BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
S
27 M
8

M

41.7.B

FF
VI
9

47 47
4 A
3 2

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

8.24.M.8

SVMMÆ THEOLOGIÆ,

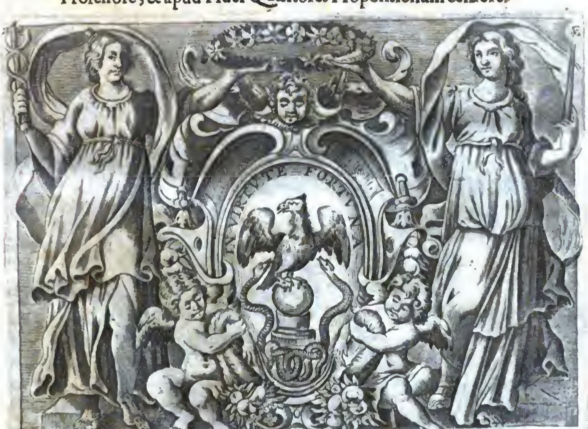
TOMVS I.

COMPLECTENS APPARATVM ad Theologiam, & ſeptem Tractatus:

I. *De Eſſentia Dei, & Attributis in communi.*
II. *De Attributis Dei tranſcendentalibus.*
III. *De Viſione Dei.*
IV. *De Scientia Dei.*
V. *De Voluntate Dei.*
VI. *De Prouidentia Dei.*
VII. *De Prædeſtinatione, & Reprobatione.*

SOC.IESV*BIBL.SEC.COLL.ROM. IHS

Auctore R. P. LVDOVICO DE RIBAS Valentino, Societatis IESV è Prouincia Aragoniæ apud Valentinos, in Collegio D. Pauli, S. Theologiæ quondam Profeſſore, & apud Fidei Quæſtores Propoſitionum cenſore.



LVGDVNI,
Sumptibus PETRI PROST.
M. DC. XLIII.

Digitized by Google

Digitized by Google

ILLVSTRISSIMO D. DOMINO
F. ISIDORO DE ALIAGA, ARCHIEPISCOPO VALENTINO,
REGIOQVE CONSILIARIO, &c.

THEOLOGICA dogmata, quæ de Magiſtri pluteo Theologiæ canditatis olim expoſui, non prælo demandata, nec publicæ luci prius credita volui, quam tuæ, PRINCEPS ILLVSTRISSIME, tutelæ commiſſa, digniſſimi Mœcanatis ſinum nanciſcerentur. Ad ſpem autem, & conſequendi fiduciam hoc meditantem, nobilis illa tua indoles, & munifica ingenuitas, tum publicis beneficiis de Societate noſtra, tum maximè de me priuatis inſigniter benè merita, prouocauit; quorum apud te gratam ingenuè repono memoriam, ſi benignis huic operi annuas oculis, & artificem eius, authoritate tuâ ſubnixum velis, qui peritiſſimus in arte laudaris. Adegit & cognita illa, ac probata cura, ſingulariſque tua propagandæ ſapientiæ prouidentia, hocque ſæpius, nec ſine publicis emolumentis, exploratum omnibus, nihil te malle poſt ſacrorum pietatem, nullius rei accuratiùs ſatagere, quàm vt in dies forma illa beatiſſima, & candidiſſimi vultus effigies, lux mentis pulcherrima ſapientia nouis incrementis adoleſcat feliciter exaggeratis, & adyti illius oracula, quò melius è re communi ſint, exaratis prælo tabulis exhibeantur: & quoniam *non abſque lumine de rebus diuinis eſt loquendum*, quod olim Pythagoræ fuit apophthegma, ſubiit lumen iſtud operi meo ab Eccleſiæ Dynaſta requirere; quippe qui memini ſacros homines, æditimos religionis, diſpenſatores, & adminiſtros myſteriorum, præfecturis Eccleſiaſticis præpoſitos, quò ſuperior illos dignitatis gradus obtinet, eò propinquiore frui communione Numinis, & ex ea potiori luce circumfluere, cuius largior poſtmodum in reliquos feliciorque transfuſio redundet.

Aliæetum ex Aquilarum ſtirpe genus perſpicaciſſimum, teſtantibus rerum naturalium indagatoribus, pubeſcentis adhuc ſobolis pupillas ſolaribus radiis aſſueſcere perhibetur, & legitimi fœtus ſic requirere iudicium, vt adulterinum eum, degenerémque repudiet, qui conniuentibus oculis fulgentis ſyderis vibratam lucem accipiat. Mutatas vices agnoueris, PRINCEPS ILLVSTRISSIME, dum hîc non Aquilam Soli, ſed Solem gentilitiis tuis Aquilis, Aliæeto longè perſpicacioribus, ſed & probatis vtique plenius, quàm vt adhuc

huc

Digitized by Google

huc probari indigeant, humiliter expono: Tibi ſiquidem, cui ſicut dignius, ita & gratius nihil offerri poſſe cognoui, quàm quod Deum ſapiat, Deum vnum, lucem illam inacceſſibilem, æternæ perennitatis ſplendorem, beatis coruſcantem Solem fulgoribus, variis ſiſto diſputationibus expreſſum: vt autem ex ipſo Deo ſecura muneris apud te gratia audaciam facere potuit offerendi, ſic quod ignobilem artem muneri de meo coniungo, rationem addere debuit abſtinendi, vel certè formidandi ſerium illud tuum, naturâ caſtigatum, & accuratâ limatum induſtriâ viri ſapientiſſimi iudicium, cui non temerè pulcherrimam alterius Euangeliſtarum Aquilæ commendationem adaptare poſſim, quod Theologicâ Numinis, & ſolerti rerum diuinarum perſpicaciâ, proximè ad diuinitatis ſolium, *Fælici*, vt loquitur Hieronymus, *temeritate euolauit, & æterni iubar ſplendoris Aquilinâ acie contemplatus, totum ſe diuinæ naturæ abdidit in receſſum.* Verùm quia iudicium detrectare non licuit, ſapientem mihi malui iudicem, qui rectos calculós mittere ſciret, & docere, quàm imperitum, qui laudibus palparet.

Supereſt, PRINCEPS ILLVSTRISSIME, vt ad Fautoris me Patrocinium excipiens, ſacras illas Teletas, quibus Eccleſiæ Proceres inaugurantur, humaniter expleas; ſolemnem enim, & veterem ſacrorum voluminum ſuper mentis arcem, caput nempe Epiſcopi, qui ſanctiſſimis in conſecratione religionibus initiabatur, impoſitionem ſic intelligo, vt non tantùm, quod Theologorum apex Dionyſius inquit, diuinis ipſum myſteriis imbui, & illuſtrari ſapientiâ, eamque in alios traducere præſtet, ſed quod etiam viri literati, eorumque lucubrationum fœtus, inclitæ ſapientiæ monumenta, propriam apud Antiſtites Eccleſiæ, tutamque arcem, & veluti Palladium ſortiri debeant, & experiri.

Nec infelicibus auſpiciis tutelaris clientelæ mihi vadem ex ipſis tuis Aquilis accipio: Præpetis enim omina pennæ me duplex in vaticinium tibi, mihique, ſi Calchas ero, fortunatum impellunt: me namque tanto Patrono ſecurum ſpondet volucrum aſpectus, quas priſcis temporibus, auſpicatæ protectionis omen feciſſe rata fides penès antiquorum annales eſt; Quod & mactandæ Laconum Helenæ, abrepto ſacrificuli gladio, & ſupra iuuencam demiſſo, felix expediendæ ſalutis modus extiterit Aquila: alia Romani ducis ſtatuæ dexteriore humero conſidens, & expanſis circumplexa pennis propitiam illi Romam portenderit: alia denique Deiotaro Regi, diuertendum ex itinere dederit augurium, conclauis, vbi manſurus erat, ruina mox proximâ nocte obruendo, ſi qua cœperat via, conſulenti contumax Aquilæ perrexiſſet.

Tibi verò, PRINCEPS ILLVSTRISSIME, ſi vota mea conſequor, creſcit ex ipſis tuis Aquilis auſpicij felicitas. Quod enim Imperij dederint apud veteres augurium, Ægonis Argiuorum Regis, & Alexandri Macedonum ducis, aliorumque teſtantur Aquilæ. Ratum autem, & admiſſum omen, tuo hoc in Eccleſiæ Valentinorum regimine, felices experimur: at neſcio quid maius ominor, quod tuas olim Roma diligit Aquilas, vt quas ſuis ſignis affixit, ex quibus feliciorem, ſicut & tuis parem meritis, inter purpuratos Romanæ curiæ Patres

tres

tres Principatum tibi portendere malim : & quoniam inter Aſtra numerantur Aquilæ,& habet tua ſydera cœlum , futurum deprecor, vt feliciſſimum inter Diuos Imperium, poſt victam Aquilarum ſenectam, aliquando tandem aſſequaris.

Illuſtriſſimæ Dominationis veſtræ
ſeruus in Chriſto,
LVDOVICVS DE RIBAS.

ã 3 BENE

Digitized by Google

BENEVOLO LECTORI.

THEOLOGICI Magiſterij penſum multis annorum curriculis exactum, vix emeritus iam, & rude donatus expleueram, cùm ad incudem iterum redire votis multorum, & precibus, virorum etiam doctiſſimorum autoritate compellentibus, adigor. Rem ſic dedi poſtulantibus, vt dum ad ſpem emolumenti futuri lucubrationes meas adducunt, primitiuos hos *de Deo Vno* fructus ab vmbra ſpatij literarij ad lucem typorum traducerem. Erunt qui factum accuſent intempeſtiui conſilij, ſuſceptos labores inanes, atque irritos appellent, vanos, & abs re vacuos conatus improperent; quod poſt tot eximios Theologicarum Sphingum Oedipos, quibus ad omnem literaturam informandis ipſa ſapientia molitrices manus contuliſſe videtur, poſt tot eiuſdem argumenti codices, tot locis, manibuſque diſperſos, meam ego ſerram per eandem lineam reciprocare, & malè recoctam (quod aiunt) Cramben faſtidioſè delicatis æui noſtri cupediis exhibere non dubitem. Sed, ô deprauatum populi malè feriati palatum! quod ſic ad meſſem liberalium artium opulentam, ad opima bonarum diſciplinarum incrementa nauſeat, hanc vbi ſæculo noſtro felicitatem gratulari debuerat, cùm deficientibus ex naturæ lege ſapientibus, nouos idemtidem exedra literaria, felicius quàm Poëtarum illud nemus, vegetat, vbi aureo vno disfracto ramo,

—————— *non deficit alter*
Aureus, & ſimili frondeſcit virga metallo.

Nec tamen is ego ſum, nec eos induo ſpiritus, vt in albo ſapientum eſſe, numerumque augere me putem illorum, qui lucubrationum ſuarum impenſis hanc parauerunt ætati noſtræ fortunam; verùm quoniam eius amo conſtantiam, hoc ad eam proſequendam primi laboris opuſculum de meo ſubiicio. Fecit audacem argumenti fœcunditas, quid enim Deo fertilius, *de quo penè omne, quod dicitur, eo ipſo iam indignum eſt,* inquit Gregorius, *quod potuit dici.* Nobiliores hactenus è ſuperiore Tripode ſcriptores ſuas in eadem tabella lineas duxerint ſuis pigmentis abſolutas; quid tum?

Sæpe etiam eſt olitor valde opportuna loquutus.

Multa hîc, & noua; fortè nec contemnenda ventilatis ad integrum, tum priſcorum, tum neotericorum altercationibus, facilique ad intelligendum caractere exarata reperies, ſi quid fuſius agitatum videbitur ad nauſeam; hoc interdum recole, prolixius nihil eſſe putandum, vbi datur vtiliter, quidquid ingeritur. Si quid autem albo calculo, creſſâque nota dignum occurrerit, eo ſic fruere, Beneuole Lector, vt laudem ſolus à te Deus Opt. Max. tanquam legitimus author accipiat; ſi quid verò, dum per otium ſingula diſcutis ad amuſſim, minùs ad ſtomachum fecerit, & virgula cenſoria improbaueris; patrocinium indulgentiæ hoc apud te iure requiro, quod homo ſim, & hominis ſit errare. Humanum tamen culpæ te monitorem volo ſuppliciter, hanc ratam tibi fidem deponens futurum, vt aurem in me, ſi vellices, non difficilem inuenias ad crimina, etenim cui non ſatis illud Auguſtini dogma laudatur: *Magis amat obiurgator ſanans, quàm adulator diſſimulans.* Vale.

FACVLTAS

FACVLTAS PROVINCIALIS SOCIETATIS IESV PROVINCIÆ ARAGONIÆ.

EGo Petrvs Continente, Prouincialis Societatis Iesv in Prouincia Aragoniæ, poteſtate ad id mihi facta à Reuerend. admodum P. Mutio Vitelleſchi Præpoſito noſtro Generali, facultatem concedo, vt *Summa Theologiæ, Tomus primus, à R.P. Ludouico de Ribas Valentino*, noſtræ Societatis Theologo compoſitus, & eiuſdem Societatis grauium, doctorumque virorum iudicio examinatus, & approbatus typis mandetur. In quorum fidem has literas manu noſtra ſubſcriptas, ſigillôque noſtro munitas dedimus, Turiaſone 7. Septembris, Anno Domini 1634.

PETRVS CONTINENTE.

✠
Locus ſigilli.

APPROBATIONES.

NOs Benedictvs Pvys, Magiſter in Theologia, Caput Capituli, & Canonicus inſignis Eccleſiæ Collegiatæ Sancti Nicetij Lugdunenſis, in Officialatu Primatiali Gallicarum vicegerens, Librum cui titulus eſt, *Apparatus ad Theologiam continens quæſtiones quæ Proœmiales vocantur*, vidimus & omnia quæ in eo continentur vt fidei Orthodoxæ conſona authore *R. P. L. de Ribas* approbamus. Lugduni die 15. Ianuarij, Anno 1643.

BENEDICTVS PVYS.

VIſa à nobis præfati in Theologia Doctoris ſuper doctrina *huius Apparatus ad Theologiam continentis quæſtiones, quas Proœmiales vocant authore R. P. L. de Ribas*, atteſtatione; qua aſſeruit eam eſſe Catholicæ, Apoſtolicæ & Romanæ Eccleſiæ ſacris fidei documentis conformem, Nos eundem Apparatum Typis mandandum lubenter cenſuimus, Lugduni 16. Ianuarij 1643.

DEVILLE Vic. Gen. Subſtit.

CONSEN

Digitized by Google

CONSENTEMENT.

VEu les ſuſdites Approbations, ie n'empeſche pour le Roy que le Liure intitulé, *Apparatus ad Theologiam continens quæſtiones quas proœmiales vocant*, ſoit imprimé, & mis en lumiere par PIERRE PROST, Marchand Libraire en cette Ville, auec deffences à tous autres en tel cas requiſes. Fait ce vingt-huictieſme Ianuier, mil ſix cens-quarante trois.

LORIN.

VIſo Procuratoris Regis conſenſu fiat, vt petitur. Datum die 3. Februarij anno Domini 1643.

SEVE.

APPARATVS

Digitized by Google

APPARATVS AD THEOLOGIAM, CONTINENS QVÆSTIONES, QVAS PROOEMIALES VOCANT.

SCOPVS ſuſcepti operis, & operæ, Theologia eſt, quæ Fidem ſupponit, illiúſque principia immediatè reuelata explicat, & contra hæreticos tuetur, ac potiſſimum ex eiſdem principiis deducit Theologicas concluſiones, quæque iure optimo nuncupari poteſt Fidei ſimul, ac rationis partus honeſtiſſimus, & ſupremus apex omnis ſcientiæ humano ſtudio comparatæ. Libet autem ſtatim initio huius operis, ſub nomine Apparatus, præmittere ea, quæ à Doctoribus, loco procemij, & nomine quæſtionum procemialium, tractari ſolent.

DISPVTATIO I.

De neceſſitate, & munere Theologiæ.

CAPVT I.

De neceſſitate, & vtilitate Theologiæ.

1 HÆRETICI vehementer auerſantur, & accuſant Scholaſticam Theologiam, eamque vt noxiam de medio tollendam eſſe contendunt. Cæterum nulla fides eſt habenda hoſtibus veritatis, & eorum calumniæ contemnendæ; imo hoc ipſo quod damnant, & execrantur Theologiam, vt inutilem, & pernicioſam, inde merito colligere licet eſſe maximè vtilem, & neceſſariam. Verè enim dixit Tertullianus in Apologetico aduerſus gentes, cap. 5. *Qui ſcit illos, intelligere poteſt, non niſi aliquod bonum grande ab hæreticis damnatum: probatio eſt enim veritatis noſtræ, accuſatio ipſorum, atque calumnia. Tenebræ ipſorum veram Theologiæ lucem non comprehendunt, nec obſcurant.* In confeſſo igitur eſt apud Catholicos Scholaſticam Theologiam non ſolum eſſe vtilem, verum etiam neceſſariam toti Eccleſiæ. *Theologia vtilis eſt, vt neceſſaria toti Eccleſiæ*

Probatur primò, Quia ad Eccleſiæ conſeruationem omnino requiritur puritas Fidei: ſed fides nequit conſiſtere pura, & illibata, ſine Scholoaſticæ Theologiæ præſidio; ergo hæc Theologia omnino neceſſaria eſt Eccleſiæ toti. Minor ſuadetur. Quia ſi in Eccleſia non eſſent paſtores, & Doctores Theologi, qui docerent ea, quæ ad ſalutem neceſſaria ſunt, & principia fidei declararent, & rationibus credibilia oſtenderent, errorum fibras eliderent ac tuerentur Euangelicam veritatem, ab Hæreticorum, & cæterorum infidelium impugnatione, ſtatim fides periret, & morum candor ac puritas. 2.

Secundò, quia Scriptura multis in locis difficilis eſt, & obſcura, teſte Sancto Petro epiſtola ſecunda, cap. vltimo, & inde anſam ſumunt indocti, ac inſtabiles deprauandi illam, quod etiam doctrina Patrum, & experientia confirmat: ergo neceſſaria eſt Theolo- 3.

gia quæ nos manuducat ad verum illius ſenſum inueſtigandum , oſtendendo ea , quæ deducuntur , alioqui turpiter errabimus ſæpe eam abſurdiſſimè interpretando. Dixi neceſſariam eſſe Theologiam toti Eccleſiæ, quia Theologia hoc differt inter alia à Fide, quod Fides neceſſaria eſt ad ſalutem ſingulis hominibus adultis , Theologia verò ſolùm communitati, conſtat enim multos ſalutem conſequi ſine Theologiæ notitia , non tamen ſine Fide.

4 *Obiicies primò,* Sine Theologia Scholaſtica diu multùmque floruit Eccleſia : ergo neque illa neceſſaria eſt cõmunitati Eccleſiæ : ſed negandum eſt antecedens ; ſemper enim in Eccleſia viguit Scholaſtica Theologia , & ab Eccleſiæ primordiis continuata ſucceſſione per Sanctos Patres , & Doctos viros ad nos peruenit : Vnde præſens Theologia ab antiqua non differt re ipſa , cum circa idem obiectum ſub eadem ratione formali verſetur , & eiſdem argumentandi formis vtatur. Differt autem ab antiqua, ordine , breuitate , comprehenſione : ordine quidem quia quæque ſuis locis tractat , incipiens ab iis , quorum cognitio ad alia requiritur , & diſtinguens ſingulas materias , ac difficultates, quod ab antiquis factum non eſt ; illi enim prout ſe dabat occaſio , vel exigebat neceſſitas, nunc de hac, nunc de illa materia diſputabant:breuitate verò quia Theologia nunc breui præſtringit more dialectico, ſcilicet vna , vel altera argumentatione , quæ antiqui integro libro fusè tractarunt more oratorio : denique comprehenſione ; nam præſens Theologia ita complectitur totam doctrinam reuelatam , vt nihil ferè intactum relinquat , cum tamen nullum extet antiquorum opus , quod vniuerſam Theologiam comprehendat. Quare cùm eadem ſit præſens Theologia ſcholaſtica , & antiqua , ſicut nunc eſt , ita omni tempore fuit neceſſaria toti Eccleſiæ.

Præſens Theologia ab antiqua non differt re ipſa.

5 *Obiicies ſecundò*, videri Scholaſticam Theologiam non ſolum , non neceſſariam Eccleſiæ, verum etiam inutilem , & noxiam , tum quia eſt ſeminarium diſſenſionum,& æmulationum, cum multi in ſectas diuiſi non tam ſtudeant defendere veritatem , quam opiniones certi cuiuſdam Doctoris, in cuius verba iurarunt : Tum etiam quia ſtudio Scholaſticæ Theologiæ difficilior factus eſt aditus ad cognoſcendas Theologicas veritates, imò quodammodo interclusus maiori parti Reipublicæ Chriſtianæ ; Tum præterea quia Theologorum ſchola ſæpe vaniſſimis , & inutilibus quæſtionibus implicatur , & in dubium vocat ipſa etiam Fidei myſteria.

6. Ita ſæpe calumniantur Hæretici, ſed immerito ; nam in primis diſſenſio , quæ inter Theologos cernitur , non eſt diſſenſio voluntatum, ſed opinionum in ordine ad eruendam veritatem ſub eadem Fidei Catholicæ , & fraternæ dilectionis vnitate , & ideo damnari non debet. Quod ſi interdum aliqui non tam videntur veritatis amatores , quàm Magiſtrorum , quibus addicti ſunt , & paſſione potius, quam ratione ducuntur , parcendum humanæ fragilitati, nec contendum id vitium Theologiæ,ſed eorum , qui Theologiæ dant operam. Deinde falſum eſt viam perdiſcendæ veritatis factam eſſe difficiliorem ſtudio huius diſciplinæ , nam poſtquam Theologia certa methodo , & ordine tradi cœpit , multo plures ſunt Theologiæ periti, quam fuerunt olim , & magis patet aditus ad omnem veritatem indagandam iis , qui apti ſunt ad eiuſmodi peruestigationem , nam non omnibus tradendam eſſe arcanam Philoſophiæ, ac Theologiæ rationem merito ſemper iudicarunt ſancti, & docti viri.

Calumnia Hæreticorum in Theologiam, propulſatur.

Denique dicendum eſt Theologiam Scholaſticam non tractare quæſtiones vanas , & inutiles,ſed res vtiliſſimas,& maximi momenti,licet aliquæ interdum miſceantur minus vtiles , 7
non ex vitio Theologiæ , ſed eorum qui illam tractant ; nec vocare in dubium Fidei myſteria , nam licet de illis quæſtionem excitet, non tamen cauſa indagandæ veritatis ignotæ ſicut de aliis rebus , quæ certa fide non conſtant, ſed cauſa explicandæ , & confirmandæ veritatis certæ, & indubitatæ.

Capvt II.

De munere , & officio Theologiæ.

Goffredus , quem refert Aureolus, quæſtione 1. Prologi , articulo 1. exiſtimat 8.
proprium Theologiæ munus eſſe declarare myſteria Fidei,& Scripturam, explicando tantùm quid nominis, nempe ſignificationem vocum. Ipſe verò Aureolus ibidem impugnans Goffredum , ſentit proprium Theologiæ munus eſſe declarare prædicta myſteria, & Scripturam, explicando quid rei , nempe res ipſas, earumque veritates vocibus ſignificatas ; non verò adhætere illis per aſſenſum , & ideo Theologiam vocat habitum declaratiuum,non adhæſiuum. Durandus autem quæſtione 1. Prologi, tribuit Theologiæ munus probandi , & defendendi principia Fidei immediatè reuelata, non verò deducendi, & probandi concluſiones ex principiis reuelatis , vnde admittit Theologiam eſſe habitum adhæſiuum non reſpectu concluſionum, ſed principiorum tantùm.

Dicendum tamen eſt primò. Munus Theologiæ non eſſe declarare tantum ſignificationes 9.
vocum , vel etiam res ipſas , & principia Fidei ſine adhæſione mentis , ſed adhærere per aſſenſum nouis veritatibus , deducendo illas ex Fidei principiis explicitè creditis : Ita communiter ſentiunt Theologi , & ſuadetur primò quia omnes alij habitus ſcientifici verſantur circa propria obiecta , aſſerendo, iudicando,& ex notis ad ignota progrediendo , & hoc munus ad illos per ſe pertinet : ergo idem dicendum erit de habitu Theologiæ ; qui præſtat omnibus ſcientiis. Confirmatur quia ſi ad Theologiam ſolùm ſpectaret explicare myſteria Fidei quoad voces , vel etiam quoad res ipſas abſque adhæſione mentis per aſſenſum, poſſet reperiri in eo qui omnes veritates Fidei denegaret , nam errores Hæreticorum , quibus nullo modo adhæremus , interdum explicamus : at hoc & eſſet abſurdiſſimum, vt patet, & multum detraheret de dignitate , & præſtantia noſtræ Theologiæ , quippe quæ in ſola terminorum explicatione verſaretur , & ad ſolas apprehenſiones veritatum Theologicarum

Theologia explicat non quid nominis , ſed quid rei adhærendo veritatibus.

rum

Digitized by Google

rum inſeruiret, nec prædictas veritates attingeret ſub ratione veritatis. Secundò quia quoties diſcurſus talis eſt vt ex ſolo aſſenſu principiorum moueat ad aſſenſum concluſionis, etiamſi nulla alia interueniat cauſa, diſcurſus eſt cauſa aſſentiendi concluſioni, & non eſt dumtaxat declaratiuus: ſed ita ſe habet diſcurſus Theologicus, ſiue vtrumque principium, ſiue alterum tantum ſit de fide: ergo non eſt ſolum declaratiuus, ſed etiam adhæſiuus, atque adeo proprium Theologiæ munus non eſt merè declarare, ſed pariter aſſentiri veritatibus deducendo illas ex Fidei principiis.

10. Nec obſtat noſtræ concluſioni Auguſtinus 14. de Trinitate capite 1. ad finem, dicens de Theologia: Huic ſcientiæ tribuitur illud tantummodo, quo fides ſaluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: nam iſta munia non exercentur à Theologia explicando dumtaxat terminos; ſed exponendo, & probando rerum inter ſe conuenientiam, & conſecutionem, contrariorum errorum pugnantiam, & vnius myſterij ex alio dependentiam, atque adeo non poſtulant ſolum habitum declaratiuum, ſed iudicatiuum etiam, & diſcurſiuum.

11. *Munus Theologiæ propriũ deducere concluſiones ex Fidei principiis, non probare principia per ſe.*

Dicendum ſecundò. Probare principia Fidei immediatè reuelata non ſpectat per ſe ad Theologiam, ſed tantum per accidens interdum. Proprium autem munus eius eſt deducere concluſiones in prædictis Fidei principiis virtute, vel implicitè contentas. Hæc eſt communis ſententia tradita à S. Thoma quæſtione 1. articulo 8. Prima pars oſtenditur: Tum quia ad nullam ſcientiam per ſe ſpectat oſtendere propria principia, atque adeo neque ad Theologiam per ſe ſpectabit oſtendere principia Fidei, quæ ſunt principia ipſius propria. Tum etiam quia vel principia Fidei probantur per media naturalia euidentia, aut probabilia, & ſic talis probatio non ſpectat per ſe ad Theologiam, ſed ad aliquem habitum ſcientificum, vel opinatiuum alicuius ſcientiæ naturalis famulantis Theologiæ, à quo elicitur talis probatio: vel probantur principia Fidei per media ineuidentia, & reuelata, & tunc ea probatio ſpectat quidem ad Theologiam, non ad Fidem, cum non immediatè, ſed mediatè nitatur auctoritate, & reuelatione diuina: ſpectat verò ad Theologiam per accidens tantum non per ſe, non quod probatio illa verè Theologica non ſit, nam reuera eſt diſcurſus propriè elicitus ab habitu Theologico ex propriis principiis, ſed quia per accidens eſt, vt propoſitio quæ ex reuelatis deduci poteſt, ſit etiam reuelata. Ex quo patet quam differat Theologia ab aliis ſcientiis, in modo probandi propria principia; nam aliæ ſcientiæ vel nullo modo probant principia ſua, vel non probant directè, & oſtenſiuè; ſed deducendo ad impoſſibile, & non ex propria ratione ſui habitus, eo quod prima illarum principia intra eamdem ſphæram ſcientię non habeant alia prima per quæ probari poſſint: at Theologia hoc habet peculiare, vt vendicet plura principia reuelata quorum vnum per aliud diſcurſu verè Theologico probari poſſit, ſi non per ſe, ſaltem per accidens modo explicato, contra eos, qui quædam fidei principia admittunt, alia negant.

Theologia præſtat aliis ſcientiis in modo probandi principia.

12. Secunda pars oſtenditur, quia concluſiones deductæ ex principiis immediatè reuelatis non minus ſunt objecta per ſe cognoſcibilia, quàm concluſiones deductæ ex principiis euidentibus merè naturalibus; ſed deducere has concluſiones ex principiis euidentibus ſpectat per ſe primò ad ſcientiam aliquam naturalem: ergo deducere illas concluſiones ex principis Fidei ſpectabit etiam per ſe primò ad aliquem habitum, non alium, quam Theologicum vt erit conſideranti perſpicuum: ergo ad Theologiam per ſe primò ſpectabit, tanquam proprium munus, inferre prædictas concluſiones ex principiis reuelatis.

13. *Dices*, qui aſſenſum præbet concluſioni virtute contentæ in principio reuelato non elicit actum Theologiæ ſed Fidei, tum quia ratio formalis illius aſſenſus eſt reuelatio principij, tum etiam quia cum aſſenſus concluſionis contineatur implicitè in aſſenſu principij reuelati videtur pertinere ad eundem Fidei habitum: tum præterea quia qui illam concluſionem negaret iure cenſeretur hæreticus: ergo deducere concluſiones ex principiis reuelatis non eſt proprium Theologiæ munus.

14. Reſpondeo negando antecedens, & ad primam eius probationem dicendo rationem formalem proximam, ob quam præbetur aſſenſus concluſioni virtute contentæ in principio reuelato non eſſe teſtimonium Dei, vel diuinam reuelationem, ſed ipſa principia ex quibus talis concluſio deducitur, vt infra explicabo. Ad ſecundam probationem dico duobus modis poſſe concluſionem contineri implicitè in principio reuelato. Primò virtualiter, & quaſi in radice, vt in hac propoſitione reuelata, Chriſtus eſt homo, virtualiter continetur hæc alia, Chriſtus eſt riſibilis, quia riſibilitas eſt proprietas humanæ naturæ, vnde reuelatio prioris propoſitionis poteſt dici reuelatio virtualis poſterioris. Secundò, formaliter confuſè tamen, & indiſtinctè, vt in adducta propoſitione reuelata Chriſtus eſt homo, formaliter continentur, licet confuſè iſtæ duæ propoſitiones, Chriſtus eſt animal rationale, & Chriſtus conſtat corpore, & anima: & in hac propoſitione reuelata, omnis homo ritè baptizatus ſine obice iuſtificatus eſt, continentur formaliter, confuſè tamen, omnes propoſitiones ſingulares, quia in toto formaliter continentur omnes partes tam phyſicæ, quàm metaphyſicæ, & in vniuerſali omnia ſingularia. Vnde reuelatio totius eſt formalis reuelatio partium eius, licet confuſa reſpectu noſtri, & reuelatio alicuius propoſitionis vniuerſalis, eſt reuelatio formalis, quamuis indiſtincta omnium ſingularium eius. Si ergo concluſio contineatur primo modo, nempe virtualiter in principio reuelato, aſſenſus talis concluſionis nullo modo poteſt eſſe actus fidei, ſed Theologiæ: nam reuelatio virtualis ſeu mediata non eſt objectum formale fidei, ſed Theologiæ. Si verò concluſio contineatur ſecundo modo nempe formaliter in principio reuelato, poterit aſſenſus talis concluſionis eſſe actus fidei, ſi nitatur ſola reuelatione diuina, tanquam ratione formali aſſentiendi, & diſcurſus ſolum inſeruiat ad proponendum, & declarandum concluſionem formaliter contineri in principio reuelato, & in reuelatione eius,

Digitized by Google

ſecus verò ſi talis aſſenſus nitatur diſcurſu ſolo, tanquam ratione formali aſſentiendi, tunc enim erit actus Theologiæ. Poteſt autem homo pro arbitratu fundare aſſenſum talis concluſionis, vel in ſola reuelatione, & ſic elicere actum fidei; vel in ſolo diſcurſu, & ſic elicere actum Theologiæ, vt rectè notauit Soarius diſputatione tertia de fide, ſectione 11. numero 5. in fine.

15. Ad Tertiam probationem reſpondeo: Qui negaret concluſionem neceſſariam virtute contentam in principio reuelato, non foret reipſa hæreticus ſi exiſtimaret non rectè inferri concluſionem ex tali principio, meritò tamen præſumeretur hæreticus, quia cenſeretur negare principium reuelatum, quod obſcurum, & ineuidens eſt, non verò illationem concluſionis ex tali principio, quæ eſt euidens.

DISPVTATIO II.

De ſubiecto, & obiecto Theologiæ.

1. CONSVLTO ſic propono quæſtionem, quia licet à multis hæc duo nomina confundantur, & promiſcuè pro eodem vſurpentur, confundi non debent, ſed diſtingui. Subiectum enim ſcientiæ dicitur ſubiectum concluſionis ſive id de quo proprietates, aliave attributa demonſtrantur. Obiectum verò id quod ſcitur, ſiue ipſa concluſio, quæ infertur: vt cum per Demonſtrationem colligitur hæc concluſio, Homo eſt riſibilis, ſubiectum ſcientiæ eſt homo, obiectum autem integra concluſio eſt: hîc enim nomine ſubiecti non intelligimus ſubiectum inhæſionis, quod reſpectu ſcientiæ Intellectus eſt, ſed ſubiectum attributionis.

Quid ſint & qui differant Subiectum, & Obiectum ſcientiæ.

CAPVT I.

De ſubiecto Theologiæ.

2. *Dicendum eſt Primò*, Subiectum adæquatum Theologiæ eſt omne id, de quo aliquid concludi poteſt, ex aliquo ſaltem principio reuelato. Subiectum autem præcipuum Deus. Ita S. Thomas, quæſtione 1. Prologi ſentent. articulo 4. Nec mutauit ſententiam prima parte, quæſtione prima, articulo ſeptimo, quidquid dicat Gonzalez circa eum articulum, diſputatione ſeptima. Licet enim articulo illo ſeptimo abſolutè doceat S. Doctor ſubiectum Theologiæ eſſe Deum, tamen ratio ab eo adducta, nempe quia alia omnia tractantur in Theologia per reſpectum, & attributionem ad Deum, ſolum probat Deum eſſe ſubiectum præcipuum Theologiæ. Vnde Caietanus, Bañez, & Zumel noſtram concluſionem tenent circa eundem articulum ſeptimum. Idem docent Arrubal prima parte, diſputatione ſexta, capite tertio & quarto; & Gillius libro primo commentationum Theologicarum tractatu tertio, capite quarto. Qui plures Doctores refert, & inter alios S. Thomam, prima Parte, quæſtione prima, articulo ſeptimo.

Subiectum adæquatum Theologiæ eſt omne id, de quo aliquid concludi poteſt ex principio reuelato. Subiectum vero præcipuum Deus.

Probatur prima pars noſtræ concluſionis. Quia ſubiectum adæquatum alicuius ſcientiæ eſt omne illud de quo aliquid probari poteſt ex principiis, quibus talis ſcientia vtitur; ergo pariter in Theologia illud omne erit ſubiectum adæquatum, de quo aliquid probari poteſt ex principiis quibus vtitur Theologia, nempè id omne de quo aliquid concludi poteſt ex aliquo ſaltem principio reuelato. Confirmatur, tum quia ſubiectum adæquatum debet includere omnia ſubiecta partialia, & inadæquata, de quibus in ſingulis concluſionibus aliquid probatur: Tum etiam quia ſicut ſubiectum adæquatum habitus fidei eſt omne illud, de quo aliquid reuelatum eſt, & de quo aliquid ſtatim credi poteſt; ita ſubiectum adæquatum Thelogiæ eſt omne illud, de quo aliquid ex reuelatis deduci poteſt. 3.

Secunda pars oſtenditur: Quia teſte D. Thoma, quæſt. 1. art. 7. idem eſt ſubiectum habitus principiorum, & ſcientiæ, atque adeo idem eſt ſubiectum fidei, & Theologiæ; ſed ſubiectum præcipuum fidei eſt Deus: ergo ſimiliter Deus erit ſubiectum præcipuum Theologiæ. Minor ſuadetur non ex eo, quod Deus ſit perfectior in entitate, nam maior præſtantia entitatiua præciſè ſpectata non ſufficit ad conſtituendum ſubiectum, vel obiectum primarium, niſi accedat attributio debita aliorum ſubiectorum, vel obiectorum ad ipſum. Neque ex eo, quod alia obiecta fidei ideo reuelata ſint, & credantur, vt magis cognoſcatur, & honoretur Deus, nam hic finis ſolum eſt finis reuelantis, vel credentis, atque adeo eſt extrinſecus fidei, nec aptus, vt inde ſumatur ratio obiecti primarij, quæ peti debet ex natura habitus. Neque item ex eo, quod omnia obiecta creata fidei habeant attributionem ad Deum, fundatam vel in reſpectu tranſcendentali ad Deum, tanquam ad cauſam primam, vel in aptitudine obedientiali, vt recipiant dona aliqua ſupernaturalia, vel in non repugnantia, vt eleuentur ad finem ſupernaturalem: nam hæc attributio eſt accidentalis fidei, obiectum enim creatum proponi, & credi poteſt fide diuina cum ignoratione prædicti reſpectus tranſcendentalis, aptitudinis obedientialis, & non repugnantiæ, & attributionis ad Deum in iis fundatæ, vt patet in ruſtico. 4.

Suadetur igitur minor illa, quia Deus eſt ſubiectum, de quo multa credi poſſunt independenter à quouis alio ſubiecto in ratione credibilis, atque adeo ſine attributione ad aliud; at verò nihil creatum eſt, de quo aliquid credi poſſit ſine attributione ad Deum, & ſine dependentia ab illo in ratione credibilis, hoc eſt, nihil credi poteſt fide diuina de aliqua creatura, quin credatur eodem actu, vel ſupponatur alio actu creditum, vel aliquo alio pacto ſupernaturaliter cognitum aliquid de ipſo Deo, nempe Deum exiſtere, & eſſe veracem in iis quæ teſtificatur, & ea teſtificatum eſſe. 5.

Dices hanc attributionem ad Deum, & dependentiam ab illo, quam habent res creatæ 6

in

in ratione credibilium per fidem diuinam, ſufficere vt Deus aliquo pacto dici poſſit ſubjectum adæquatum fidei, & conſequenter Theologiæ, vt colligitur ex Soario Diſp. 2. de Fide ſect. 2. num. 5. Sed negandum id eſt; licet enim hæc attributio ſufficiat ad ſubjectum primarium, de cuius ratione eſt vt ſit per ſe cognoſcibile abſque attributione ad aliud, & ſit radix, & principium cognitionis reliquorum per attributionem ad ipſum; non tamen ſufficit ad rationem ſubjecti adæquati, hoc enim complecti debet non per modum attributionis, ſed per directam incluſionem omnia ſubjecta, circa quæ verſatur habitus. Vnde ſubjectum adæquatum fidei erit omne id, de quo aliquid credi poteſt propter diuinam auctoritatem, vt explicatius trademus Tomo 3. tract. 1. Diſp. 1. Subjectum verò adæquatum Theologiæ erit omne id, de quo aliquid probari poteſt per connexionem cum principio reuelato.

7. *Deus ſecundũ rationem deitatis eſt præcipuum ſubiectum Theologiæ.*

Dico ſecundò. Deus ſecundum rationem deitatis, & eſſentiæ ſuæ eſt præcipuum ſubjectum Theologiæ. Ita Vaſquez diſp. 10. cap. 5. Gillius lib. 1. tract. 3. cap. 6. cum communiori ſententia. Hac concluſione explico rationem formalem quæ, ſeu rationem formalem in eſſe rei ſubjecti præcipui Theologiæ, prout contra diſtinguitur à ratione formali in eſſe cognoſcibilis, quæ eſt medium, ſeu motiuum cognoſcendi tribuens ſpeciem ſcientiæ. Probatur ergo concluſio. Ratio formalis *quæ* ſubjecti alicuius ſcientiæ, eſt illa, ſecundum quam conueniunt ſubjecto attributa, quæ de illo à ſcientia probantur; ſed deitas, ſeu eſſentia diuina eſt ratio ſecundum quam conueniunt Deo attributa, quæ à Theologia ex propriis principiis de illo probantur: ergo deitas, ſeu eſſentia diuina, quæ eſt radix attributorum erit ratio formalis *quæ* ſubjecti præcipui Theologiæ, atque adeo Deus ſecundum rationem Deitatis, ſeu eſſentiæ ſuæ erit ſubjectum præcipuum Theologiæ, quia ſecundum eam rationem conueniunt Deo attributa, quæ à Theologia de illo probantur.

8. *Dices*, non deitatem, ſed veracitatem eſſe rationem formalem *quæ* ſubjecti præcipui Theologiæ, ſicut & fidei, quia attributio aliorum ſubjectorum ad Deum fundatur in veracitate illius. Contrà quia, in primis veracitas diuina quatenus ſpectat aliquo pacto ad motiuum Theologiæ, & fidei non poteſt eſſe ratio formalis *quæ* ſubjecti præcipui vtriuſque, cum ratio formalis *quæ* ſubjecti vt ſic diſtinguatur à ratione motiua. Deinde veracitas diuina, neque vt ſe tenet ex parte Dei, quatenus eſt ſubjectum Theologiæ, & fidei poteſt eſſe ratio formalis *quæ* illius, nam cum creduntur de Deo attributa per fidem, vel probantur de eodem per Theologiam, non creduntur, vel probantur de Deo vt veraci; ſed de Deo ſecundum ſe, præſertim cum non aliter credantur, vel probentur de Deo alia attributa, quam credatur, vel probetur de eodem veracitas, quam certum eſt non credi, vel probari de Deo vt veraci; ſed de Deo ſecundum ſe, quia Deo ſecundum ſe conuenit veracitas, ſicut conueniunt alia attributa. Nec refert quod attributio aliorum ſubjectorum ad Deum in ratione credibilium fundetur aliquo pacto in veracitate, & teſtificatione ipſius, nam aliud eſt id in quo fundatur prædicta attributio, aliud vero id, ratione cuius conueniunt ſubjecto præcipuo, ea quæ de ipſo creduntur, vel probantur.

Dixi abſolute in concluſione Deum, ſecundum rationem deitatis, eſſe præcipuum ſubjectum Theologiæ, quia concluſionem intelligo non ſolum quo ad prædicata neceſſaria, ſed etiam quo ad contingentia, nam ratio formalis *quæ* ſubjecti primi alicuius ſcientiæ non debet neceſſario immediatè per ſe coniungi omnibus prædicatis neceſſariis, & contingentibus, quæ de tali ſubjecto in ea ſcientia enunciari, vel probari poſſunt; ſed ſufficit vt ipſa ratio formalis ſit immediata ſubjecto, & vt ipſi per eam cætera prædicata copulentur: ſed hoc ſolum competit deitati reſpectu prædicatorum etiam contingentium, quæ de Deo dicuntur: licet enim paſſiones aliquæ, & prædicata contingentia enunciabilia de Deo, immediatius coniungantur alicui attributo, quam Deitati, ſiue eſſentiæ, non tamen conueniunt Deo immediatè per illud attributum, ſed per Deitatem, per quam etiam conuenit Deo tale attributum: ergo Deitas erit ratio formalis *quæ*, etiam reſpectu prædicatorum contingentium, quæ de Deo in Theologia dicuntur, atque adeo Deus ſecundum rationem formalem deitatis erit ſubjectum præcipuum Theologiæ, non ſolum quo ad prædicata neceſſaria, ſed etiam quo ad contingentia quæ Deo tribuuntur. 9.

Deus eſt ſubiectum præcipuum ſecundum rationem deitatis, etiam quoad prædicata contingentia.

Capvt II.

De Objecto materiali, & formali Theologiæ.

Dicendum: objectum materiale adæquatum Theologiæ eſt omnis propoſitio, quæ deduci poteſt ex principiis reuelatis, vel ſaltem ex aliquo principio reuelato: objectum autem formale, ſeu motiuum ſunt principia reuelata, ratione, ac diſcurſu naturali coordinata, vel ſaltem aliquod principium reuelatum, ratione, ac diſcurſu coordinatum. Ita Gillius lib. 1. tract. 3. cap. 9. & 11. Et expreſſius Arrubal diſputat. 6. cap. 1. & 2. Stabilitur concluſio; quia Theologia verſatur circa omnem prædictam propoſitionem, tanquam circa propriam materiam, & nihil præterea ſimiliter conſiderat, & principia prædicta reſpicit vt rationem propter quam, & vt motiuum aſſentiendi illis propoſitionibus: ergo omnis illa propoſitio eſt objectum materiale adæquatum Theologiæ, & principia illa objectum formale. Confirmatur quia in ſcientiis concluſiones ſe habent vt materia, & principia, ratione, & diſcurſu coordinata vt forma: ergo idem admitti debet in Theologia. Dixi principia reuelata, vel ſaltem aliquod principium reuelatum eſſe objectum formale Theologiæ, quia licet aſſenſus Theologicus ſæpe pendeat ex duobus principiis reuelatis, tamen vt mox videbimus pendere poteſt ex vno principio reuelato, & altero naturaliter euidenti. 10.

Obiectũ materiale adæquatũ Theologiæ eſt omnis propoſitio deducibilis ex aliquo ſaltem principio reuelato: Obiectum autem formale principia, ſiue omnia ſint reuelata, ſiue vnum tantum.

Objicies, objectum formale Theologiæ, non 11.

Digitized by Google

non eſſe principia reuelata, ſed diuinam auctoritatem, quia in eam talia principia reſoluuntur. Reſpondeo diuinam auctoritatem dici poſſe quodammodo rationem formalem motiuam aſſenſus Theologici remotam, non tamen propriè, quia aſſerere diuinam auctoritatem eſſe rationem formalem motiuam remotam aſſenſus Theologici, perinde eſt ac dicere eſſe rationem motiuam, & objectum formale principiorum eius, quæ ſunt actus fidei, atque adeo non eſſe propriè objectum formale Theologiæ, ſed Fidei.

Objectũ formale Theologia non eſt propriè diuina autoritas.

12. Inſtabis, etiam ſi aſſenſus aliqui Theologici proximè deducantur ex præmiſſis, quæ ſunt concluſiones Theologicæ, nihilominus tamen principia reuelata dicuntur ſimpliciter, & propriè eſſe objectum formale Theologiæ, non ob aliam cauſam, niſi quia illæ præmiſſæ, quæ ſunt concluſiones Theologicæ, reſoluuntur in alia priora principia reuelata; ſed pariter principia reuelata, ex quibus ordinariè deducuntur concluſiones Theologicæ, reſoluuntur in diuinam auctoritatem: ergo ſimiliter diuina auctoritas ſimpliciter, & propriè dici poterit objectum formale motiuum Theologiæ.

13. Reſpondeo maiorem veram eſſe, non ex eo præcisè quod fiat illa reſolutio, ſed ex eo quod fiat intra fines Theologiæ per diſcurſum, atque adeo ab ipſo habitu Theologiæ, qui incipit à principiis reuelatis. At vero reſolutio principiorum in auctoritatem diuinam, de qua in Minori eſt ſermo, longè diuerſa eſt, cum fiat ſine diſcurſu, & ſit reſolutio objecti materialis ſimplicis in formale, & ideo non ſpectet ad habitum Theologiæ, ſed ad habitum fidei, qui incipit à diuina auctoritate, quam reſpicit proximè vt objectum formale. Vnde neganda eſt conſequentia.

Reſolutio principiorum Theologia in autoritatem diuinam non ſpectat ad habitũ Theologia, ſed fidei.

DISPVTATIO III.

De Principiis Theologiæ.

CAPVT I.

Qualia debeant eſſe principia noſtræ Theologiæ.

1. SVPERIORI capite oſtendimus objectum formale Theologiæ eſſe Theologica principia naturali diſcurſu coordinata, & ex parte curſim indicauimus qualia eſſe deberent, nunc verò hoc vltimum ex profeſſo, & explicatius tradendum eſt aliquibus concluſionibus.

2. *Prima concluſio:* Ambo principia diſcurſus Theologici ſæpe ſunt reuelata, vel ex reuelatis deducta, id tamen neceſſarium non eſt; oportet autem omnino, vt alterum principium ſit immediatè, aut mediatè reuelatum. Integra concluſio communis eſt, & manifeſta. Prima illius pars oſtenditur, quia eiuſmodi principia ſunt maximè propria diſcurſus Theologici cũ aſſenſus ex illis genitus ſit maximè Theologicus, nec poſſit pertinere ad aliquem alium habitum, nam talis aſſenſus non poteſt eſſe ſcientificus, cum principia ſint ineuidentia; nec opinatiuus, aut ſuſpicionis, vel fidei humanæ, cum ſit certus; nec fidei diuinæ cum non nitatur immediatè auctoritate Dei, ſed mediatè, nempe principiis immediatè reuelatis, vel ex aliis reuelatis deductis; ſicut enim in ſcientiis naturalibus non oportet, vt principia, ex quibus deducuntur concluſiones, ſint prima, & per ſe nota, ſed ſufficit vt ſint propoſitiones ex aliis deductæ, reſolutæ ad prima principia, ita ſimiliter ſentiendum eſt de principiis diſcurſus Theologici.

Sufficit vt alterũ principium diſcurſus Theologici ſit reuelatum immediatè, vel mediatè, licet ſæpe ambo principia ſint reuelata.

Secunda pars conſtabit ex ſequentibus concluſionibus. Tertia autem ſtabilitur, quia ſi nullum ex principiis ſit reuelatum, vel ex reuelatis deductum, aſſenſus illatus nequit eſſe verè Theologicus, cum nequeat participare rationem formalem Theologici objecti, hæc enim conſiſtere non poteſt ſine reuelatione diuina, nec auctoritas diuina applicari concluſioni illatæ, niſi alterum ex principiis immediatè, vel mediatè reuelatum ſit. 3.

Secunda concluſio. Ad diſcurſum verè & propriè Theologicum ſufficit, vt vnum principium ſit immediatè vel mediatè reuelatum, & alterum naturaliter euidens, non tamen probabile. Vtraque concluſionis pars communis eſt inter Theologos. Prior probatur eodem argumento, quo probata eſt prima pars ſuperioris concluſionis; nam aſſenſus genitus ex vna præmiſſa reuelata, & altera naturaliter euidenti eſt ineuidens, & certus: ergo talis aſſenſus eſt verè, & propriè Theologicus, & pariter diſcurſus, per quem gignitur. Conſequentia patet, quia aſſenſus certus, & ineuidens partus per diſcurſum non poteſt pertinere ad alium habitum, niſi ad habitum Theologiæ. Antecedens oſtenditur, quia concluſio ſequitur debiliorem partem antecedentis ſaltem quoad certitudinem, & euidentiam, cum enim concluſio pendeat à ſingulis præmiſſis, non poſſunt in ea fortius, vel magis vniri extrema inter ſe, quam vniantur in præmiſſis cum medio, & ideo non poteſt concluſio eſſe certior, aut euidentior, quam ſit quælibet præmiſſarum. Vnde conſequens eſt, vt aſſenſus prædictus concluſionis genitus ex vna præmiſſa reuelata, & altera naturaliter euidenti ſit ineuidens, quia ſequitur præmiſſam reuelatam ineuidentem, quæ quo ad hoc debilior eſt, quàm præmiſſa naturalis. Conſequens etiam eſt vt prædictus aſſenſus ſit abſolutè certus, licet enim minus certus ſit, quàm præmiſſa reuelata, & ſequatur præmiſſam naturalem, quæ in hac parte debilior eſt, non caret tamen abſoluta certitudine. 4.

Diſcurſus propriè Theologicus ſaltẽ conſtare debet ex vno principio reuelato, & altero naturaliter euidenti, non tamen ſolum probabili.

Poſterior pars concluſionis ſuadetur, quia Theologia propriè eſt habitus certus, & verus, atque adeo ſemper inclinans in verum: ergo nequit inclinare in aſſenſum illatum ex vna præmiſſa reuelata, & altera tantum probabili, nam talis aſſenſus poteſt eſſe falſus, medium enim non cõnectit extrema inter ſe alio pacto, quam eo, quo vtrique coniungitur; cum ergo in præmiſſa probabili medium coniungatur vni extremo probabiliter tantum, neceſſe eſt vt in concluſione ſolum probabiliter coniungat extrema, ac per conſequens aſſenſus concluſionis ſit tantum probabilis, & poſſit eſſe falſus. 5.

Theologia propriè non eſt habitus inclinans in aſſenſum probabilem.

Dices

6. *Diſcurſus conſtans ex vna præmiſſa reuelata, & altera probabili non eſt propriè Theologicus.*

Dices diſcurſus conſtans ex vna præmiſſa reuelata, & altera probabili eſt in materia Theologiæ: ergo non poteſt non eſſe verè, & propriè Theologicus. Sed neganda eſt conſequentia admiſſo antecedente, licet enim hic diſcurſus verſetur in materia Theologiæ, omnis infans ritè baptizatus eſt in gratia; ſed hic infans eſt ritè baptizatus: ergo hic infans eſt in gratia, non eſt tamen per ſe, propriè, ac directè Theologicus, ob defectum certitudinis prouenientem ex aſſumptione probabili, ſed ſolum per accidens, & reductiue, vt videre eſt etiam in ſcientiis naturalibus, in quibus ſyllogiſmi conſtantes vel ex vna præmiſſa probabili, non pertinent per ſe ad habitum ſcientiæ, quamuis verſentur in eadem materia, ſed indirectè reducuntur ad illum.

7. *Præmiſſa euidens in diſcurſu Theologico non oportet, vt ſit de obiecto neceſſario.*

Tertia concluſio, diſcurſus Theologicus conſtans vna præmiſſa reuelata, & altera euidenti, non exigit, vt præmiſſa euidens ſit de objecto neceſſario. Ita Gillius lib. 1. tract. 2. cap. 5. num. 9. Ratio eſt quia, vt præmiſſa euidens conuncta præmiſſæ reuelatæ, poſſit inferre concluſionem verè, & propriè Theologicam, ſufficit eam eſſe certam, & veram, quod habere poteſt, etiam ſi verſetur circa materiam contingentem, ſicut habet propoſitio reuelata, licet ſit de objecto contingenti. Quod enim objectum mutabile ſit, nihil officit veritati aſſenſus pro aliquo tempore, nam mutatio veritatis objecti ſolum quoad tempus, & non quoad terminationem actus, non ſufficit ad reddendum falſum actum; qui reſpicit objectum pro certo tempore; ſic enim ante Chriſti aduentum vera erat hæc propoſitio, Deus incarnabitur, & fide credebatur; poſt incarnationem verò, licet mutata ſit veritas de futuro, in veritatem de præſenti, non tamen propterea deſiit eſſe vera propoſitio, nec deſiit eſſe verus aſſenſus illius, pro illo tempore, pro quo incarnatio futura erat. Cum igitur veritas objecti contingentis terminantis aſſenſum euidentem, ſolum mutari poſſit quoad tempus, non quoad terminationem actus, nunquam poterit aſſenſus euidens, licet ſit de objecto contingenti, amittere veritatem, & certitudinem neceſſariam ad diſcurſum Theologicum: nam ſi talis aſſenſus ſit de objecto præterito, non poteſt non eſſe verus, cum ad præteritum non detur potentia: ſi verò ſit de objecto præſenti, ſemper eſt verus, quamuis in tempore ſequenti mutetur objectum, quia aſſenſus non fertur in objectum, niſi pro illo tempore, pro quo ſemper verum eſt. Hinc tamen ne colligas præmiſſam probabilem ſufficere quoque ad diſcurſum verè, & propriè Theologicum, eo quod veritas non mutetur pro illo tempore, quo objectum exiſtit. Nam aſſenſui probabili, ex vi proprij motiui, non repugnat falſitas, etiam cum primum incipit; in eo enim tempore, quo probabiliter exiſtimatur exiſtere objectum, poteſt non exiſtere.

Capvt II.

An principia Theologiæ debeant eſſe credita fide diuina.

8. Vaſquez 1. p. q. 1. art. 1. in priori dubitatione circa textum num. 9. abſolutè ſentire videtur, & diſputat. 4. capite 8. numero 23. ac diſput. 5. cap. 3. probabile iudicat ad aſſenſum verè Theologicum non oportere, vt principia Theologiæ credantur aſſenſu ſupernaturali fidei diuinæ, ſed ſatis eſſe, vt credantur aſſenſu naturali fidei humanæ ob autoritatem humanam Eccleſiæ, aut vt cognoſcatur alio aſſenſu firmo comparato vel ratione, vel ſignis, & miraculis.

Alij communiter reſpondent principia Theologiæ propriè dicta, vel omnia, vel ſaltem aliquod in ſingulis ſyllogiſmis, non ſolum debere eſſe reuelata, ſed etiam credita fide diuina proximè, vel remotè. Ratio eſt quia ſic ſe habent principia Theologiæ, ſicut principia ſcientiarum: atqui in ſcientiis principia non ſolum debent eſſe priora, & ex ſe euidentia, verum etiam euidenter cognita à ſciente: ergo pariter in Theologia principia non ſolum debent eſſe reuelata, ſed etiam fide diuina credita. Conſequentia probatur, quia ideo illud neceſſarium eſt in ſcientiis, quia aſſenſus ſcientificus debet eſſe euidens, & non poteſt euidentiam habere, niſi illam accipiat ex aſſenſu principiorum: ergo ſimiliter hoc erit neceſſarium in Theologia, quia aſſenſus Theologicus debet eſſe infallibilis, & infallibilitatem obtinere non poteſt, niſi illam vendicet ab aſſenſu infallibili principiorum. Confirmatur quia ſicut in ſcientiis principia, licet ex ſe euidentia ſint, ſi tamen probabiliter tantum cognoſcantur, non ſufficiunt ad cauſandum aſſenſum concluſionis ſcientificum, ita in Theologia, principia, quamuis in ſe reuelata ſint, ſi non credantur fide diuina, non ſufficiunt ad cauſandum aſſenſum concluſionis propriè Theologicum. 9.

10. *Non eſt neceſſe, vt ſingulis ſyllogiſmis Theologicis, omnia principia, vel aliquod ſint credita fide diuina ſupernaturali, ſed ſufficit ſint credita fide humana ſimpliciter infallibili.*

Ego vero reſpondeo communiter contingere, vt omnia, vel aliquod ſaltem principium, in ſingulis ſyllogiſmis Theologicis, ſint credita fide diuina ſupernaturali; id tamen ſimpliciter neceſſarium non eſſe ad diſcurſum verè, & propriè Theologicum, ſed ſufficere, vt principia, quatenus reuelata, ſint credita, vel fide diuina naturali, ſi hæc poſſibilis eſt, de quo hîc non diſputo, vel fide humana, non quacumque, ſed ſimpliciter infallibili, qualis eſt ea, quæ nititur autoritate Eccleſiæ, quatenus directæ infallibili Spiritus ſancti aſſiſtentia. Suadetur quia vt quis habeat aſſenſum verè Theologicum ſufficit, vt principiis reuelatis, ex quibus deducit concluſionem, aſſentiatur modo ſimpliciter infallibili, hoc enim ſatis eſt, vt aſſenſus Theologicus vendicet veram certitudinem, & infallibilitatem ex aſſenſu principiorum: ſed Theologus aſſentietur principiis modo ſimpliciter infallibili, ſi illa credat, vel propter auctoritatem Dei vt principij, & finis rerum naturalium; vel propter auctoritatem humanam Eccleſiæ, quatenus directæ infallibili Spiritus ſancti aſſiſtentiâ: ergo ſatis erit ad diſcurſum verè, & propriè Theologicum, vt principia ſint credita vel fide diuina naturali, ſi poſſibilis eſt, vel fide humana prædicta ſimpliciter infallibili. Minor probatur quia fides diuina naturalis, ſi dari poteſt, non eſt minus infallibilis, quàm ſupernaturalis, cum nitatur etiam diuino teſtimonio: fides autem humana nixa autoritate Eccleſiæ prædicta

Digitized by Google

dicta habet infallibilitatem ſimpliciter, nam Eccleſia vt directa à Deo participat ſuo modo infallibilitatem diuini teſtimonij, quatenus de teſtimonio Eccleſiæ dubitari non poteſt ſine iniuria Spiritus ſancti aſſiſtentis, & Chriſti promittentis illi talem aſſiſtentiam.

11. *Dices* auctoritatem iſtam Eccleſiæ non eſſe humanam, ſed diuinam, nempe eſſe ipſam Dei auctoritatem loquentem per Eccleſiam, & ideo non rectè dictum eſſe ad diſcurſum verè, & propriè Theologicum ſufficere vt principia ſint credita fide humana ſimpliciter infallibili.

Autoritas Eccleſiæ, vt directa à Spiritu ſancto non eſt propriè diuina, ſed humana.

Reſpondeo licet à quibuſdam auctoritas prædicta Eccleſiæ appelletur diuina, quia Eccleſiæ teſtimonium quodammodo nititur auctoritate diuina, & ab ea accipit firmitatem, ac infallibilitatem, verius tamen eſt humanam eſſe, & teſtimonium Eccleſiæ etiam vt directæ infallibiliter à Deo eſſe verè & propriè humanum, & non diuinum, vt nunc pono ex dicendis Tract. de fide.

12. *Dices* iterum, ſi ſufficit vt principia Theologiæ credantur fide humana nixa auctoritate Eccleſiæ, vt directæ à Spiritu ſancto, quia humana Eccleſiæ auctoritas, vt ſic eſt infallibilis, pariter ſufficiet, vt credantur propter auctoritatem Eccleſiæ ſecundum ſe conſideratæ abſque directione Spiritus ſancti, quia vt ſic etiam auctoritas Eccleſiæ infallibilis eſt, licet ſit humana, & naturalis: nam impoſſibile eſt vt fideles omnes, qui conſtituunt Eccleſiam, moribus, ingenioque adeo diuerſi, inter quos multi doctrina, ſanctitate, & miraculis claruerunt, & clarent, tanto, ac tam diuturno conſenſu conſpirarint ad aſſerendam doctrinam falſam, eamque à Chriſti temporibus per tot ſecula aſſeruerint, & defenderint conſtantiſſimè, ſine vlla vel minima mutatione, inter tot vitæ, fortunarumque diſcrimina, & inter tot infidelium, ac hæreticorum oppugnationes.

13. *Principia credita propter autoritatem Eccleſiæ ſecundum ſe ſpectata, non ſufficiunt ad proprium diſcurſum Theologicum.*

Reſpondeo, Hanc humanam Eccleſiæ auctoritatem eſſe moraliter tantum infallibilem, non ſimpliciter, ſeu metaphyſicè, & ideo non ſufficere ad verum, ac proprium diſcurſum Theologicum, vt principia reuelata credantur fide humana propter humanam auctoritatem Eccleſiæ ſecundum ſe ſpectatæ abſque directione Spiritus ſancti, ſicut ſufficit vt credantur fide humana propter humanam auctoritatem Eccleſiæ, vt directæ infallibiliter à Spiritu ſancto, quia verus, & proprius aſſenſus Theologicus debet eſſe ſimpliciter infallibilis, & non moraliter tantum; non poteſt autem eſſe ſimpliciter infallibilis, niſi deducatur ex principiis cognitis modo ſimpliciter infallibili.

14. Inſtabis ſic: Aſſenſus deductus ex principiis reuelatis cognitis modo moraliter tantum infallibili videtur eſſe in materia Theologiæ, ac per conſequens videtur eſſe Theologicus.

Sed occurendum eſt dicendo non eſſe per ſe, ac directè Theologicum licet verſetur circa materiam Theologicam, ſed ſolum per accidens, & reductiuè, quia deeſt tali aſſenſui infallibilitas ſimpliciter, quæ requiritur ad aſſenſum per ſe, ac propriè Theologicum; ſicut ſupra in ſimili diximus diſcurſum conſtantem ex vna præmiſſa reuelata, & altera probabili non eſſe verè, ac propriè Theologicum ob defectum certitudinis.

Capvt III.

An in Theologia ſint principia communiſſima, ſeu dignitates, & alia, ſimpliciter prima.

Sermo eſt de principiis Theologiæ propriis, nam certum eſt principia naturalia communiſſima inſeruientia demonſtrationibus aliarum ſcientiarum, inſeruire etiam diſcurſibus Theologicis. 15.

Dico igitur *Primò*: Hæc duo principia: Quidquid in Scriptura continetur, eſt reuelatum à Deo, &, quidquid Deus dicit eſt verum, habent rationem dignitatum in Theologia, præter hæc autem nulla alia. Ita Gillius lib. 1. tract. 2. cap. 6. Prima pars oſtenditur quia illa principia habent rationem dignitatum in aliqua ſcientia, quibus nituntur omnes diſcurſus illius, ita vt illis principiis admiſſis multa probentur, & illis reiectis nihil probari poſſit; ſed ita ſe habent duo principia adducta: ergo habent rationem dignitatum in Theologia. Minor ſuadetur quia in primis aſſenſus principij Theologici, qui reperitur in omni Theologico diſcurſu, fundatur proximè, vel remote in prima veritate reuelante, quæ inuoluit duo, nempe & Deum reuelaſſe, & quæ reuelauit vera eſſe, quæ continentur in principiis adductis. Vnde fit illis principiis niti omnem diſcurſum Theologicum. Deinde ſi quis neget Deum reuelaſſe quæ in Scriptura continentur, & verum eſſe, quod Deus reuelat, tollit motiuum credendi, atque adeo Theologicè, nihil illi probari poteſt, cum illud motiuum ſit fundamentum omnis Theologicæ probationis: è contrario verò, ſi quis vtrumque admittat, etiam ſi alia neget, poſſunt contra illum multa fidei dogmata Theologicè probari, atque adeò veriſſimum eſt, admiſſis illis duobus principiis multa probari, & illis reiectis nihil probari poſſe. 16.

Duo tantum ſint principia communiſſima in Theologia.

Secunda pars ſuadetur quia ſi aliqua alia principia haberent in Theologia rationem dignitatum, maximè illa duo, Deus eſt, & eſt remunerator, ad quæ Canus exiſtimat lib. 12. de locis cap. 3. referri omnia alia principia in Theologia, tanquam ad dignitates regulatiuas, perinde ac in Metaphyſica ad illud principium, Impoſſibile eſt ſimul affirmare, & negare, referuntur alia omnia tanquam ad regulam; ſed illa Duo principia non habent rationem eiuſmodi dignitatum: ergo nulla alia. Minor conſtat, Tum quia de ratione dignitatis regulantis eſt, vt ea ſublata, tanquam prima regula, non remaneat alia prima regula cæterorum, quod non conuenit iis principiis, vt planè colligitur ex aliis duobus principiis adductis in noſtra concluſione; Tum etiam quia hæc principia non ſunt regula omnium in Theologia: nam principium illud, Deus eſt, quamuis præintelligatur ad veracitatem diuinam, & quaſi in radice contineat vim regulandi, non tamen regulat 17.

Reiiciuntur alia principia communiſſima, quæ ab aliis aſſeruntur.

Digitized by Google

regulat formaliter omnes veritates reuelatas, & multo minus illud aliud principium, Deus eſt remunerator, nam eo negato, non negatur eo ipſo Trinitas, aut omnipotentia, neque negantur infectio generis humani per peccatum originale, & aduentus Dei in carne paſſibili ad ſatisfaciendum pro eo peccato, & alia plura.

Omnes propoſitiones immediate reuelatæ ſunt prima principia in Theologia, quatenus ſunt immediate reuelata.

18. *Dico ſecunda*, Omnes ac ſingulas propoſitiones immediate reuelatas, eſſe prima principia in Theologia. Ita D. Thomas quæſtione vnica prologi art. 3. quæſtiuncula 2. ad 2. & ſtabilitur facile, quoniam omnes propoſitiones immediatè reuelatæ ex æquo nituntur veracitate diuina, tanquam ratione formali, & ſingulæ illam participant per ſe primò, & non vna ratione alterius: ergo ſunt prima principia in Theologia. Nec obſtat quod aliquæ propoſitiones reuelatæ probantur à priori per alias, vt probat Paulus 1. ad Corin. 15. à priori nos reſurrecturos, quia Chriſtus reſurrexit, nam prædictæ propoſitiones ſpectari poſſunt primo, vt probantur per alias, & ſic non ſunt prima principia, ſed concluſiones Theologicæ. Secundò vt ſunt immediatè reuelatæ, & vt creduntur ex proprio motiuo diuinæ veracitatis, & ſic ſunt prima principia Theologica. Vnde cum reſurrectio mortuorum ſit immediatè reuelata poterit vt ſic eſſe primum principium Theologicum in ſuo ordine, etiam ſi alias probari poſſit tanquam per cauſam per reſurrectionem Chriſti.

Quæ definit Eccleſia ſolum vt euidenter deducta ex immediate reuelatis non ſunt prima principia.

19. Ex hac ſecunda concluſione colligo ea quæ definiuntur ab Eccleſia ſolum vt euidenter deducta ex immediatè reuelatis non eſſe prima principia in Theologia; bene tamen illa, quæ definiuntur vt immediatè à Deo reuelata. Sic intelligendum arbitror Molinam 1. p. q. 1. art. 2. diſput. 1. cum negat concluſiones, quas Eccleſia ex immediatè reuelatis deducit, eodem modo inter principia Theologiæ eſſe connumerandas, ac complexiones eas, quas Paulus ex aliis in ſuis ſcriptis colligit.

DISPVTATIO IV.

An Theologia ſit ſcientia.

CAPVT I.

An Theologia Viatorum ſit euidens.

1. NOMINE Theologiæ intelligo actum, & habitum concluſionum, nam notitia, & habitus principiorum Theologiæ non dicitur propriè Theologia, ſed Fides. Loquor autem de Theologia viatorum, nam certum eſt Theologiam, qua Deus cognoſcit ſimplici intuitu concluſiones in principiis, euidentem eſſe, & ſimiliter eſſe euidentem Theologiam Beatorum ſiue ſit ſimplex, ſiue diſcurſiua procedens ex principiis euidenter cognitis per ſcientiam beatam, vel infuſam. De Theologia igitur viatorum difficultas eſt, multi enim illam euidentem eſſe aiunt, licet ex variis fundamentis. Quidam ex eo, quia licet non habeat euidentiam principiorum, & conſequentium, habet tamen euidentiam conſequentiarum, cum ex principiis fide certis inferat proprias concluſiones per euidentem conſequentiam.

Theologia Dei, & beatorum euidens eſt.

Alij ex eo, quia vt ſubalternata ſcientia euidens ſit, non oportet, vt cognoſcat euidenter principia, ſed vt illa jam euidenter cognita à ſcientia ſubalternante accipiat, & credat per fidem. Vnde vt Theologia noſtra quæ ſubalternatur Theologiæ, & ſcientiæ Dei euidens ſit, ſufficit, vt principia, quæ per fidem credit, & ex quibus ſic creditis deducit proprias concluſiones, cognoſcantur euidenter à Deo, in cuius veritatem, & ſcientiam reſoluuntur. 2.

Alij denique ex eo ſibi perſuadent Theologiam viatorum eſſe euidentem, quia eius principia ſunt ſaltem euidentia in atteſtante, cum enim euidens ſit verum eſſe quidquid Deus reuelat, ſi reuelatio euidens eſt, pariter euidens erit veritas rei reuelatæ. Eſſe autem reuelationem euidentem ſuaderi poteſt, tum quia miracula edita ad confirmationem veritatis reuelatæ euidenter oſtendebant Deum eſſe, qui reuelabat; Tum etiam quia Angeli, B. Virgo, Adamus, Prophetæ, & Apoſtoli, quibus priuatim myſteria fidei in via reuelata ſunt, euidenter cognouerunt eſſe ſibi à Deo reuelata. 3.

Ordinaria Theologia viatorū nullo modo eſt euidens.

Dicendum tamen eſt *Primo* ordinariam Theologiam hominum viatorum nullo modo eſſe euidentem. Ita maior, & melior pars Theologorum, & probatur, quia nihil euidens colligi poteſt ex principiis non euidentibus, vel ex aliquo principio non euidenti: ergo cum Theologia procedat ex aliquo ſaltem principio ineuidenti, non poterit eſſe euidens. Antecedens oſtenditur quia quando aliqua duo coniunguntur per tertium intermedium, nequit euidenter cognoſci coniunctio eorum inter ſe, quin cognoſcatur euidenter coniunctio intermedij cum vtroque; ſed quando ambo principia non ſunt euidentia, vel alterum eorum non eſt euidens intellectui, pariter non eſt euidens coniunctio medij cum vtroque extremo: ergo neque erit euidens coniunctio extremorum inter ſe, quia ſicut hæc coniunctio pendet ab illa, ita euidentia huius coniunctionis pendet ab euidentia illius. 4.

Probatur deinde quia ſi ordinaria Theologia viatorum euidens eſſet, maximè aliquo ex tribus modis ſuperius adducti; ſed nullo ex illis: non primo, nam euidentia conſequentiæ nihil confert ad euidentiam conſequentis, ſi principia euidentia non ſint, vt videre eſt in ſyllogiſmo probabili, in quo ex principiis probabilibus deducitur concluſio probabilis tantum, etiam ſi conſequentia, ſeu illatio euidens ſit: non ſecundo, quia ad euidentiam ſcientiæ ſubalternatæ non ſat eſt, vt eam habens credat per fidem principia euidenter cognita ab alio habente ſcientiam ſubalternantem; ex eo enim quod principia ſint euidentia alteri intellectui, coniunctio medij cum extremis non redditur euidens ei, qui illa credit, atque adeo nec fiet eidem euidens coniunctio extremorum inter ſe, ſed neceſſe eſt, vt idem intellectus, qui aſſentitur concluſioni propter principia habeat euidentiam principiorum ad 5.

Digitized by Google

habendam euidentiam concluſionis. Ex quo fit ordinariam Theologiam viatorum ineuidentem eſſe, quamuis principia ab illis per fidem credita, perſpicuè, & euidenter à Deo ſciantur, quidquid ſit de ſubalternatione eius, de qua mox dicam.

6. Denique neque tertio modo ex adductis poteſt eſſe euidens prædicta Theologia, nam licet ex euidentia diuinæ reuelationis colligi poſſit euidentia veritatis rei reuelatæ, & reuelatio aliquorum myſteriorum euidens fuerit aliquibus hominibus viatoribus vt B. Virgini, Adamo, Prophetis, & Apoſtolis, id tamen non eſt ordinariè conceſſum hominibus viatoribus, & ideo ordinaria eorum Theologia nullo modo fuit euidens. Adde miracula edita in confirmationem fidei non gignere euidentiam ſimpliciter veritatis rei reuelatæ, vel reuelationis diuinæ, ſed ſolum moralem, alioqui enim nemo poſſet tali veritati diſſentire, quia euidentia ſimpliciter, quæ dicitur Phyſica vel Metaphyſica, conuincit omnino intellectum, illumq; neceſſitat ſaltem quoad ſpeciem actus.

7. *Dicendum ſecundò :* Valde probabile eſt Angelos, B. Virginem, Adamum, Prophetas, & Apoſtolos habuiſſe in via aliquam ſaltem Theologiam ſimpliciter euidentem. Ita colligo ex Coninck diſp. 9. de objecto fidei dub. 8. & diſp. 11. dub. 2. & ex Arrubal diſput. 2. in 1. part. cap. 2. Et ſuadeo, quia probabile eſt B. Virginem, Angelos, & alios numeratos in concluſione, euidenter cognouiſſe reuelatione, aliquorum myſteriorum ſibi à Deo factam: ergo potuerunt ſic argumentari: quidquid Deus reuelauit ſimpliciter verum eſt; ſed Deus mihi reuelauit hæc myſteria: ergo hæc myſteria ſimpliciter vera ſunt: ergo valde probabile eſt B. Virginem & alios numeratos habuiſſe in via aliquam Theologiam euidentem. Confirmatur quia prædictus diſcurſus Theologicus eſt cum verſetur circa materiam Theologicam, & eſt ſimpliciter euidens cum conſtet ex præmiſſis euidentibus, & ex concluſione deducta per euidentem conſequentiam: ergo cognitio habita per huiuſmodi diſcurſum ſimpliciter euidens fuit.

Probabile eſt viatores aliquos habuiſſe interdũ aliquam Theologiam ſimpliciter euidentem.

8. Dices eam cognitionem non fuiſſe ſimpliciter euidentem, ſed ſolum euidentem in atteſtante. Ita loqui videntur Turrianus 2. 2. q. 1. diſp. 9. dub. 3. & Arrubal citatus, aliique recentiores. Cæterum, ſi eo modo loquendi ſignificent veritatem talium myſteriorum non fuiſſe euidentem perſonis relatis, qui habuerunt euidentiam reuelationis, ſed ſolum Deo reuelanti, non poſſum illis aſſentiri, quia id falſum eſt. Si autem ſolum velint veritatem rei reuelatæ non fuiſſe prædictis perſonis euidentem in ſe, & per ſe immediatè, ſed ſolum ratione reuelationis euidenter cognitæ, libens aſſentior; contendo tamen inde non ſequi perſonas relatas ratione reuelationis, quam clarè viderunt, non cognouiſſe euidenter veram eſſe rem reuelatam, licet res reuelata non fuerit illis euidens in ſe, nam ſi, cum cauſa cognoſcitur per effectum in demonſtratione à poſteriori, concluſio ſimpliciter cenſetur euidens, quamuis non ſit euidens in ſe, ſed in effectu ſuo, cur non cenſebitur etiam ſimpliciter euidens veritas rei reuelatæ, licet non ſit euidens in ſe, ſed ſolum ratione reuelationis euidenter cognitæ, præſertim cum multo maior connexio ſit inter diuinam reuelationem, & veritatem rei reuelatæ quam inter exiſtentiam effectus, & exiſtentiam cauſæ efficientis creatæ; repugnat enim ſimpliciter diuinam reuelationem exiſtere, & rem reuelatam eſſe falſam, at ſine vlla repugnantia ſæpe poni poteſt effectus de potentia abſoluta ſine cauſa efficienti creata.

Capvt II.

An Theologia viatorum ſit ſcientia.

Cvm deſideant Doctores in aſſignanda ratione eſſentiali ſcientiæ propriè dictæ, etiam diſſident in præſenti difficultate expedienda: nam qui ſentiunt de ratione propriæ ſcientiæ non eſſe euidentiam, ſed certitudinem, abſolutè docent Theologiam eſſe verè, & propriè ſcientiam, quia quamuis careat euidentia, habet certitudinem infallibilem. Qui 9.
verò exiſtimant de ratione eſſentiali ſcientiæ eſſe euidentiam, adhuc diuiſi ſunt; plerique enim negant Theologiam eſſe propriè ſcientiam ob defectum euidentiæ; Alij affirmant, vel quia Theologiæ principia ſunt euidenter nota Deo, in cuius veritatem, & ſcientiam reſoluuntur, licet non ſint euidenter nota ipſi Theologo, ſed ſolum fide credita: vel quia Theologia eſt euidens euidentia credibilitatis, & euidentia conſequentię, licet non ſit euidens euidentia rei in ſe, nec euidentia conſequentis: alterutram enim euidentiam arbitrantur ſufficere ad rationem ſcientiæ propriè dictæ.

Ego arbitror præſentem controuerſiam magna ex parte eſſe de nomine, nam ſi ſemel conſtet quid nomine ſcientiæ propriè ſignificetur, facile erit illam definire. 10.

Dico igitur primò : Qui docent de ratione ſcientiæ eſſe euidentiam, tenentur aſſerere Theologiam ordinariam viatorum nõ eſſe propriè ſcientiam. Patet quia iuxta eam ſentẽtiam non quæuis euidentia eſt de ratione ſcientiæ, ſed euidentia concluſionis deducta ex principiis euidentibus per euidentem cõſequentiam: ergo cum eiuſmodi euidentia nullo modo competat ordinariæ Theologiæ viatorũ, omnino negandum eſt iſtam Theologiam eſſe propriè ſcientiam. Antecedens probatur, quia euidentia conſequentiæ non ſufficit ad rationem ſcientiæ propriæ, alioqui opinio eſſet propriè ſcientia cum deducatur ex principiis probabilibus per euidentem conſequentiam, quod abſurdum eſt. Nec ſufficit etiam euidentia credibilitatis fundata in vaticiniis, miraculis, teſtimoniis martyrum, & ſapientum, diuturno conſenſu fidelium omniem, aliiſque motiuis, quia hæc euidentia, præter quam quod eſt extra rationem diſcurſus Theologici, non eſt euidentia phyſica, vel metaphyſica, qualis requiritur ad ſcientiam propriè dictam, ſed ſolum moralis. Nec item ſufficit vt principia ſint euidentia Deo, ſi non ſint euidẽtia homini habenti ſcientiam; falſum enim eſt ſcientiam ſubalternatam eſſe propriè ſcientiam, ſi habens illam ſolum credat principia ſcientiæ ſubalternantis, quantumuis hæc ſint alteri euidentia. 11.

Aſſerentes ſcientiam eſſe eſſentialiter euidentem, negare debẽt rationẽ ſcientiæ Theologiæ ordinariæ viatorum.

Locutus

Digitized by Google

12. Locutus ſum de ordinaria Theologia viatorum, nam negari non poteſt aliquam extraordinariam viatorum Theologiam eſſe verè, & propriè ſcientiam; conſtat enim ex ſuperiori capite num. 7. B. Virginem, Angelos, Adamum, Prophetas, & Apoſtolos habuiſſe in via aliquam Theologiam abſolutè euidentem; atque adeo ſcientiam propriè dictam.

Extraordinaria Theologia viatorum propria ſcientia eſt.

13. *Dico ſecundo*: qui docent de ratione ſcientiæ ſolum eſſe certitudinem, facile admittent Theologicam facultatem in nobiliſſimum ſcientiarum chorum. Ratio eſt quia Theologia certitudine præſtat omnibus ſcientiis naturalibus, quippe quæ infallibili Dei teſtimonio nititur.

Aſſerentes ſolam certitudinem eſſe de ratione ſcientiæ tribuere debent Theologiæ rationē ſcientiæ.

14. *Dico tertiò*. Ego magis propendeo in ſententiam negantem propriam ſcientiæ rationem Theologiæ ordinariæ viatorum. Quam amplectuntur Vaſquez 1.p.diſp.4. Valentia diſp. 1.puncto 3. Gillius lib. 1. tract.4. cap.6. Arrubal diſp.2.cap.6.& alij. Adducor in hanc ſententiam, quia vt docui in libris de demonſtratione diſp. 6. cap. 3. exiſtimo probabilius euidentiam eſſe de ratione eſſentiali ſcientiæ. 1. quia Ariſtoteles nomine ſcientiæ nunquam intellexit niſi habitum, & notitiam euidentem: non enim agnouit habitum omnino certum, & ineuidentem, ac per conſequens, nec impoſuit illi nomen, nec definitiuit illum; nobis autem non licet nouas confingere ſcientiæ definitiones, vt hunc, vel illum habitum ſub ſcientiæ nomine comprehendamus. 2. quia S. Thomas, qui rectè nouit habitum certum, & ineuidentem, perſpicuè docuit multis in locis de ratione ſcientiæ eſſe euidentiam, nam q.14. de veritate art.9. ait: *quæcunque ſciuntur, propria, ac certa ſcientia cognoſcuntur per reſolutionem in prima principia, quæ per ſe præſto ſunt intellectui, & ſic omnis ſcientia in viſione rei præſentis perficitur.* Quibus verbis planè ſignificat ad veram ſcientiam requiri perfectam euidentiam, tam in principiis quam in concluſione. Et 2.2.q.1. art.5. inquit: *omnis ſcientia habetur per aliqua principia per ſe nota, & per conſequens viſa: & ideo oportet quæcunque ſunt ſcita, aliquo modo eſſe viſa.* & inde probat fieri non poſſe, vt idem ab eodem ſit ſcitum, & creditum. Prætereà 1.2.q.67.art.3. in corpore ſic habet: *de ratione ſcientiæ eſt, quod habeat firmam inhæſionem cum viſione intellectiua.* Et paulo inferius de fide ait: *deficit à ſcientia in eo, quod non habet viſionem.* Quæ teſtimonia adeo perſpicua ſunt, vt nemo poſſit in hac parte de mente S. Thomæ dubitare. 3. Confirmatur quia ſcientia eſt perfecta rei cognitio, in qua intellectus per ſe quieſcit: ſed omnis cognitio obſcura eſt imperfecta hac ex parte, nec quieſcit intellectus in illa niſi ex errore, aut voluntatis affectione: ergo euidentia per ſe requiritur ad ſcientiam. Ex quibus omnibus patet ordinariam Theologiam viatorum non eſſe ſcientiam propriè dictam.

Verius eſt Theologiam ordinariam viatorum nō eſſe propriè ſcientiam.

Ariſtoteles, & S. Thomas perſpicuè docent euidentiam eſſe de ratione ſcientiæ propriè dictæ.

15. Quare cum S. Thomas 1. part. quæſt. 1. articul. 2. Theologiam noſtram abſolutè appellat ſcientiam, & ſimiliter 2. 2. quæſt. 1. artic. 5. ad. 2. comparans diſcurſum Theologicum cum demonſtratiuo, intelligendus eſt de ſcientia non preſsè, ac propriè, ſed latè accepta propter ſimilitudinem, quam cum ſcientia habet Theologia, eo quod diſcurſiua, & omnino certa ſit.

Cum S. Thomas noſtram Theologiam vocat ſcientiam loquitur de ſcientia late ſumpta.

Similiter explicari debent ſimilia teſtimonia ſcripturæ, & ſanctorum Patrum. Nec mirum videri debet Theologiam donari nomine ſcientiæ à Scriptura, & Patribus etiam ſi propriè ſcientia non ſit. Cum S. Auguſtinus 15. de Trinitate cap. 12. tribuat abſolutè nomen ſcientiæ fidei humanæ quando caret omni formidine, inquiens: *Abſit, quod nos ſcire negemus, quæ teſtimonio didicimus aliorum, alioquin neſcimus eſſe Oceanum, eſſe terras, atque vrbes, quas celeberrima fama commendat.*

Similiter explicari debent Scriptura, & SS. Patres.

Caput III.

De qualitate noſtræ Theologiæ.

Quæritur primò, an Theologia dici poſſit latè ſcientia propter quid. 16.
Qui Theologiam arbitrantur eſſe propriè ſcientiam, non negabunt illi cum proprietate huiuſmodi appellationem. Gillius lib. 1. tractat. 4. cap. 8. ſentit Theologiam in ſuis diſcurſibus non procedere formaliter à priori, & propter quid, vel à poſteriori; ſed ſolum materialiter, atque adeo non eſſe appellandam ſcientiam propter quid, vel quia formaliter. Probat quia hoc intereſt inter formalem demonſtrationem propter quid, & formalem demonſtrationem quia, quod licet vtraque procedat ex notioribus, tamen demonſtratio propter quid procedit ex notioribus natura, hoc eſt ex iis, à quibus alia pendent in exacta ſui cognitione, & ex notioribus nobis ordine doctrinæ, ſecundum quam, ea dicuntur nobis notiora, ſine quibus aliorum exacta cognitio haberi nequit: at verò formalis demonſtratio quia ex notioribus nobis ordine inuentionis, ſecundum quem notiora ſunt nobis effecta, quàm cauſæ, illa enim ſenſu, & experientia cognoſcuntur: ſed in diſcurſibus Theologicis, ſiue procedant per cauſas, ſiue per effecta, ſemper præmiſſæ ſunt eodem pacto notiores concluſione, nempe infallibilitate diuinæ reuelationis immediatæ: ergo Theologia in ſuis diſcurſibus non procedit à priori, vel à poſteriori formaliter, ſed tantum materialiter, eo quod in præmiſſis contineatur cauſa, vel affectus attributi, quod prædicatur de ſubjecto in concluſione.

Ego primum fateor Theologiam noſtram 17.
non eſſe propriè ſcientiam propter quid, vel quia, ſicut non eſt propriè ſcientia, nec eſſe in ea propriè demonſtrationem propter quid, vel quia, propria enim demonſtratio ſine euidentia conſtare nequit. Deinde dico Theologiam noſtram, ſicut latè, & impropriè appellatur ſcientia, ita appellari poſſe latè, & impropriè ſcientiam propter quid formaliter quando procedit per cauſam, & formaliter ſcientiam quia, quando procedit per effectum. Nam eſto id, quod requirit Gillius in formali demonſtratione quia, & propter

Theologia noſtra, ſicut latè dicitur ſcientia, ita dici poteſt ſcientia propter quid, vel quia, formaliter.

Digitized by Google

pter quid, neceſſarium ſit ad propriiſſimam ſcientiam, & demonſtrationem quia, & propter quid, tamen ad formalem ſcientiam quia, & propter quid impropriè dictam non videtur id neceſſarium.

18. Nec obſtat quod Fides non tam conſideret in reuelatis rationem cauſæ, vel effectus, quam puram aſſertionis veritatem nixam auctoritate diuina: nam Theologia vtrumque conſiderat, cum interdum colligat ex cauſa, vel quaſi cauſa effectum, vel quaſi effectum; interdum verò ex effectu, vel quaſi effectu, colligat cauſam, vel quaſi cauſam. Adde negari non poſſe Theologiam noſtram procedere à priori, vel à poſteriori formaliter, quando colligit concluſionem ex vna præmiſſa euidenti, & altera fide credita, ſi præmiſſa euidens contineat cauſam, vel effectum, aut quaſi cauſam, vel effectum attributi, quod in concluſione de ſubjecto prædicatur, quia tunc ſaltem ex parte formaliter procedit ex notioribus natura, vel ex notioribus ſenſu, & experientia ratione præmiſſæ euidentis, quidquid ſit de aliis diſcurſibus Theologicis, qui non continent cauſam, vel effectum in præmiſſa euidenti, ſed ſolum in præmiſſa reuelata.

19. *Theologia viatorum proprie loquendo nulli ſcientia ſubalternatur.*

Quæritur ſecundò, an Theologia ſit ſubalternata alicui ſcientiæ. Reſpondeo Theologiam viatorum propriè loquendo non ſubalternari ſcientiæ diuinæ, vel beatæ, nec vlli alteri ſcientiæ. Ita communior ſententia, cui non aduerſatur D. Thomas, nunquam enim expreſſe vocat Theologiam noſtram ſubalternatam, ſed ſolum q. 1. 1. part. art. 2. docet ex eo dici poſſe ſcientiam, quia procedit ex principiis notis euidenter lumine ſuperioris ſcientiæ, nempe ſcientiæ Dei & Beatorum. Vnde ſignificat S. Doctor noſtram Theologiam ſubordinari, aliquo pacto ſcientiæ diuinæ, beatæ, & à ſcientia diuina pendere, non tamen ſubordinatione, & dependentia ſufficiente ad propriam ſubalternationem. Nec refert quod rem illuſtret exemplo ſcientiarum, nam in exemplis ſufficit accommodatio aliqua.

20. *Conditiones requiſitæ ad propriam ſubalternationem non conueniunt noſtræ Theologiæ reſpectu ſcientiæ diuinæ, & beatæ.*

Probatur igitur prima pars communioris ſententiæ, quia ad propriam ſubalternationem tria potiſſimum requiruntur: primum, vt ſcientia ſubalternata habeat idem ſubjectum, quod ſubalternans, affectum tamen aliqua conditione accidentali, vt videre eſt in Perſpectiua, quæ habet pro ſubiecto lineam viſualem, cum Geometria, cui ſubalternatur, habeat pro ſubiecto lineam præciſè. Secundum, vt ex coniunctione conditionis accidentalis cum ſubiecto ſcientiæ ſubalternantis oriantur aliquæ proprietates, quas per ſe demonſtret ſcientia ſubalternata, non vero ſubalternans, illa tamen non ſine huius ope. Tertium, vt ſubalternatæ principia ſint concluſiones ſubalternantis, & concluſiones illius differant à concluſionibus huius. Hæc autem nullo modo conueniunt noſtræ Theologiæ reſpectu ſcientiæ diuinæ, & beatæ, nam ſubiectum Theologiæ noſtræ nullam conditionem accidentariam addit ſubiecto ſcientiæ diuinæ, & beatæ, vt eſt manifeſtum. Nec ſunt aliquæ proprietates, quæ conſiderentur à Theologia viatorum, quas per ſe non attingat ſcientia Dei, & beatorum. Denique ſcientia diuina, & beata extendit ſe ad ea, quæ in noſtra Theologia ſunt principia, & à nobis fide creduntur, & ad ea, quæ ſunt concluſiones deductæ ex illis principiis, ita vt quæ ſunt principia in noſtra Theologia, ſint etiam principia in ſcientia diuina, & beata, & concluſiones illius ſint concluſiones huius, quamuis ſcientia diuina, & beata eodem indiuiſibili actu attingat talia principia, & concluſiones in illis: ergo noſtra Theologia non ſubalternatur, propriè loquendo ſcientiæ diuinæ, & beatæ.

21. *Neque prædictæ conditiones conueniunt noſtræ Theologiæ reſpectu alterius ſcientiæ.*

Secunda pars eodem fundamento ſtabilitur, nam ſubiectum Theologiæ non eſt ſubiectum alicuius alterius ſcientiæ affectum conditione accidentali, vt patet, & quamuis Theologia interdum vtatur, pro principio, concluſione aliqua Philoſophica, vt cum ſic argumentatur: omnis homo eſt riſibilis; Chriſtus eſt homo: ergo Chriſtus eſt riſibilis: non ideo dici debet ſubalternari propriè Philoſophiæ; Tum quia non aſſumitur vt principium concluſio phyſica ad probandam aliquam proprietatem reſultantem ex obiecto Phyloſophiæ affecto aliqua conditione accidentaria; Tum etiam quia ad probandam de ſubiecto eam proprietatem non indiget Theologia ope ſcientiæ Phyſicæ, cum poſſit illam probare per primum principium hoc pacto: omne animal rationale eſt riſibile; Chriſtus eſt animal rationale: ergo Chriſtus eſt riſibilis, quod eſt contra rationem ſcientiæ ſubalternatæ propriè dictæ, quæ omnino indiget ope ſcientiæ ſubalternantis, vt vidimus. Nec ſufficit ad propriam ſubalternationem dependentia ab habitu primorum principiorum, nam hæc dependentia communis eſt ſciedtiæ ſubalternatæ, & ſubalternanti.

Quod dixi de Theologia reſpectu ſcientiæ Phyſicæ, dicendum etiam eſt de eadem reſpectu cuiuſuis alterius ſcientiæ ob eandem rationem. Si autem contingat Theologiam ad deducendam propriam concluſionem indigere omnino concluſione alterius ſcientiæ pro principio, quod fortè nunquam continget, ſentit Arrubal diſp. 2. cap. 10. dicendum eſſe in tali euentu Theologiam, quoad aliquem actum, illi ſcientiæ ſubalternari. Vaſquez diſp. 7. cap. 5. n. 10. abſolutè admittit Theologiam ex parte; id eſt quo ad aliquos diſcurſus ſubalternari Philoſophiæ morali, quod approbat Iacobus Granado tom. 1. diſp. 6. num. 8. Cæterum ſi Theologia non indigeat ſimpliciter, & omnino concluſionibus Philoſophiæ moralis, pro principiis, ad eos diſcurſus, non video quo iure dici poſſit, etiam ex parte, propriè ſubalternari tali ſcientiæ. Si vero ſimpliciter indigeat concluſionibus huius, vel alterius ſcientiæ pro principiis, quod non credo, adhuc contendo non ſubalternari propriè illis ſcientiis ob rationes adductas, impropriam autem ſubalternationem, & latè ſumptam non curo. 22.

Theologia noſtra neque ex parte, ſubalternatur propriè alteri ſcientiæ.

Supereſt videamus an aliæ ſcientiæ ſubalternentur Theologiæ propriè loquendo. Nam Henricus in ſumma art. 7. q. 4. id abſolutè affirmat de omnibus ſcientiis naturalibus. Gillius lib. 6. cap. 8. diſtinctione vtitur, negat enim 23.

Digitized by Google

enim ſcientiis naturalibus ſpeculatiuis propriam ſubalternationem reſpectu Theologiæ, concedit vero practicis peculiarem modum ſubalternationis.

Nulla ſcientia proprie ſubalternatur Theologiæ.

Ego cum Durando, quæſt. 8. Prologi, num. 5. 9. & 10. & aliis Doctoribus ſimpliciter nego ſcientiam vllam ſubalternari Theologiæ proprie loquendo, quia aſſenſus euidens nequit pendere, tanquam à principio, ab aſſenſu ineuidenti: cum ergo concluſiones aliarum ſcientiarum euidentes ſint, nequeunt pendere, tanquam à principiis, à concluſionibus Theologicis, quæ ineuidentes ſunt. Subordinatio autem ratione finium, quam admittit Gillius in ſcientiis practicis naturalibus reſpectu Theologiæ, conſiſtens in eo, quod Theologia, tanquam regina, ordinet operationes, & fines ſcientiarum practicarum ad proprium finem, qui eſt ſupernaturalis beatitudo hominis, hæc inquam ſubordinatio non habet rationem propriæ ſubalternationis.

DISPVTATIO V.

An Theologia ſit Practica, vel ſpeculatiua.

CAPVT I.

Apparatus ad Diſputationem.

1 *Notitia ſpeculatiua tēdit in obiecti veritatem non præſcribendo formaliter modum operandi: notitia vero practica præſcribēdo illum.*

PRÆTERMITTO varias Theologorum ſententias, quæ communiter circumferuntur, circa præſentem difficultatem. Et pono in primis, pro explicatione, notitiam ſpeculatiuam nihil aliud eſſe, quam actum intellectus tendentem in ſolam obiecti veritatem, ſine dictamine, aut regula operandi; notitiam vero practicam eſſe actum etiam intellectus tendentem in obiectum operabile vt operabile, id eſt præſcribendo formaliter modum, & rationem operandi, nam ad notitiam practicam non ſufficit quod ipſa poſſit excitare in voluntate affectum amoris, aut odij, ſpei, aut timoris, gaudij, aut triſtitiæ, circa proprium obiectum, alioqui nulla eſſet cognitio ſpeculatiua, ſed omnis cognitio practica eſſet, cum omnis cognitio poſſit excitare aliquem eiuſmodi affectum: ſed præterea requiritur ad notitiam practicam, quod immediatè reſpiciat operationem præſcribendo illam, vel modum, aut rationem illam exercendi, & oſtendendo quid agendum, vel fugiendum ſit.

2. Hinc *Colligitur* contra Hurtado diſp. 11. de anima ſectione 3. §. 15. non eſſe idem dicere: Demonſtratio in Barbara conſtat ex tribus propoſitionibus vniuerſalibus, ac dicere: demonſtratio in Barbara cōſtituenda eſt ex tribus propoſitionibus vniuerſalibus, quia prior enunciatio non reſpicit obiectum, vt operabile, præſcribendo formaliter modum operandi, ſicut poſterior, & ideo prior eſt ſpeculatiua, & poſterior practica, quia hæc formaliter dirigit operationem, non illa.

Colligitur etiam contra eundem Hurtado diſp. citata, ſect. 4. & contra Molinam 1. p. q. 1. art. 4. diſp. 1. eundem actum reſpectu eiuſdem obiecti non poſſe ſucceſſiuè eſſe practicum, & ſpeculatiuum, etiam diuinitus: nam ſi actus non præſcribit modum operandi, nunquam erit directiuus formaliter operationis, atque adeo nec practicus; ſi verò præſcribit modum operandi ſemper erit practicus, quamtumuis obiectum non ſit operabile ab habente talem actum, vt optimè docuit Gregorius q. 5. Prologi. art. 2. licet reclament communiter Recentiores. 3.

Idem actus reſpectu eiuſdem obiecti nequit ſucceſſiuè eſſe practicus, & ſpeculatiuus etiam diuinitus.

Notitia non deſinit eſſe practica ex eo, quod obiectum non ſit operabile ab habente illam.

4. Ratio eſt, tum quia de ratione cognitionis practicæ ſolum eſt verſari circa obiectum operabile, vt operabile eſt, ad id autem per accidens ſe habet, quod ſit operabile à ſciente, vel ab alio, ſicut enim hoc non variat rationem obiecti, ita nec variabit rationem cognitionis; tum etiam quia cognitio, qua poſt diuinam reuelationem totam ſic efficiendam eſſe iudicarem, eundem modum efficiendi præſcriberet, quo à me, vel ab alio fieret, ſi fieri poſſit, vnde per accidens eſt, quod obiectum à cognoſcente fieri poſſit, vel non poſſit ad rationem practicæ cognitionis, dummodo cognitio ſit ex ſe directiua operis. Ex cognitione actus practici, & ſpeculatiui facilè dignoſci poterit natura habituum, eſt enim ſcientia habitualis ſpeculatiua habitus inclinans in ſolam contemplationem veritatis obiecti, practica vero eſt habitus inclinans in cognitionem ex ſe directiuam praxis, ſeu operationis.

Pono deinde practicum, & ſpeculatiuum, ſi vnumquodque ſumatur ab obiecto adæquato, eſſe differentias eſſentiales, & oppoſitas; ſi verò vnumquodque ſumatur ab obiecto inadæquato, ſeu partiali, non eſſe differentias oppoſitas, ſed conſtituere vnam differentiam eſſentialem cohibentem ſimul rationem practici, & ſpeculatiui. Vnde fit practicum tantum, & ſpeculatiuum tantum non eſſe differentias adæquatè diuidentes habitum, & actum intellectualem, ſed præterea addendam eſſe aliam tertiam differentiam, ſcilicet practicum ſimul & ſpeculatiuum. 5.

Practicum tantum, & ſpeculatiuum tantum non ſunt differentiæ adæquatè diuidentes habitum, & actū intellectualem.

6. Suaderi hæc poſſunt variis exemplis, nam in ſcientiis naturalibus hominum dantur habitus, & actus indiuiſibiles purè practici, & habitus, & actus indiuiſibiles purè ſpeculatiui, quorum differentiæ eſſentiales ita inter ſe opponuntur, vt nequeant vniri in eodem habitu, vel actu. In Angelis etiam, qui plura obiecta vnico indiuiſibili actu cognoſcunt, admitti debet habitus, & actus indiuiſibilis ſimul practicus, & ſpeculatiuus, in quo practicum, & ſpeculatiuum inadæquatè ſumpta conſtituunt vnam differentiam adæquatam. Præterea negari non poteſt habitum luminis gloriæ, & actum viſionis beatificæ eſſe ſimul practicum, & ſpeculatiuum, cum eadem viſio ad ſpeculabilia, & agibilia ſimul terminetur. Idem videre eſt in ſcientia infuſa Chriſti, in qua fuerunt plures habitus, & actus indiuiſibiles ſimul practici, & ſpeculatiui. Hinc patet has tres differentias, purè practicum, & purè ſpeculatiuum, & practicum ſimul, ac ſpeculatiuum conſtituere habitus, & actus eſſen

eſſentialiter diſtinctos: Vtrum autem interdum conſtituere poſſint actus eiuſdem ſpeciei ſtatim dicemus.

Capvt II.

Quo pacto Theologia ſit ſimul Practica & Speculatiua.

7 *Theologia habitualis eſt ſimul practica, & ſpeculatiua.*

SIT *prima concluſio:* Theologia habitualis eſt ſimul practica, & ſpeculatiua ſimpliciter loquendo. Ita communiter Theologi, præcipue S. Thomas 1. part. quæſt. 1. artic. 4. & q. vnica Prologi. art. 3. quæſtiuncula prima. Probatur, quia dantur quidam aſſenſus Theologici purè practici, & alij purè ſpeculatiui, nam aſſenſus huius concluſionis, ergo Chriſtus eſt riſibilis, eſt purè ſpeculatiuus; & aſſenſus huius alterius, ergo Sacramentum Euchariſtiæ inter omnia Sacramenta, eſt maximè colendum, eſt purè practicus: Ergo Theologia habitualis cum inclinet ad hos, & ſimiles actus, erit ſimul practica, & ſpeculatiua ſimpliciter loquendo, vel ſecundum eundem indiuiſibilem habitum, ſi ſit vna ſimplex qualitas, vel ſecundum diuerſos habitus, ſi ſolum ſit vna ordine.

8. *Theologia habitualis eſt ſimul practica, & ſpeculatiua formaliter, non eminenter.*

Secunda concluſio, Theologia habitualis eſt formaliter practica ſimul, & ſpeculatiua, non eminenter proprie loquendo. Prima pars ſtabilitur facilè, nam ſcientia dicitur ſpeculatiua, aut practica formaliter, quia eſt forma afficiens intellectum, & per ſe illum inclinans ad actum ſpeculatiuum, vel practicum; ſed Theologia ſiue per eundem indiuiſibilem habitum, ſiue per diuerſos eſt forma per ſe inclinans intellectum ad actus practicos, & ſpeculatiuos: ergo eſt formaliter practica ſimul, & ſpeculatiua. Secunda pars ſuadetur, quia Theologia non eſt practica, & ſpeculatiua eminenter reſpectu practici, & ſpeculatiui, quod formaliter continet, nam continentia eminentialis pugnat cum formali, in ordine ad eandem omnino formam, ſaltem ſecundum ordinariam legem; neque reſpectu practici, & ſpeculatiui aliarum ſcientiarum, ad id enim oporteret, vt Theologia haberet vim productiuam aliarum ſcientiarum, & rationis practicæ, & ſpeculatiuæ illarum, quam reuera non habet.

9. *In Theologia nullus eſt habitus ſimplex practicus ſimul, & ſpeculatiuus in ordine ad actus adæquate practicos, & adæquate ſpeculatiuos.*

Tertia concluſio, In Theologia nullus eſt habitus ſimplex, qui ſit ſimul practicus, & ſpeculatiuus, per ordinem ad actus adæquate practicos, & adæquatè ſpeculatiuos. Hæc concluſio eſt conſona dictis Molinæ 1. part. quæſt. 1. art. 4. diſput. 2. concl. 4. vbi docet nullum eſſe habitum ſimplicem in Theologia ſimul practicum, & ſpeculatiuum. Oſtenditur, quia, vt rectè tradit ipſe Molina art. 3. diſp. 3. ad finem, & nos confirmabimus in tractatu de Habitibus, ſicut intra eandem ſpeciem multiplicantur numero aſſenſus circa concluſiones materialiter diuerſas, ſic multiplicantur numero habitus, quorum vnuſquiſque verſetur circa ſuam peculiarem concluſionem; ſed in Theologia actus adæquate practici, & actus adæquate ſpeculatiui ſaltem multiplicantur numero, cum verſentur circa concluſiones ſaltem materialiter diuerſas: ergo pariter multiplicabuntur ſaltem numero habitus, atque adeo nullus erit in Theologia habitus ſimplex, qui ſimul ſit practicus, & ſpeculatiuus per ordinem ad actus adæquatè practicos, & adæquatè ſpeculatiuos.

Dices, vnus ſimplex habitus fidei diuinæ eſt ſimul practicus, & ſpeculatiuus per ordinem ad actus fidei adæquatè practicos, & adæquatè ſpeculatiuos, quia omnes eiuſmodi actus ſunt eiuſdem ſpeciei: ergo idem habitus ſimplex Theologiæ erit ſimul practicus, & ſpeculatiuus, ſaltem in ordine ad actus adæquatè practicos, & adæquatè ſpeculatiuos numero tantum diſtinctos, qui verſantur circa concluſiones materialiter tantum diuerſas. 10.

Habitus ſimplex Fidei eſt ſimul practicus, & ſpeculatiuus in ordine ad actus adæquate practicos, & ſpeculatiuos; non vero habitus ſimplex Theologiæ.

Reſpondeo, Habitum ſimplicem fidei eſſe ſimul practicum, & ſpeculatiuum per ordinem ad actus adæquatè practicos, & adæquatè ſpeculatiuos, nō ex eo quod tales actus ſunt eiuſdem ſpeciei, nam etiamſi ſint ſpecie diſtincti, ſufficit idem ſimplex habitus, ſed quia habitus fidei non acquiritur per proprios actus, ſed infunditur à Deo, & ita infunditur talis, ac tantæ perfectionis, quæ ſufficiat ad eliciendos omnes actus fidei, ſiue ſint adæquatè practici, ſiue adæquatè ſpeculatiui, ſiue ſint omnes eiuſdem ſpeciei, iuxta communem ſententiam, ſiue plures ſpecie diſtinguantur, vt nonnulli volunt, nam idem ſimplex habitus infuſus extendi poteſt ad actus etiam ſpecie diuerſos, vt videre eſt in habitu infuſo charitatis, & aliis virtutibus infuſis, & nos explicabimus ſuo loco: at vero idem ſimplex habitus Theologiæ non poteſt eſſe ſimul practicus, & ſpeculatiuus in ordine ad prædictos actus, cum enim Theologia non ſit infuſa, ſed acquiſita, vt dicemus, non poteſt inclinare, niſi ad actus ſimiles iis, per quos producta eſt, vnde conſequens eſt, vt habitus Theologiæ productus per aſſenſum concluſionis adæquatè practicæ non poſſit inclinare, niſi ad ſimiles aſſenſus talis concluſionis, & habitus Theologiæ productus per aſſenſum concluſionis adæquate ſpeculatiuæ non poſſit inclinare, niſi ad ſimiles aſſenſus eiuſdem concluſionis, cum nec aſſenſus vnius concluſionis Theologicæ poſſit producere habitum productiuum aſſenſus alterius concluſionis, etiam materialiter tantum diſtinctæ.

Quarta concluſio, Dantur in Theologia aliqui ſimplices habitus ſimul practici, & ſpeculatiui in ordine ad aliquos actus. 11.

Sunt aliqui ſimplices habitus Theologiæ ſimul practici, & ſpeculatiui in ordine ad aliquos actus.

Suadetur, quia valde probabile iudico quod docet Salas tom. 1. in 1. 2. tract. 1. diſp. 1. ſect. 2. num. 21. nempe eundem actum poſſe eſſe ſimul practicum, & ſpeculatiuum, quia poteſt quis verſari vnico actu circa propoſitionem de extremo diſiuncto, vel copulato, ex parte ſubiecti, aut ex parte prædicati, vt affirmando Petrum, & Paulum, ſeu Petrum, vel Paulum eſſe Philoſophum & Medicum, aut Petrum eſſe Philoſophum, & Medicum, ſeu eſſe Philoſophum, vel Medicum, quod etiam docet, & confirmat Hurtado diſp. 7. de anima, ſect. 2. §. 15. & 16. ergo ſimiliter vnico actu poterit quis verſari circa propoſitionem Theologicam de prædicato copulato, partim ſpeculatiua, & partim practico, ſub eadem ratione formali, qui actus erit ſimul practicus, & ſpeculatiuus

Digitized by Google

culatiuus, & conſequenter producet habitum ſimplicem Theologicum ſimul ſpeculatiuum, & practicum. Illuſtro rem exemplo : Sacramentum continens corpus,& ſanguinem Chriſti eſt inter omnia ſacramenta maximum, & maximè colendum; ſed Euchariſtia eſt Sacramentum continens corpus, & ſanguinem Chriſti : ergo Euchariſtia eſt inter omnia Sacramenta maximum, & maximè colendum. Hic diſcurſus eſt verè Theologicus, vt conſtat, & concluſionis aſſenſus eſt verè practicus, & ſpeculatiuus, cum concluſio ſit de prædicato complexo, partim ſpeculatiuo, & partim practico : ergo habitus Theologicus per illum productus erit ſimiliter practicus ſimul, & ſpeculatiuus.

12. Hinc colliget aliquis dari poſſe actum fidei ſimili modo practicum ſimul, & ſpeculatiuum, atque adeo tres illas differentias, quarum ſupra memini num. 6. nempe purè practicum, & purè ſpeculatiuum, & practicum ſimul, ac ſpeculatiuum poſſe interdum conſtituere actus fidei eiuſdem ſpeciei. Ego facile concedam primum quod infertur; non vero ſecundum, ſi actus fidei diſtinguantur ſpecie pro diſtinctione ſpecifica obiectorum materialium, ſecus autem, ſi ſint eiuſdem infimæ ſpeciei. Hanc tamen controuerſiam hic definire non libet.

Datur actus Fidei ſimul practicus, & ſpeculatiuus.

13. Super eſt breue *Dubium* an Theologia ſit magis ſpeculatiua, quam practica, vel magis practica, quam ſpeculatiua, vel certè æquè ſpeculatiua, ac practica. Reſpondeo cum D. Thoma 1. parte, quæſt. 1. art. 4. Theologiam eſſe magis ſpeculatiuam, quam practicam, quia ſcientia in hac parte ex præcipuo ſubiecto, ad quod cætera attributionem habent, metienda eſt. Vnde ſi ſubiectum præcipuum ſimpliciter fuerit ſpeculabile, & tractetur modo ſpeculabili, ſcientia erit magis ſpeculatiua, quam practica, licet aliæ partes ſubiecti practicè tractentur; & ſi præcipuum ſubiectum fuerit ſimpliciter operabile, & modo operabili tractetur, ſcientia erit potius practica, quam ſpeculatiua, licet aliæ partes ſubiecti ſpeculatiuè tractentur. Cum igitur præcipuum Theologiæ ſubiectum, nempe Deus, ſit ſimpliciter ſpeculabile, & modo ſpeculabili potiſſimum tractetur, Theologia erit magis ſpeculatiua, quam practica, quamuis quoad totam ſuam latitudinem plura ſubiecta magis practice tractet, quam ſpeculatiue.

Theologia eſt magis ſpeculatiua, quam practica.

DISPVTATIO VI.

De vnitate, & diſtinctione Theologiæ.

CAPVT I.

An Theologia noſtra ſit vna ſimplex qualitas, vel vna ordine tantum.

1. ALIQVI Docti recentiores, vt Vaſquez, diſp. 7. Peſantius. art. 3. diſp. 1. & Gillius, lib. 1. tract. 6. cap. 1. docent Theologiam noſtram eſſe vnam ſpecie ſcientiam in modo inferendi concluſiones circa omnia obiecta Theologica, & non eſſe multiplicem, ſicut ſcientiæ Mathematicæ multæ ſunt, ſiue nomen ſcientiæ propriè ſumatur, ſiue impropriè, ſiue dicatur vna vnitate ſimplicis habitus, vel aggregatione ordinata plurium habituum, abſtrahunt enim ab hac quæſtione. Alii, quos ſequitur Arrubal diſp. 3. ſentiunt Theologiam noſtram ita eſſe vnam ſcientiam, vt ſit vna ſimplex qualitas cum ſola intenſione graduum, ſine vlla extenſione partium entitatiuarum, vel modalium circa diuerſas concluſiones.

Pro explicatione præſentis difficultatis moneo rationem formalem aſſenſus concluſionis Theologicæ, ſicut cuiuſuis alterius concluſionis, eſſe præmiſſas, non formales, ſed obiectiuas cum debito ordine, hoc eſt non eſſe aſſenſus ipſos præmiſſarum, ſeu principiorum, ſed obiecta talium aſſenſuum coordinata. Itaque ſi concluſio Theologica deducatur ex duplici principio immediatè reuelato, ratio formalis aſſenſus talis concluſionis erit veritas materialis obiectiua principiorum, vt reuelata, ſeu vt innixa diuinæ auctoritati, ita tamen, vt diuina auctoritas non ſit ratio formalis, etiam partialis aſſentiendi concluſioni, ſed ſolum indirectè inuoluatur in ratione formali, & ſolum mediatè, & indirectè attingatur per aſſenſum concluſionis. Si vero concluſio Theologica deducatur ex vno principio immediatè reuelato, & alio naturaliter euidenti, ratio formalis aſſenſus talis concluſionis coaleſcet ex veritate materiali obiectiua principii reuelati inuoluentis reſpectum ad diuinam auctoritatem, qua nititur, & ex veritate intrinſeca principii euidentis. 2.

Ratio formalis aſſenſus concluſionis Theologicæ ſunt principia obiectiua inter ſe coordinata.

Hoc poſito, *Dico Primo.* Theologia noſtra non eſt vna vnitate ſimplicis qualitatis, & habitus, ſed vnitate ordinis, atque adeo eſt collectio plurium ſimplicium qualitatum, & habituum habentium connexionem per reſpectum ad obiectum adæquatum Theologiæ, ad cuius plenam cognitionem pro captu viatorum ordinantur. Ita colligitur ex Molina art.3 diſp.3.ad finē,& expreſsè aſſeritur à Granado, diſp. 8. de natura Theologiæ, num.10. Ratio eſt, quia actus, qui verſantur circa vnam materiam, non habent vim tribuendi facilitatem circa materiam diuerſam, cum ſolum inclinent in obiectum proprium : ergo actus Theologici verſantes circam vnam materiam, ſolum producunt habitum circa illam, & non circa aliam. Ergo actus Theologici verſantes circa diuerſas materias generabunt habitus Theologicos diſtinctos, atque adeo noſtra Theologia non erit vna ſimplex qualitas, & habitus, qui extendatur ad omnem materiam Theologicam, ſed erit collectio plurium ſimplicium qualitatum, & habituum. Quod verum exiſtimo, etiamſi actus Theologici variantes circa diuerſas materias, verſentur circa illas ſub eadem ratione formali, nam vel ratio formalis non habet difficultatem, niſi quatenus coniungitur materiæ, vel certe ſi aliquam ſecundum ſe habeat, illa ſuperata, adhuc ſuperſunt vincendæ aliæ difficultates circa materiam, quæ vinci nequeunt, niſi frequentatione actuum tendentium in illam, & producentium habitum circa illam. 3.

Theologia noſtra ſolum eſt vna vnitate ordinis plurimum habituum.

Dico

Digitized by Google

Theologia noſtra habitualis eſt collectio tot ſimplicium qualitatum, quot ſunt concluſiones etiam materialiter diſtinctæ.

4. *Dico ſecundò.* Theologia noſtra habitualis eſt collectio tot ſimplicitum qualitatum, & habituum, quot ſunt concluſiones Theologicæ diuerſæ, etiam ſi prædictæ concluſiones non differant ſecundum ſpeciem, ſed materialiter tantum; & ſecundum numerum. Hanc concluſionem valde probabilem iudicat Molina citatus pro prima concluſione, & defendit Granado diſp. citata num. 8. & probat ſufficienter argumentum, quo à nobis ſtabilita eſt prima concluſio.

Capvt II.

Quo pacto differant Habitus & Actus Theologici.

Habitus, & actus Theologici verſantes circa concluſiones deductas ex vno principio Fidei, & altero naturali diſtinguũtur inter ſe ſpecie ſaltem pro varietate ſpecifica principiorum naturalium.

5. Dico primò: Habitus, & actus Theologici qui verſantur circa concluſiones deductas ex vno principio fidei, & altero naturali euidenti diſtinguntur ſpecie inter ſe, ſaltem pro varietate ſpecifica principiorum naturalium, quæ coniunguntur cum principio fidei. Approbat concluſionem Granado diſp. citata nu. 7. ſed cum limitatione iſta: dum modo principia naturalia diuerſa, quæ coniunguntur principio fidei, non ſint ſubordinata, nam ſi ſubordinata ſint, ſentit concluſiones ex illis deductas eſſe eiuſdem ſpeciei. Cæterum limitatio non placet, exiſtimo enim concluſiones deductas ex principiis naturalibus ſpecie diuerſis, ſimul cum principio fidei, eſſe ſpecie diuerſas, & conſequenter aſſenſus illarum, & habitus, ſiue principia naturalia ſint inter ſe ſubordinata, & tandem reducantur ad vnum principium, ſiue non ſint ſubordinata.

6. Probatur igitur concluſio, quia quoties diuerſa paria principiorum, ex quibus deducuntur variæ concluſiones, ſunt omnino, vel ex parte eſſentialiter diſtincta, toties aſſenſus, & habitus talium concluſionum ſunt ſpecie diſtincti: ſed quando in Theologia principia naturalia coniungũtur cum principiis fidei ad inferendas varias concluſiones Theologicas, reſultant diuerſa paria principiorum ſaltem ex parte eſſentialiter diſtincta: ergo tunc aſſenſus, & habitus earum concluſionum erunt ſpecie diſtincti. Maior ſuadetur quia ratio formalis ſpecificans, & diſtinguens actus, & habitus concluſionum eſt par principiorum, ex quo vnaquæque concluſio deducitur; vnde ſi paria principiorum, ex quibus diuerſæ concluſiones inferuntur ſint eſſentialiter diſtincta, aſſenſus, & habitus concluſionum habebunt rationes formales eſſentialiter diſtinctas, & ita ſpecies diſtinguentur. Minor conſtat quia coniunctum ex principio fidei, & ex principio naturali euidenti ſaltem ſecundum vnam partem eſſentialiter differt ab alio coniuncto ex principio fidei, & principio naturali euidenti ſpecie diſtincto à principio illo naturali prioris coniuncti, imo prius coniunctum ſimpliciter dici poteſt ſpecie differre à poſteriori, quia vt duo compoſita ſimpliciter poſſint dici ſpecie diſtincta, non oportet, vt ſecundum omnes partes eſſentialiter differant, ſed ſufficit, vt habeant vnam partem eſſentialiter diſtinctam.

Vt duo compoſita ſimpliciter ſpecie differant, ſufficit diſtinguantur eſſentialiter ſecundum vnã partem.

Vnde optime infertur aſſenſus, & habitus prædictarum concluſionum Theologicarum eſſe ſpecie diſtinctos, cum nitantur coniunctis principiorum ſpecie diſtinctis.

Oppones inde non rectè inferri diſtinctionem ſpecificam talium aſſenſuum, & conſequenter Habituum; quia illi aſſenſus poriſſimum nituntur principio fidei diuinæ, & ab eo ſolo ſpeciem ſumunt, cumque principia fidei diuinæ, quibus nituntur omnes eiuſmodi aſſenſus, ſint eiuſdem infimæ ſpeciei, conſequens eſt, vt prædicti aſſenſus Theologici non differant eſſentialiter. 7

Aſſenſus concluſionum Theologicarum ab vtroque principio ſpeciem, & diſtinctionem ſumũt æqualiter.

Sed contrà, quia licet admittamus omnia principia fidei, vt innixa auctoritati diuinæ eſſe eiuſdẽ ſpeciei, falſum eſt illos aſſenſus potiſſimũ niti principio fidei, & ab eo ſolum ſpeciem ſumere, nam æquè nituntur vtroque principio, & ab vtroque vnitatem, ſpeciem, & diſtinctionem æqualiter participant, vnumquodque enim principium partialiter conſtituit vnam integram rationem aſſentiendi concluſioni, nec magis, vel minus concurrit ad eam conſtitutionem vnum principium, quam aliud.

Vnde falſum eſt quod ait Gonçales 1. part. diſp. 3. num. 54. principium ſcilicet naturale concurrere tantum vt conditionem applicantem concluſioni veritatem principij reuelati, & totam veritatem concluſionis illius in principio reuelato contineri, nam veritas concluſionis omnino pendet ab vtroque principio. Nec minus falſum eſt quod addit dici poſſe, nempe naturale principium concurrere quidem partialiter, vt rationem formalem aſſentiendi, ſed non concurrere præciſe, vt naturale eſt, ſed vt eleuatum à principio fide credito, cum quo coniungitur, & ideo concluſionem deductam ſemper eſſe eiuſdem ſpeciei, quantumuis ſpeciei varientur principia naturalia. Nam hic non poteſt interuenire eleuatio ratione potentiæ obedientialis: Principiũ enim naturale non aliter concurrit ad aſſenſum Theologicum, niſi quatenus afficit aliquam veritatem naturalem; cum qua concluſio Theologica connexionem habet; ad hunc autem concurſum inutilis, & ſuperuacanea eſt eleuatio. 8.

Tota veritas concluſionis non cõtinetur in ſolo principio reuelato, & principiũ naturale non concurrit vt eleuatum.

Habitus, & aſſenſus concluſionũ pendentium ab vno principio ſupernaturali, & altero naturali ſpecie differunt ab habitibus, & aſſenſibus concluſionum pendentium ab vtroque principio ſupernaturali.

Dico ſecundò. Habitus, & actus Theologiæ qui verſantur circa concluſiones deductas ex vno principio fidei, & altero naturali euidenti, diſtinguntur eſſentialiter ab habitibus qui verſantur circa concluſiones deductas ex vtroque principio fidei. Ita Granado citatus num. 4. & ſatis probabile iudicat Molina ad finem diſputationis tertiæ citatæ, & conſtat ex probatione ſuperioris concluſionis, nam hæc paria principiorum ſunt inter ſe eſſentialiter diſtincta. .9

Habitus, & aſſenſus concluſionũ pendentium ex principio nixo auctoritate humana Eccleſiæ ſpecie differunt ab habitibus & aſſenſibus concluſionum pendentium ex principio fidei diuinæ.

Dico tertiò. Habitus, & aſſenſus Theologicarum concluſionum, quæ deducuntur ex vtroque, vel altero principio quatenus nixo præciſe auctoritate humana Eccleſiæ vt infallibiliter directæ à Spiritu ſancto, ſunt eſſentialiter diſtincti ab habitibus, & aſſenſibus concluſionum, quæ deducuntur ex vtroque, vel altero principio nixo auctoritate diuina. Hoc dictum eodem fundamento ſtabilitur quo dicta ſuperiora, habent enim eiuſmodi habitus, & actus rationes formales eſſentialiter diſtinctas, nẽpe principia nixa auctoritatibus eſſẽtialiter diuerſis. 10.

Hic

Digitized by Google

11. *Aſſenſus concluſionis non eſt proprie Theologicus ſi principia concluſionis, nitantur præciſe auctoritate humana Eccleſiæ.*

Hic nota habitum, & aſſenſum concluſionis deductæ ex vtroque, vel altero principio quatenus nixo præciſè auctoritate humana Eccleſiæ, etiam vt infallibiliter directæ à Spiritu Sancto non eſſe propriè, & in rigore Theologicum, quamuis concluſio ſit de materia Theologica, & ideo ad Theologiam reuocari debeat, nam principium Theologiæ viatorum non eſt proprie tale, niſi quatenus nixum auctoritate diuina. Verum eſt non oportere ad diſcurſum proprie Theologicum, vt illud principium credatur reuelatum, ſeu nixum auctoritate Dei propter ipſam auctoritatem Dei, vero actu fidei diuinæ, ſed ſatis eſſe, vt principium tale eſſe credatur fide humana infallibili propter auctoritatem humanam Eccleſiæ, vt infallibiliter directæ à Spiritu Sancto, vt monui ſupra diſp. 3. cap. 2. num. 10.

12. *Habitus, & aſſenſus concluſionum pendentium ex vtroque principio fidei differunt inter ſe ſpecie, pro diſtinctione ſpecifica materialium concluſionum*

Dico quartò. Habitus Thoologiæ, qui verſantur circa concluſiones deductas ex vtroque principio de fide, differunt inter ſe ſpecie, ſi concluſiones ſint materialiter ſpecie diſtinctæ, & idem dici debet de aſſenſibus talium concluſionum inter ſe collatis. Hæc concluſio eſt contra Granado diſp. 8. citata num. 2. Molinam art. 3. diſp. 3. ad finem, & contra communiorem ſententiam. Videtur tamen eſſe Gabrielis quæſt. 8. Prologi. Ochami. quæſt. 3. principali in quæſt. 1. annexa, Gregorij, quæſt. 3. art. 3. Baſſoli quæſt. 6. art. 3. §. de Vnitate, quatenus admittunt tot habitus Theologicos ſpecie diſtinctos, quot ſunt concluſiones ſpecie diſtinctæ. Citari etiam poteſt Durandus. quæſt. 4. Prologi, dicens in fine quæſtionis, vnitatem reuelabilis nullo modo ſufficere ad vnitatem Theologiæ.

13. Probatur, quia quando concluſiones Theologicæ ſunt materialiter ſpecie diſtinctæ, etiam principia obiectiua reuelata, ex quibus deducuntur, ſunt ſpecie diſtincta: ergo aſſenſus earum concluſionum inter ſe, & pariter habitus per illas producti inter ſe erunt ſpecie diſtincti. Conſequentia patet, quia ratio formalis aſſentiendi concluſionibus ſunt principia objectiua. Antecedens ſuadetur quia quamuis dubitari poſſit, vtrum ea principia obiectiua, quatenus extrinſece informantur per auctoritatem diuinam, & eo pacto terminant, & ſpecificant actus fidei ſint ſpecie diſtincta, ſicut idem de actibus dubitari poteſt, vt videre eſt apud Hurtado diſp. 5. de anima, ſect. 5. §. 32. & § 37. & apud Loream 2.2. ſectione 1. diſp. 1. num. 5. & 12. & apud alios, qui varie defendunt actus fidei eſſe ſpecie diſtinctos, ſi habeant obiecta materialia ſpecie diſtincta: tamen dubitari non poteſt prædicta principia obiectiua eſſe ſecundum ſe ſpecie diſtincta ſaltem materialiter: hoc autem ſatis eſt, vt aſſenſus concluſionum, quæ ex illis deducuntur ſint inter ſe ſpecie diſtincti, quia hi aſſenſus feruntur in concluſiones, non propter auctoritatem diuinam, tanquam propter rationem formalem, ſic enim eſſent actus fidei, non Theologiæ, ſed feruntur in concluſiones propter veritatem ipſam materialem principiorum ſpecie diſtinctam, nixam tamen auctoritate; ſeu veracitate diuina, ita vt auctoritas diuina proxime, & directe non attingatur, ſed ſolum remotè, & indirectè, & ita ipſa non ſit ratio formalis aſſentiendi concluſioni, ſed ſola veritas materialis principiorum cum reſpectu ad auctoritatem diuinam.

DISPVTATIO VII.

De Supernaturalitate Theologiæ.

CAPVT I.

An Theologia noſtra ſit ſupernaturalis quoad ſubſtantiam.

THEOLOGIAM noſtram eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, non tamen per ſe infuſam, ſed acquiſitam ſentiunt Heruæus quodlib. 5. quæſt. 17. & 15. Molina 1. part. quæſt. 1. art 2. diſp. 1. §. diximus, & diſp. 2. ad 4. Fonſeca 6. Met. cap. 1. quæſt. 6. ſect. 8. Gillus lib. 1. tract. 4. cap. 12. Turrianus 2.2. diſp. 46. dub. 10. & Faſolus 1. part. quæſt. 1. art. 2. dub. 13. 1. *Qui ſentiant Theologiam noſtram eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam.*

Alij verò Theologi non inferioris notæ apertè docent noſtram Theologiam eſſe quoad ſuſtantiam naturalem, & adquiſitam, vt Suar. diſp. 3. de fide, ſect. 11. num. 8. & diſp. 6. ſect. 4. num. 10. Vaſquez 1. part. diſp. 4. cap. 8. num. 23. Peſantius quæſt. 1. art. 7. diſp. 2. Lorea. 2. 2. ſect. 1. diſp. 5. num. 9. Coninck. diſputatio 4 de fide, dub. 6. num 118. Atrubal. 1. part. diſp. 5. cap. 4. & 6. & Granado de natura Theologiæ diſp. 5. vbi aſſerit diſcurſum Theologicum illatum ex vno principio naturali, & altero ſupernaturali eſſe naturalem in entitate, diſcurſum vero illatum ex vtroque principio ſupernaturali poſſe eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, ſi Deus præbeat auxilium ſupernaturale, de facto tamen naturalem eſſe. Fortaſſe pro hac ſecunda ſententia citari etiam poſſunt Theologi, qui cenſent habitum Theologiæ eſſe adquiſitum, etiamſi expreſſe non dicant eſſe naturalem, hi ſunt D. Thomas in Prologo ſententiarum, art. 3. quæſt. 2. Trigoſus 1. part. quæſt. 1. art. 1. dub. 3. probatione 4. & alij. 2. *Qui ſentiant eſſe naturalem.*

Hæc ſecunda ſententia mihi magis arridet, licet non probetur quiuis modus illam defendendi, ideo libet eam aliquibus concluſionibus explicare.

Prima concluſio ſit: Omnis noſtra Theologia eſt naturalis quoad ſubſtantiam. Oſtenditur quia omnis aſſenſus proprius noſtræ Theologiæ naturalis eſt in entitate, ergo & omnis habitus eius, atque adeo omnis noſtra Theologia erit naturalis quoad ſubſtantiam. Conſequentia nota eſt ex proportione, quam habere debent habitus cum actibus, per quos producuntur. Antecedens ſuadetur, quia in primis, ſi ſermo ſit de aſſenſu concluſionis deductæ ex vno principio ſupernaturali & altero naturali euidenti, talis aſſenſus non poteſt non eſſe naturalis: quia concluſio, iuxta receptum axioma, ſequitur debiliorem partem antecedentis in vniuerſalitate, & particularitate propoſitionum, in affirmatione, & negatione, in 3. *Omnis noſtra Theologia eſt naturalis quoad ſubſtantiam.* *Aſſenſus concluſionis deducta ex vno principio ſupernaturali, & altero naturali euidenti, eſt naturalis.* *Concluſio ſequitur debiliorem partem.*

Digitized by Google

neceſſitate, & contingentia, in certitudine, & euidentia; imo & in veritate, & falſitate quod difficilius eſt, nam, licet interdum ex præmiſſis falſis videatur deduci concluſio vera, ſolum deducitur ex vi materiæ, non ex vi formæ; nomine enim formæ, propriè loquendo, non debet intelligi quælibet coordinatio extremorum, ſed coordinatio talium extremorum, quæ poſſint affirmari de medio, & de ſe inuicem, vel negari de medio, & de ſe inuicem, quod non cernitur cum concluſio vera ex falſis deducitur, vt erit conſideranti perſpicuum: ergo cum in iis omnibus concluſio ſequatur debiliorem partem antecedentis, conſequens etiam eſt, vt pariter ſequatur debiliorem partem in naturalitate, & ſupernaturalitate, atque adeo vt ſit naturalis, quotieſcumque altera ex præmiſſis naturalis eſt.

4\. Hæc conſequentia, licet ſit contra Molinam 1. part. quæſt. 1. art. 2. diſp. 1. §. diximus hactenus, & contra Gillium lib. 1. tract. 4. cap. 12. num. 9. aſſeritur tamen à Vaſquez 1. part. diſp. 4. cap. 8. num. 23. Soatio diſp. 3. de fide ſect. 11. num. 8. & à Conimbricenſibus, in caput ſecundum libri primi Topicorum quęſtione vnica art. 2. Et confirmari poteſt *primò*, quia quando concluſio deducitur ex vna ſupernaturali, & ex altera naturali probabili tantum, vel falſa, non poteſt eſſe ſupernaturalis, cum talis concluſio debeat eſſe probabilis tantum, vel falſa, & nihil ſupernaturale poſſit eſſe falſum, aut falſitati ſubjectum: ergo pariter quando concluſio deducitur ex vna præmiſſa ſupernaturali, & altera naturali euidenti non erit ſupernaturalis.

5\. *Concluſio deducta ex præmiſſa naturali euidenti, & ex præmiſſa de fide eſt minus certa, quam præmiſſa naturalis.*

Secundò quia concluſio deducta ex altera præmiſſa naturali euidenti, & ex altera de fide, eſt minus certa, quam naturalis præmiſſa, præmiſſæ enim ſemper ſunt certiores concluſione, vel quia propriùs in ſe cognoſcuntur, vel quia à paucioribus pendent: ergo talis concluſio non poteſt eſſe ſupernaturalis, quia haberet certitudinem ſupernaturalem, atque adeo certior eſſet naturali præmiſſa, quod eſt impoſſibile, cum enim vnio extremorum inter ſe in concluſione pendeat ab vnione eorumdem cum medio in præmiſſis, & illa fiat virtute huius, non poteſt illa vnio eſſe hac vnione firmior.

6\. *Concluſio deducta ex vna præmiſſa ſupernaturali euidenti non habet obiectum formale ſupernaturale.*

Tertiò, Quia concluſio deducta ex vna præmiſſa ſupernaturali, & altera naturali euidenti non habet objectum formale, ſeu motiuum ſupernaturale: ergo non erit ſupernaturalis. Antecedens ſtabilitur, quia coniunctum illud ex medio fidei, & ex medio ſcientiæ naturale eſt, licet enim præmiſſa de fide ſupernaturalis ſit, modificatur tamen ab altera præmiſſa naturali, & à bonitate naturali conſequentiæ, & trahitur ad ordinem huius, nam ego non video, cur quando concluſio deducitur ex vna præmiſſa euidenti, & altera tantum probabili, præmiſſa euidens ita modificetur à probabili, vt ex vtraque conſtituatur vnum medium, ſeu motiuum formale non euidens, ſed probabile tantum; & quando concluſio deducitur ex vna præmiſſa ſupernaturali, & altera naturali, non poſſit illa ab hac ita modificari, vt ex vtraque conſtituatur vnum medium, ſeu motiuum formale aſſentiendi concluſioni, non ſupernaturale, ſed naturale. Confirmatur amplius, quia ſi ex præmiſſa ſupernaturali, & altera naturali euidenti conſtitueretur vnum medium, ſeu motiuum formale ſupernaturale, pariter ex præmiſſa ſupernaturali, & altera naturali probabili tantum conſtitueretur medium, ſeu motiuum formale ſupernaturale; at non concedunt aduerſarij hoc motiuum eſſe ſupernaturale, cum doceant concluſionem inde deductam eſſe naturalem: ergo non eſt cur concedant illud aliud motiuum eſſe ſupernaturale.

Deinde ſi ſermo ſit de aſſenſu concluſionis deductæ ex vtroque principio ſupernaturali, adhuc contendo talem aſſenſum eſſe in entitate naturalem. Primò quia in diſcurſu Theologico integra ratio formalis, ſeu motiuum aſſentiẽdi concluſioni eſt veritas objectiua pręmiſſarum cum debito ordine ſyllogiſtico, & concluſionis cum præmiſſis neceſſaria connexio, quam vocamus bonitatem conſequentiæ; ſed bonitas iſta conſequentiæ naturalis eſt: ergo quamuis ambæ præmiſſæ objectiuæ ſupernaturales ſint, ex illa, & iis coaleſcet vna ratio formalis naturalis aſſentiendi concluſioni, atque adeo aſſenſus talis concluſionis Theologicæ erit quoad ſubſtantiam naturalis. Major conſtat, nam in diſcurſu Theologico, ſicut in quouis alio, ideo præbemus aſſenſum concluſioni, quia videmus illam rectè ſequi ex præmiſſis, quas veras eſſe nouimus: vnde non minus connexio neceſſaria concluſionis cum præmiſſis, quam veritas ipſa præmiſſarum eſt cauſa formalis objectiua aſſenſus concluſionis, vt rectè docet Coninck diſp. 9. de fide dub. 7. num. 94. & 95. Minor oſtenditur, quia bonitas conſequentiæ naturali lumine euidenter cognoſcitur, vt fatentur omnes, quod ſignum eſt naturalem eſſe. Conſequentia probatur, nam quando vna præmiſſa eſt naturalis, hæc trahit ad ſuum ordinem naturalem, alteram præmiſſam ſupernaturalem, & cum ea conſtituit vnam rationem formalem naturalem aſſentiendi concluſioni, vt ſupra vidimus: ergo ſimiliter quando ambæ præmiſſæ ſunt ſupernaturales, bonitas naturalis conſequentiæ trahit illas ad ſuum naturalem ordinem, media modificatione, & conſtituit cum illis vnam rationalem formalem aſſentiendi naturalem, vnde etiam in hoc euentu aſſenſus concluſionis erit naturalis, & locum habebit illud axioma, Concluſio ſequitur debiliorem partem ſuæ cauſæ, cum etiam bonitas conſequentiæ ſit cauſa objectiua formalis aſſenſus eius.

7\. *Aſſenſus concluſionis deducta ex vtroque principio ſupernaturali eſt naturalis in entitate.*

8\. *Bonitas conſequentiæ naturaliter cognoſcitur.*

Nec refert quod fieri poſſit, vt bonitas conſequentiæ interdum cognoſcatur ſolo actu ſupernaturali fidei, vt ſi Deus reuelet ipſam conſequentiæ bonitatem, aliàs ſecundum ſe minus notam: non, inquam, refert, quia licet id admittatur, bonitas conſequentiæ non deſinit eſſe naturalis ſecundum ſe, nec ſpecificat partialiter aſſenſum concluſionis, vt nixa autoritate diuina, nec vt cognita per actum fidei ſupernaturalem, ſed ſecundum ſe ſolum requirit, vt conditionem, certo cognoſci; quod verò cognoſcatur actu ſupernaturali, vel naturali per accidens eſt, vt patebit conſideranti. 9.

Bonitas conſequentiæ naturalis eſt, licet ſupernaturaliter cognoſcatur.

Secundò quia quando vltima ratio aſſentiendi

tiendi naturalis eſt, etiam ſi interueniat aliquod objectum ſupernaturale, aſſenſus eſt naturalis in entitate; ſed in omni diſcurſu etiam Theologico conſtante ex vtroque principio ſupernaturali, vltima ratio aſſentiendi concluſioni eſt naturalis: ergo aſſenſus talis concluſionis naturalis erit in entitate. Maior ex eo fit perſpicua, quia quamuis homines, & Angeli conſtituti eſſent in pura natura, adhuc poſſet Deus cum illis loqui, ita vt ipſi cognoſcerent euidenter ex aliquo effectu naturali in ipſis producto, Deum cum eis loqui, id enim ſpectat ad perfectionem humanæ, & Angelicæ reipublicæ in quocunque ſtatu conſtitutæ: ergo & nunc in præſenti ſtatu poteſt Deus reuelando aliquod myſterium ſupernaturale, manifeſtare nobis euidenter ſe loqui nobiſcum, producto dumtaxat in nobis aliquo effectu naturali, quo Deus atteſtans nobis innoteſcat euidentia naturali.

11. Hoc poſito, qui aſſentiretur tali myſterio ſupernaturali propter Dei teſtimonium vt euidenter cognitum euidentia naturali, ita vt ea euidentia ingrederetur rationem objecti formalis, eliceret aſſenſum naturalem, non ob aliam cauſam niſi quia vltima ratio aſſentiendi naturalis eſſet, licet interueniret ſupernaturale Dei teſtimonium. Minor conſtat quia in prædicto diſcurſu Theologico vltima ratio aſſentiendi concluſioni non eſt veritas objectiua antecedentis, ſed bonitas conſequentiæ, ſeu neceſſaria connexio conſequentis cum antecedenti, quæ naturalis eſt, quippe quæ euidentia naturali cognoſcitur.

12. *Theologia noſtra nequit eſſe ſupernaturalis quoad ſubſtantiam.*

Secunda concluſio: Theologia noſtra non poteſt eſſe ſupernaturalis quo ad ſubſtantiam. Eſt directè contra Granado diſp. 5. de natura Theologiæ ſect. 3. colligitur apertè ex dictis pro prima concluſione, nam nullus aſſenſus per ſe fundatus in diſcurſu, tanquam in propria ratione aſſentiendi, poteſt eſſe ſupernaturalis in entitate, vt infertur ex dictis; ſed omnis aſſenſus Theologicus per ſe fundatur in diſcurſu, tanquam in ratione formali aſſentiendi, ratio enim formalis aſſentiendi concluſioni Theologicæ non ſolum ſunt præmiſſæ, ſed etiam bonitas conſequentiæ: ergo nullus aſſenſus Theologicus poteſt eſſe in entitate ſupernaturalis. Confirmatur quia ex natura diſcurſus prouenit, vt poſitis aſſenſibus præmiſſarum de fide, & aſſenſu bonitatis conſequentiæ, non egeat intellectus alia eleuatione Dei, vel auxilio gratiæ ad aſſentiendum concluſioni Theologicæ, ſed ex ſe non minus naturaliter illi aſſentiatur quam cuilibet alteri concluſioni naturali: ergo ſignum eſt aſſenſum Theologicum non poſſe eſſe ſupernaturalem in ſubſtantia. Antecedens ſuadetur quia intellectus in aſſenſu diſcurſiuo nullam aliam habet difficultatem, quam ignorationem principiorum, & bonitatis conſequentiæ, iis enim cognitis neceſſario determinatur ad aſſenſum concluſionis; ſed difficultas, quam intellectus habet circa principia reuelata vincitur per eleuationem diuini luminis, bonitas vero conſequentiæ naturali lumine euidenter cognoſcitur: ergo his poſitis ex natura diſcurſus, abſque nouo auxilio gratiæ, elicit intellectus, ſola vi naturali, aſſenſum Theologicum, & ſanè ſine fundamento fingeretur conferri huiuſmodi auxilium ad eliciendum talem aſſenſum, cum neceſſarius non ſit ad ſalutem.

Poſitis aſſenſibus præmiſſarum de fide, & aſſenſu bonitatis conſequentiæ, non requiritur auxiliũ gratiæ ad aſſentiendum concluſioni.

Tertia concluſio: Theologia noſtra habitualis non eſt per ſe infuſa, ſed adquiſita. Ita S. Thomas loco citato, initio capitis & 1. 2. quæſt. 51. art. 4. Probatur quia habitus per ſe infuſi requiruntur non ad melius, & facilius operandum, ſed ad complendam potentiam, vt poſſit actum elicere; at Theologia habitualis non requiritur ad complendam potentiam, ſed datur ad tribuendam illi facilitatem, intellectus enim poſitis aſſenſibus principiorum, & iudicio de bonitate conſequentiæ habet vim completam ad eliciendum Theologicum aſſenſum: ergo Theologia habitualis non eſt per ſe infuſa, ſed adquiſita. Vnde etiam infertur Theologiam habitualem non eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, ſed naturalem. Quod enim aliqui doctores docent Theologiam noſtram eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, & nihilominus eſſe adquiſitam, non videtur conſequenter dictum, nec videtur reddi ſufficiens ratio, cur omnes alij habitus ſupernaturales quoad ſubſtantiam per ſe infundantur, & ſola Theologia habitualis generetur per proprios actus. Scio quoſdam Theologos hanc reddere, quia nimirum aſſenſus Theologici ſine habitu Theologiæ ſupponunt in intellectu ſufficiens principium inhærens, nempe alteram, vel vtramque præmiſſam ſupernaturalem; actus vero aliorum habituum ſupernaturalium non ſupponunt in ipſa potentia principium inhærens diſtinctum ab habitu. 13.

Theologia noſtra habitualis non eſt per ſe infuſa, ſed acquiſita.

14. *Aſſenſus præmiſſarum non ſunt cauſa phyſica aſſenſus concluſionis.*

Sed non ſatisfaciunt, nam ſi aſſenſus Theologicus eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, falſo dicitur ſupponi in intellectu ſufficiens principium inhærens ad talem aſſenſum eliciendum, tum quia aſſenſus præmiſſarum non ſunt cauſæ phyſicæ aſſenſus concluſionis, vt probabilior opinio fert, & ideo intellectus indiget alio principio eleuante, quod efficienter phyſicè cum eo concurrat ad Theologicum aſſenſum: Tum etiam quia ſi aſſenſus principiorum eſſent cauſæ efficientes phyſicæ aſſenſus concluſionis, adhuc in diſcurſu Theologico non poſſent eleuare intellectum ad aſſenſum ſupernaturalem concluſionis, nam ſi vna tantum præmiſſa ſupernaturalis eſſet modificaretur ab altera naturali, & traheretur ad naturalem ordinem, & ſi ambæ præmiſſæ eſſent ſupernaturales modificarentur ſimiliter ab aſſenſu bonitatis conſequentiæ, qui naturalis eſt.

15. *Theologia noſtra dici poteſt ſupernaturalis quoad modum.*

Quarta concluſio: Theologia noſtra, licet quoad ſubſtantiam ſupernaturalis non ſit, poteſt dici ſecundum quid, & quoad modum ſupernaturalis. Ita Peſantius. quæſt. 1. art. 5. diſp. 2. & ſuadetur quia diſcurſus Theologicus debet habere neceſſario vnam ſaltem præmiſſam de fide, vel ex fide dependentem, atque adeo conſiſtere nequit ſine vllo dono ſaltem aliquo pacto ſupernaturali, quod ſufficit, vt Theologia noſtra dici poſſit ſupernaturalis quoad modum.

Digitized by Google

Capvt II.

Proponuntur, & ſoluuntur argumenta contra doctrinam ſuperioris capitis.

16. MVlta obiiciuntur ab aduerſariis contra ſuperiorem doctrinam.

Primò obiicitur, contra primam concluſionem. Aſſenſus certus, & inevidens, qualis eſt Theologicus elici non poteſt viribus naturæ, ergo ſupernaturalis eſt quoad ſubſtantiam. Reſpondeo aſſenſum Theologicum certum, & inevidentem non dici eſſe ſupra vires naturæ ſecundum ſe præciſè ſpectatum, nam ſecundum ſe naturalis eſt, ideoque illas non ſuperat, ſed ſolum dici ſupra vires naturæ, quia requirit alterum ſaltem principium pendens à teſtimonio primæ veritatis reuelantis.

Aſſenſus Theologicus licet ſit naturalis ſecūdum ſe, dicitur eſſe ſupra vires naturæ, quia indiget aliquo ſaltem principio ſupernaturali.

17. *Secundò obiicitur.* Quando obiectum formale totale, vel partiale ſupernaturale eſt, actus, qui ab eo ſpeciem ſumit, eſt ſupernaturalis: ſed obiectum formale totale, vel partiale aſſenſus Theologici eſt ſupernaturale, quia vel vtraque præmiſſa, vel altera ſaltem ſupernaturalis eſt: ergo & talis aſſenſus erit ſupernaturalis. Reſpondeo in primis ad maiorem, quando obiectum formale totale ſupernaturale eſt, ſemper actum ſupernaturalem eſſe: ſecus verò quando obiectum formale partialis tantum eſt ſupernaturale, ſi prædicta ratione modificetur ab altero obiecto formali partiali naturali, vt contingit indiſcurſu Theologico conſtante ex vna præmiſſa ſupernaturali, & altera naturali probabili, in quo omnes concedunt aſſenſum concluſionis probabilem tantum eſſe, & merè naturalem, etiam ſi obiectum formale partiale ſupernaturale ſit, vnde nihil mirum, quod idem nos dicamus de aſſenſu Theologico procedente ex vna præmiſſa ſupernaturali, & altera naturali euidenti, cum ambo aſſenſus Theologici pares ſint in obiecto formali ſupernaturali partiali, & in modificatione eius per alterum obiectum partiale naturale, vt vidimus ſuperiori capite.

Ad aſſenſum ſupernaturalem non ſufficit obiectum partiale ſupernaturale, ſi modificetur ab alio partiali naturali.

Deinde ad minorem dico nunquam obiectum formale totale aſſenſus concluſionis Theologiæ eſſe ſupernaturale, nam non ſolum veritas præmiſſarum, ſed etiam bonitas conſequentiæ conſtituit integrum obiectum formale mouens intellectum ad aſſenſum concluſionis; bonitas autem conſequentiæ ſemper naturalis eſt, etiam ſi ambæ præmiſſæ ſint ſupernaturales.

Obiectum totale formale aſſenſus Theologici nunquam eſt ſupernaturale.

18. *Oppones* ex Grando diſp. 5. de natura Theologiæ, ſect. 3. Bonitas conſequentiæ vel conſiſtit in connexione ipſius formalis aſſenſus concluſionis cum principiis; vel in connexione concluſionis obiectiuæ cum præmiſſis obiectiuis; vel denique in iudicio intellectus aſſerente præmiſſas eſſe aptas ad inferendam concluſionem: ſi dicatur primum, inde non poteſt colligi aſſenſum concluſionis Theologicæ eſſe naturalem ſine manifeſta petitione principij, nam aſſerere talem aſſenſum eſſe naturalem quia connexio illius cum principiis naturalis eſt, perinde eſt ac dicere aſſenſum illum eſſe naturalem, quia naturalis eſt, cum ea connexio non differat ab eſſentia talis aſſenſus: ſi dicatur ſecundum, falſo ſupponitur connexionem veritatis obiectiuæ concluſionis cum veritate obiectiua principiorum eſſe naturalem, quando ambo principia ſupernaturalia ſunt, nam ea connexio non differt ab ipſa veritate obiectiua concluſionis, vt cognoſcibili per principia ſupernaturalia, quæ cognoſcibilitas formaliter ſumpta ſupernaturalis eſt. Denique ſi dicatur tertium, non dubium quin iudicium illud naturale ſit, non eſt tamen ratio formalis aſſentiendi, ſed conditio tantum illam applicans, & ideo non tribuit ſpeciem aſſenſui Theologico, nec facit illum naturalem.

Huic obiectioni occurrendum eſt dicendo bonitatem conſequentiæ non conſiſtere in prima connexione, neque in iudicio aſſerente promiſſas eſſe aptas ad inferendam concluſionem, ſed in ſecunda connexione, nempè concluſionis obiectiuæ cum præmiſſis obiectiuæ; hæc autem connexio nihil eſt aliud, niſi aptitudo, quam habet concluſio obiectiua, vt cognoſcatur per præmiſſas non quomodocumque, ſed ex vi formæ ſyllogiſticæ, ſeu aptæ diſpoſitionis terminorum, cumque hæc forma, & diſpoſitio naturalis ſit cuicumque materiæ applicetur, etiam ſi applicetur terminis ſupernaturalibus, conſequens eſt, vt aptitudo illa concluſionis obiectiuæ fundata in diſpoſitione apta extremorum cum medio, ſit omnino naturalis, quamuis termini concluſionis materialiter ſpectati ſupernaturales ſint. 19.

Quid ſit bonitas conſequentiæ, & quomodo ſit naturalis.

Tertiò obiicitur, ex Molina 1. part. quæſt. 1. art. 2. diſput. 1. Vt aliquis actus ſit ſupernaturalis, non oportet, vt omnes cauſæ neceſſariæ ad productionem illius ſint etiam ſupernaturales, ſed ſufficit, vt vna cauſa ſupernaturalis concurrat, vt videre eſt in actibus ſupernaturalibus fidei, ſpei, charitatis, & ſimilibus: ergo ſufficiet vna præmiſſa ſupernaturalis, vt aſſenſus concluſionis Theologiæ ſupernaturalis ſit. Sicut enim in prædictis actibus ſupernaturalibus producendis potentia naturalis eleuatur ab habitu ſupernaturali; ita in producendo aſſenſu concluſionis Theologicæ præmiſſa naturalis, & pariter intellectus eleuabitur à præmiſſa ſupernaturali. 20.

Reſpondeo in primis, licet verum ſit antecedens de aliis actibus, diuerſam eſſe rationem de aſſenſu diſcurſiuo, multo enim probabilius eſt aſſenſum vtriuſque præmiſſæ, & aſſenſum bonitatis conſequentiæ, vel ſimplicem huius apprehenſionem, iuxta varias opiniones, non concurrere efficienter phyſice ad aſſenſum concluſionis, ſed ſolum moraliter inclinare intellectum ad eum aſſenſum proponendo, & præſentando rationem formalem aſſentiendi, quæ naturalis eſt, eo ipſo quod includit vnam præmiſſam naturalem, vel bonitatem conſequentiæ, etiamſi ambæ præmiſſæ ſint ſupernaturales, vt ſupra oſtendimus: propoſita autem ratione formali aſſentiendi naturali, ſufficiens virtus eſt in intellectu ad eliciendum aſſenſum concluſionis, quamuis obiectum materiale eius ſupernaturale ſit. Vnde non videtur 21.

Aſſenſus vtriuſque præmiſſæ, & bonitatis cōſequētiæ non concurrunt phyſice ad aſſenſum concluſionis.

Digitized by Google

tur hic habere locum quod dicitur in antecedente obiectionis, cum nulla ſit cauſa ſupernaturalis efficienter phyſicè influens in aſſenſum concluſionis Theologicæ. Deinde addo, etiamſi admittamus aſſenſum vtriuſque præmiſſæ, & aſſenſum bonitatis conſequentiæ efficienter phyſice influere in aſſenſum concluſionis, adhuc inde non colligi aſſenſum concluſionis Theologicæ eſſe ſupernaturalem, nam licet ad actum ſupernaturalem producendum ſufficiat vna tantum cauſa ſupernaturalis, oportet tamen, vt hæc non ſolum ſit ſupernaturalis, ſed etiam, vt modo ſupernaturali concurrat, quod non cernitur in diſcurſu Theologico, ſiue enim aſſenſus vnius præmiſſæ, ſiue aſſenſus vtriuſque ſit ſupernaturalis, non influit in aſſenſum concluſionis modo ſupernaturali, nam quando aſſenſus vnius tantum præmiſſæ ſupernaturalis eſt, non influit niſi vt modificatus ab aſſenſu naturali alterius præmiſſæ, vt patet in diſcurſu conſtante ex aſſenſu ſupernaturali vnius præmiſſæ, & ex aſſenſu naturali probabili alterius. Quando verò aſſenſus vtriuſque præmiſſæ ſupernaturalis eſt, etiam non influit niſi vt modificatus ab aſſenſu naturali bonitatis conſequentiæ, vt exigit natura diſcurſus.

Quamuis prædicti aſſenſus phyſice influerent in aſſenſum concluſionis non tribuerent illi ſupernaturalitatem.

Supernaturali aſſenſus vnius præmiſſæ modificatus à naturali aſſenſu alterius nequit reddere aſſenſum concluſionis ſupernaturalem.

22. *Aſſenſus naturalis vnius præmiſſæ non eleuatur ab aſſenſu ſupernaturali alterius.*

Quare hic non habet locum eleuatio naturalis aſſenſus vnius præmiſſæ à ſupernaturali aſſenſu alterius ratione potentiæ obedientialis, neque eleuatio aſſenſus naturalis bonitatis conſequentiæ ab aſſenſibus ſupernaturalibus principiorum, quia aſſenſus iſti naturales alterius præmiſſæ, & bonitatis conſequentiæ non concurrunt ad aſſenſum concluſionis Theologicæ, niſi quatenus afferunt veritatem quandam naturalem, cum qua concluſio connexa eſt, ad id autem inutilis eſt eleuatio ratione potentiæ obedientialis, vt ex dictis conſtat.

23. *Quartò obijcitur* ex Granado diſp. 5. ſect. 3. contra ſecundam concluſionem, quia durum videtur aſſerere nullum diſcurſum eſſe poſſe ſupernaturalem in ſubſtantia, quod ex illa concluſione infertur, obſtat enim prudentia infuſa, nam D. Thomas 2. 2. quæſt. 49. art. 2. ad 1. & art. 5. in corpore, & ad 3. docet vnum ex actibus prudentiæ eſſe diſcurſum. Obſtat etiam ſcientia per ſe infuſa animæ Chriſti, quam elicere potuiſſe aliquem aſſenſum diſcurſiuum multi volunt, & nos dicemus agentes de incarnat. diſp. 24. cap. 1.

24. *Nullus diſcurſus poteſt eſſe ſupernaturalis in ſubſtantia.* *Prudentia ſupernaturalis non eſt formaliter diſcurſiua.*

Reſpondeo nihil obſtare illi ſecundæ aſſertioni ea quæ objiciuntur, nam prudentia per ſe infuſa, & quoad ſubſtantiam ſupernaturalis, non eſt formaliter diſcurſiua, vt ego arbitror, ſed ſimul, eodem actu, attingit principia, & concluſiones in principiis abſque vllo diſcurſu, & euidenter dictat de hic & nunc agendis, quatenus conſentanea ſunt naturæ rationali, vt eleuatæ ad finem ſupernaturalem, & vt rectè monet Salas 1. 2. tract. 11. diſp. 6. ſect. 1. num. 22. & ſect. 3. in fine, non procedit ex principiis immediate reuelatis, non enim eſt obſcura, & ineuidens, ſed ſupernaturali modo euidenter iudicat etiam circa res fidei. S. Thomas autem locis citatis non loquitur de prudentia per ſe infuſa, & ſupernaturali, ſed de naturali, & acquiſita, vt perſpicuum fiet legenti, & conſideranti.

Quod attinet ad ſcientiam per ſe infuſam Chriſti, Dicam tractatu de incarnat. diſp. 25. cap. 4. eam non eſſe vnum ſimplicem habitum, ſed conſtare pluribus habitibus habentibus inter ſe vnitatem ordinis, & ex iis quoſdam eſſe naturales quoad ſubſtantiam, licet ſint per ſe infuſi, & quoſdam eſſe ſupernaturales pro varietate obiectorum. Quare non erit difficile concedere habitus per ſe infuſos quoad ſubſtantiam naturales qui tribuant facilitatem ad aliquem actum diſcurſiuum.

Scientia infuſa Chriſti conſtat ex pluribus habitibus naturalibus. *Naturales poſſunt eſſe diſcurſiui.*

25. *Hæreticus non ſtatim amittit habitum Theologiæ ſimul cum habitu Fidei.*

Quintò obijcitur contra tertiam concluſionem, Cum quis incidit in peccatum hæreſis non ſolum amittit habitum fidei, ſed etiam habitum Theologiæ: ergo ſignum eſt habitum Theologiæ eſſe per ſe infuſum, & ſupernaturalem. Cæterum negandum eſt hæreticum amittere ſtatim habitum Theologiæ ſimul cum habitu fidei, non eſt enim eadem ratio de vtroque habitu, nam peccatum mortale infidelitatis, ſeu hæreſis formaliter opponitur habitui fidei, illumque expellit ex natura rei ſimpliciter, non quatenus habitus eſt, & principium operandi, ſed quatenus eſt forma conſtituens ſtatum fidelitatis, ſeu hominem fidelem, vt dicam in tract. de peccatis, diſp. 6. cap. 3. at verò eiuſmodi actus infidelitatis, ſeu hæreſis non opponitur formaliter, & directe habitui Theologiæ, & ideo non eſt neceſſe, vt is qui incidit in hereſim ſimul cum habitu fidei, ſtatim amittat habitum Theologiæ, quouſque eliciat aſſenſus concluſionum, qui producant habitus directè oppoſitos habitibus Theologiæ. Vnde Coninck. lib. 1. de actibus ſupernaturalibus in genere diſp. 4. dub. 6. in fine rectè docet habitum Theologiæ poſſe manere in hæretico, in eo tamen elicere non poſſe aſſenſum vere Theologicum, ad id enim neceſſarium eſt aſſentiri præmiſſis reuelatis modo omnino infallibili, quod præſtare nequit hæreticus manens in hæreſi.

DISPVTATIO VIII.

De præſtantia, & vi Theologiæ.

CAPVT I.

De dignitate, & certitudine noſtræ Theologiæ.

1. *Theologia noſtra ſimpliciter præſtat aliis ſcie͂tiis, practicis, & ſpeculatiuis.*

Circa primum, dicendum eſt Theologiam noſtram eſſe ſimpliciter digniorem, & præſtantiorem omnibus ſcientiis naturalibus, ita communiter Theologi contra Durandum, quæſt. 6. Prologi. num. 24. & ſuadetur quia ſi ſermo ſit de Theologia, quatenus ſpeculatiua eſt, eius dignitas potiſſimum petenda eſt ex ſubiecto, & principiis; ſed ratione ſubiecti, & principiorum præſtat Theologia ſcientiis naturalibus: ergo ſimpliciter eſt dignior illis omnibus, tam practicis, quam ſpeculatiuis. Minor oſtenditur quia Theologia præcipuè diſputat de Deo vno, & trino ſecundum propriam rationem eius, & diſputat de

BIBLIOTECA NAZ. ROMA

Digitized by Google

de eodem, vt eſt principium, & finis, non ſolum rerum naturalium, ſed etiam ſupernaturalium, ſcientiæ vero naturales diſputant ſolum de rebus creatis, & quamuis Metaphyſica agat etiam de Deo, non tamen primario, ſicut Theologia, ſed agit de ente, & de omnibus ſecundum rationem entis; de Deo autem agit, vel ſolum quatenus ens eſt, vt nonnulli volunt, vel eſto attingat illum ſecundum propriam rationem, ſolum agit de illo, vt vnus eſt, & vt eſt autor, & finis entium naturalium. Deinde principia Theologiæ ſunt diuinitus reuelata, & communiter fide diuina credita, vel omnia, vel alterum ſaltem in vnoquoque ſyllogiſmo, & ideo nituntur auctoritate diuina, & ſupernaturali lumine, cum tamen principia ſcientiarum naturalium lumine, & motiuo pure naturali nitantur: ergo Theologia noſtra, quatenus ſpeculatiua eſt, præſtat ratione ſubjecti, & principiorum, omnibus ſcientiis naturalibus, tam practicis, quam ſpeculatiuis.

2. Si verò ſermo ſit de Theologia vt practica eſt, ſaltem ratione principiorum ſuperat omnes ſcientias naturales, etiam ſpeculatiuas; ſuperat quoque omnes ſcientias naturales practicas ratione finis proximi, & immediati, ex quo iſtæ ſuam vendicant dignitatem, nam Theologia vt practica reſpicit, vt finem proximum, praxim omnium præſtantiſſimam, dirigendo, & regulando illam, nempe amorem Dei ſupernaturalem.

3. *Theologia noſtra dici poteſt ſapientia, late loquẽdo.*

Quæres an tanta ſit dignitas, & præſtantia noſtræ Theologiæ, vt ſapientia iure vocari poſſit, & debeat. Reſpondeo ſicut ſupra diximus vocari poſſe ſcientiam latè ſumpto ſcientiæ vocabulo, ſimiliter nunc dicimus vocari poſſe, & debere ſapientiam, quia agit tam de rebus diuinis, & abſconditis, quam de rebus humanis, & inferioribus per altiſſimas cauſas, hoc eſt ex motiuo aſſentiendi altiſſimo, nimirum propter principia à Deo reuelata, & propter connexionem cum illis.

4. *Theologia, vt deducta ex vtroque principio fide tradito, præſtat ſcientiis naturalibus.*

Circa ſecundum, ſit *prima Concluſio*: Theologia noſtra, quatenus verſatur circa concluſiones deductas per euidentem conſequentiam ex duobus principiis fide creditis, certior eſt ſuapte natura, & intrinſecè omnibus ſcientiis naturalibus. Ita Gillius lib. 1. tract. 6. cap. 3. num. 11. Arrubal diſp. 5. cap. 9 & Granado diſp. 7. de natura Theologiæ num. 2. Ratio eſt quia certitudo aſſenſus concluſionis, quæ eſt firma adhæſio intellectus ad veritatem cognitam, peti debet ex certitudine principiorum, & conſequentiæ, quia illa ab hac pendet: ergo quo maior fuerit certitudo principiorum, & conſequentiæ, eo maior erit certitudo aſſenſus concluſionis; ſed certitudo principiorum Theologiæ, cum omnia ſunt fide credita, longe ſuperat certitudinem principiorum cuiuſuis ſcientiæ naturalis, nam principia ſcientiarum naturalium nituntur lumine naturali, & creato, quod obnoxium eſt deceptioni, principia vero Theologiæ nituntur auctoritate Dei, qui nec fallere, nec falli poteſt; certitudo autem conſequentiæ æqualis eſt in Theologia, & in aliis ſcientiis; ergo certitudo aſſenſus concluſionis Theologiæ deductæ per euidentem conſequentiam ex duobus principiis fide creditis, atque adeo Theologiæ noſtræ, pro vt verſatur circa eiuſmodi concluſiones, maior eſt ſuapte natura certitudine omniũ ſcientiarũ naturaliũ.

5. *Explicatur S. Thomas inquiens Theologiam eſſe ſecundum ſe certiorem ſcientiis naturalibus, & quoad nos minus certam.*

Rogabis quid ſibi velit S. Thomas cum 1. part. quæſt. 1. art. 5. ad 1. docere videtur noſtram Theologiam eſſe ſecundum naturam ſuam certiorem omnibus ſcientiis naturalibus, & quoad nos minus certam. Reſpondeo mentem S. Doctoris claram eſſe, ſolum enim vult Theologiam prædictam eſſe ſuapte natura certiorem atque adeo ſimpliciter omni ſcientia naturali, quia reuera certior eſt ex cauſa, & radice certitudinis, nempe ex auctoritate diuina, quæ immutabilior eſt omni alia cauſa, & radice veritatis creatæ cognita per lumen naturale intellectus. Addit tamen eſſe minus certam quoad nos, quia cum non aſſentiamur principiis Theologiæ ex proprio teſtimonio, ac lumine, ſicut principiis ſcientiarum naturalium, ſed ex teſtimonio Dei, atque adeo non videamus rationem aſſentiendi, conſequens eſt vt non ita neceſſario aſſentiamur prædictis concluſionibus Theologicis, ac concluſionibus ſcientiarum naturalium propter illarum ineuidentiam, & euidentiam harum. Vbi enim euidentia non eſt, non cogitur intellectus. Vnde etiam fit vt hæreticus reiiciat myſteria fidei, cum tamen non reiiciat res naturales, quas euidenter nouit, & Catholicus patiatur interdum aliquos motus indeliberatos dubitationis, & formidinis circa res reuelatas concomitanter cum actu fidei. Sicut ergo, hoc non obſtante, fides ſimpliciter eſt certior, quam ſcientia, quia adhæret magis objecto ſuo ex vi rationis formalis immutabilioris excludendo omnem motum deliberatũ dubitationis, & formidinis; ita ſimiliter dicendum eſt de aſſenſu concluſionis Theologicæ procedente ex duplici principio fidei comparatione ſcientiarum naturalium, cum eadem ſit huius, & illius ratio.

6. *Theologia noſtra vt deducta ex vno principio & fide, & altero naturali euidenti eſt minus certa, quam aliqua ſcientia naturales.*

Secunda concluſio: Theologia noſtra, quatenus verſatur circa concluſiones deductas ex vno principio de fide, & altero naturali, euidẽti, non eſt certior omni ſcientiâ naturali, imo, eſt minus certa, quam aliquæ ſcientiæ naturales. Ita ſentio cum Arrubal diſp. 5. cap. 9. n. 34. & Granado diſp. 7. citata num. 7. Probatur quia intellectus noſter non poteſt firmius coniungere extrema inter ſe in concluſione, quam coniunxit in principiis cum medio, ac per conſequens aſſenſus concluſionis non poteſt eſſe certior aſſenſu alicuius ex præmiſſis, imo nec tam certus cum illius certitudo pendeat ex certitudine huius: nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis: ergo cum ſæpe in Theologia deducatur concluſio ex vna præmiſſa de fide, & altera præmiſſa naturaliter euidenti, manifeſtum eſt aſſenſum talis concluſionis non eſſe certiorem, ſed potius minus certum, quam ſit præmiſſa naturaliter euidens, ac per conſequens quam aliqua concluſio ſcientiæ naturalis.

7. Supereſt difficultas an aſſenſus concluſionis Theologicæ deductæ ex vtraque præmiſſa de fide ſit certior aſſenſu primorum principiorum naturalium. Zumel. 1. part. quæſt. 1. art. 5. quæſtione vnica vniuerſaliter docet aſſenſum Theologiæ procedentem ex vtraque præmiſſa de fide, eſſe certiorem quouis aſſenſu prin-

rium

Digitized by Google

Aſſenſus Theologicus procedens ex vtroque principio de fide non eſt certior quouis aſſenſu primorum principiorum naturalium.

tum principiorum naturalium. Idem affirmat Granado diſp. citata num. 1. Ego verò cum Gillio lib.1.tract.6.cap.3. num. 12. oppoſitum ſentio,& ſic oſtendo: quia aſſenſus concluſionis Theologicæ procedens ex vtraque præmiſſa de fide non poteſt eſſe certior, quam bonitas conſequentiæ, ſeu bonitas formæ ſyllogiſticæ, nam hæc eſt etiam cauſa formalis obiectiua partialis illius aſſenſus, vt ſupra oſtendimus, & aſſenſus concluſionis ſequitur debiliorem partem ſuæ cauſæ; imo aſſenſus concluſionis eſt minus certus, quam aſſenſus bonitatis conſequentiæ, quando hic eſt diſtinctus ab illo, illumque antecedit, iuxta axioma adductum: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis; ſed bonitas conſequentiæ, & aſſenſus bonitatis illius non eſt certior quouis aſſenſu primorum principiorum naturalium, quia eſt aſſenſus concluſionis ſcientificæ, & quamuis ad intelligentiam pertineret non ſuperaret certitudinem cuiuſuis principij per ſe noti: ergo aſſenſus concluſionis Theologicæ procedens per euidentem conſequentiam ex vtraque præmiſſa de fide non eſt certior quouis aſſenſu primorum principiorum naturalium.

8. Confirmatur quia in ſententia aduerſariorum aſſenſus concluſionis procedens ex vna præmiſſa de fide,& altera naturali,non eſt certior omnibus aſſenſibus primorum principiorum naturalium, non ob aliam cauſam niſi quia non eſt certior, ſed potius minus certus, quam illa præmiſſa naturalis ex qua procedit. Imo addit Granado num.7. prædictum aſſenſum eſſe minus certum, quam aliquas ſcientias naturales, quia concluſio vnius ſcientiæ naturalis poteſt eſſe certior principio alterius ſcientiæ etiam naturalis: ergo cum principia prima naturalia ſint communiter certiora, quam bonitas conſequentiæ,ſequitur aſſenſum concluſionis Theologicæ pendentem ex bonitate conſequentiæ non eſſe certiorem omnibus principiis naturalibus.

9. *Duplex præmiſſa ſupernaturalis modificata per naturalẽ bonitatem conſequentiæ trahitur ad inferiorem certitudinem conſtituendã.*

Nec obſtat quod aſſenſus concluſionis Theologicæ nitatur duplici præmiſſa ſupernaturali, quæ videtur eſſe ratio firmior aſſentiendi, nam ſimul etiam nititur naturali bonitate conſequentiæ,per quam vtraque præmiſſa modificatur, & trahitur ad inferiorem certitudinem conſtituendam, ſicut etiam cum aſſenſus Theologicæ concluſionis nititur vna præmiſſa naturali, & altera ſupernaturali, hæc modificatur per illam, & trahitur ad conſtituendum aſſenſum concluſionis minus certum quam ſit præmiſſa naturalis, & quam ſit quælibet alia cognitio naturalis certior tali præmiſſa.

Capvt II.

An, & quomodo Theologia noſtra probet veritates Fidei, & ab impugnationibus tueatur.

10. *Myſteria Fidei immediatè reuelata non probãtur per ſe à Theologia, ſed per accidens.*

PRimam partem præſentis difficultatis ſatis expediuimus ſuprà diſp. 1.cap.2.nu. 11. vbi oſtendimus probationem myſteriorum fidei immediatè reuelatorum non pertinere per ſe ad Theologiam, ſed ſolum per accidens in aliquo euentu iuxta doctrinam S. Thomæ 1. part.quæſt.1.art.8.

11. *Oppones* in primis: myſteria fidei probari poſſunt in hunc modum: quidquid Deus dicit verum eſt; Deus dicit hæc, & illa myſteria: ergo hæc & illa myſteria vera ſunt. Deinde contra negantes quædam myſteria fidei, & admittentes alia poſſunt probari ex iis, quæ admittunt,alia,quæ negant. Præterea non deſunt argumenta, quibus oſtendi poteſt myſteria fidei eſſe euidenter credibilia. Denique myſteria reuelata, quæ naturali lumine cognoſcuntur poſſunt euidenter probari contra infideles.

12. Reſpondeo, hæc non obſtare illis, quæ loco citato aſſeruimus: Ad primum enim, & ſecundum conſtat illas myſteriorum fidei probationes ad Theologiam ſpectare per accidens tantum, vt ibidem monuimus, non quod prædictæ probationes elicitæ non ſint ab habitu Theologiæ, ſed eo ſolo nomine, quia per accidens eſt, vt propoſitiones, quæ ex reuelatis inferri poſſunt, ſint etiam reuelatæ. Ad tertium fateor non deeſſe argumenta, quibus probetur veritates fidei eſſe euidenter credibiles, contendo tamen, ea argumenta non eſſe Theologica, nec elici ab habitu Theologiæ: Tum quia euidenter probant credibilitatem talium veritatum, quod non conuenit argumentis Theologicis, quæ ineuidentia ſunt; Tum etiam quia iudicium euidens de credibilitate veritatum fidei, præcedit actum fidei, ac per conſequens aſſenſum concluſionis Theologicæ, quæ deducitur ex altero ſaltem principio fidei. Argumentum igitur probans euidenter myſteria fidei eſſe credibilia,vel credenda, ſpectat ad ſcientiam aliquam naturalem. Non inficior tamen habitum Theologiæ poſſe interdum elicere aſſenſum credibilitatis circa veritates fidei certum quidem, ſed ineuidentem,vt videre eſt in hoc diſcurſu Theologico: Quod Eccleſia proponit vt credendum, & vt reuelatum à Deo, credendum eſt; ſed myſteria fidei proponit Eccleſia vt credenda, & vt reuelata à Deo: ergo credenda ſunt. In quo maior eſt de fide, & minor euidenter nota per experientiam.

Per accidens eſt, quod propoſitiones ex reuelatis illatæ ſint etiam reuelatæ.

Probatio euidens credibilitatis myſteriorum Fidei ad ſcientiam naturalem ſpectat; ineuidens verò poteſt ſpectare ad Theologiam.

13. Ad vltimum *Dico* ſimiliter certum eſſe myſteria reuelata, quæ naturali lumine cognoſcuntur poſſe euidenter probari contra infideles; eas autem probationes non eſſe Theologiæ proprias, ſed ſcientiarum naturalium, quæ famulantur Theologiæ, & quibus Theologus vtitur ad eum effectum.

Myſteria Fidei naturaliter nota poſſunt probari euidenter per ſcientiam.

14. Secunda pars difficultatis complectens modum tuendi veritates fidei ab impugnationibus, ſoluendo oppoſita argumenta, nunc expedienda eſt. Et notandum in primis non inueſtigari hoc loco, an argumenta myſteriis reuelatis oppoſita certo ſolui poſſint, id enim in confeſſo eſt apud omnes, nam eadem certitudine, qua nouimus fidei myſteria eſſe infallibilia,nouimus etiam nullo modo conuinci poſſe falſitatis; ſed ſolum quæri, an eiuſmodi argumenta ſolui poſſint euidenter. Notandum deinde non eſſe ſermonem de myſteriis reuelatis, quæ ſimul cognoſci poſſunt euidenter lumine

Argumenta Myſteriis reuelatis oppoſita certo ſolui poſſunt.

Digitized by Google

Argumenta oppoſita Myſteriis reuelatis, & ſimul cognoſcibilibus euidentia naturali, ſolui poſſunt euidenter.

Argumenta oppoſita Myſteriis mere reuelatis ſolui poſſunt euidenter, ſi peccent in forma.

lumine naturali, conſtat enim argumenta iis myſteriis oppoſita poſſe euidenter ſolui, ſed ſolum de myſteriis reuelatis,quæ ſuperant naturæ lumen, de iis enim iure quæri poteſt, an defendi poſſint ab impugnationibus euidenti ſolutione argumentorum. Notandum prætetea nullam eſſe dubitationem quando argumenta oppoſita prædictis myſteriis peccant in forma, tunc enim certum eſt euidenter refutari poſſe oſtenſione defectus in forma ſyllogiſtica, qui euidenter agnoſci poteſt in quauis materia viribus naturæ.

15. *De prædictis argumentis peccantibus in ſola materia proponitur ſententia Caietani cõtinens diſtinctionem euidentiæ negatiuæ, & poſitiuæ.*

Solum ergo difficultas eſt quando prædicta argumenta non habent defectum in forma ſyllogiſtica, ſed in ſola materia. Nam Cajetanus 1. part quæſt. 1. art. 8. § circa tertiam, vtitur diſtinctione euidentiæ negatiuæ, & poſitiuæ ad expediendam propoſitam difficultatem, docetque omnia argumenta contra prædicta myſteria fidei ſolui poſſe euidenter negatiue, hoc eſt ita ſolui, vt intellectus reſpondentis videat ſe non conuinci eiuſmodi argumentis, quamuis euidenter non agnoſcat falſitatem principij, quod aſſumitur. Quædam vero argumenta ſolui poſſe euidenter poſitiue, nimirum quando falſitas principiorum, quæ in illis aſſumuntur, euidenter agnoſcitur.

16. *Eadem ſententia explicatur, & defenditur à Vaſquez.*

Cajetani ſententiam ſequitur Vaſquez 1. part. diſp. 11. cap. 2. & 3. eam verò ſic explicat, vt exiſtimet omnia eiuſmodi argumenta ſolui poſſe euidenter negatiuè modo explicato, & quædam etiam euidenter poſitiuè, ita tamen, vt nullum argumentum directè oppoſitum alicui myſterio fidei ex prædictis ſolui poſſit euidenter poſitiuè, quia alioqui ſic ſoluens tale argumentum compararet notitiam euidentem myſterij ex vi talis ſolutionis, nam cui euidens eſt falſitas materiæ prædicti argumenti, non poteſt non eſſe euidens veritas myſterij per illud impugnati: perſpicuum autem eſt ex materia de fide non haberi à nobis euidentiam eiuſmodi myſteriorum. Vocat autem Vaſquez argumentum directè oppoſitum myſterio fidei, quod illi ſoli repugnat, & non alteri propoſitioni naturaliter euidenti. Hanc ſententiam Cajetani amplectitur, laudat, & aliis præfert Granado diſp. 9. de Natura Theologiæ num. 5.

17. *Oppugnatur à Gillio.*

Gillius autem lib. 1. tract. 4. cap. 11. num. 2. 3. & ſequentibus, acriter inuehitur in Cajetani ſententiam etiam prædicto modo explicatam, contendit enim nullo modo dici poſſe omnia argumenta oppoſita myſteriis fidei, quæ ſola reuelatione innoteſcunt, eſſe ſolubilia à Theologo euidenter negatiue, quia exiſtimat non poſſe haberi euidentiam quod omnia eiuſmodi argumenta non conuincant niſi vel penetratione terminorum, vel euidenti deductione ex principiis euidentibus, quæ duo longè abſunt à mente viatoris circa prædicta myſteria, & circa argumenta illis oppoſita.

18. *Oppugnatio refellitur.*

Ego verò *primùm ſentio* ſententiam Cajetani oppugnari à Gillio in ſenſu falſo non intento à Cajetano, nunquam enim exiſtimauit Cajetanus omnia argumenta oppoſita prædictis myſteriis ſolui poſſe euidenter euidentia intrinſeca, quam iure optimo docet Gillius non reperiri in mente viatoris circa omnia iſta argumenta, ſed ſolum cenſuit ſolui poſſe euidenter euidentia extrinſeca, quam ſignificauit, nomine euidentiæ negatiuæ. Vnde ſi cui placent nomina euidentiæ negatiuæ, & poſitiuæ, quibus vtitur Cajetanus, non eſt cur moueatur argumentis Gillij, quæ ſolum militant contra euidentiam intrinſecam.

19. *Explicatio ſententiæ Caietani adducta à Vazquez non omnino probatur.*

Deinde ſentio explicationem adductam ſententiæ Cajetani à Vaſquez, veram eſſe, habere tamen aliquid de modo loquendi, quod forte non probabitur omnibus, nam vocat argumentum directe oppoſitum myſterio fidei, quod illi ſoli repugnat, quale eſt iſtud, quod fieri poteſt, contra myſterium Trinitatis; vna numero natura non poteſt identificari tribus rebus realiter diſtinctis: ergo natura diuina non poteſt identificari tribus perſonis diuinis. Hæc autem explicatio argumenti directe oppoſiti non videtur vera, vt enim argumentum directe repugnet alicui poſitioni ſufficit, vt ex medio aſſumpto in eo, ſequatur oppoſitum talis poſitionis, non per accidens, ſed per ſe: vt ſi quis probaret non manere accidentia in Euchariſtia ſine ſubſtantia, quia de ratione accidentis eſt actualis inhærentia, directe oppugnaret licet falſo, propoſitionem de fide, quamuis medium aſſumptum pugnaret etiam contra aliquid naturale, nam ex eo, quod de ratione accidentis ſit actualis inhærentia, per ſe ſequitur non manere ſine ſubjecto. Sed hæc ſpectant ad quæſtionem de nomine, & ideo non eſt cur nimium premantur.

Quod ſit argumentum directè oppoſitum myſterio Fidei.

20. *Diſtinctio euidentiæ intrinſecæ, & extrinſecæ præfertur diſtinctioni euidentiæ negatiuæ, & poſitiuæ.*

Præterea ſentio planius explicari poſſe præſentem difficultatem ſi prætermiſſa diſtinctione euidentiæ negatiuæ, & poſitiuæ, quæ obſcurior eſt, vtamur diſtinctione euidentiæ intrinſecæ, & extrinſecæ quæ clarior eſt, & magis familiaris in materia de fide, quem modum indicauit Faſolus 1. part. quæſt. 1. art. 8. dub. 3. Euidentiam intrinſecam voco, quæ habetur de veritate rei ſecundum ſe, vel ex intima penetratione terminorum, vel à priori per cauſam, aut à poſteriori per effectum; euidentiam verò extrinſecam voco euidentiam credibilitatis, qua res fidei non cognoſcuntur ſecundum ſe, ſed euidenter iudicantur ex variis ſignis, & motiuis extrinſecis, eſſe prudentiſſime, & ſumma infallibilitate, ac certitudine credibiles.

Quid ſit euidẽtia intrinſeca, & extrinſeca.

21. *Argumenta oppoſita Myſteriis Fidei mere reuelatis ſolui poſſunt euidentia extrinſeca.*

Iuxta hanc ergo diſtinctionem dicendum eſt omnia argumenta oppoſita myſteriis fidei, ex ſola reuelatione cognoſcibilibus, eſſe euidenter ſolubilia euidentia ſolubilitatis extrinſeca orta ex euidentia credibilitatis, & plura eiuſmodi argumenta eſſe euidenter ſolubilia euidentia ſolubilitatis extrinſeca orta ex euidentia veritatis alicuius naturalis, cui opponitur principium falſum, quod ſæpe aſſumitur in iis argumentis. Prima pars huius concluſionis ſuadetur, quia euidens eſt Theologo ex vaticiniis Prophetarum, miraculis, teſtimoniis Martyrum, & Sanctorum, ac ſapientium virorum, conſenſu vniuerſalis Eccleſiæ, & ex aliis extrinſecis motiuis credibilitatis, veritates fidei eſſe prudentiſſime credibiles, atque adeo dignas eſſe, quæ à quolibet homine prudente credantur vt veræ: ergo pariter ex iiſdem motiuis euidens erit prudentis, ac ſapientis eſſe exiſtimare argumenta oppoſita ſolui poſſe, ac per conſequens prudenter refutari cum obiiciuntur.

Digitized by Google

ciuntur, iiſdem enim motiuis, quibus oſtenditer myſteria iſta eſſe prudenter credibilia oſtenditur etiam prudenter negari argumenta illis oppoſita: ergo hæc omnia argumenta ſunt euidenter ſolubilia euidentia ſolubilitatis extrinſeca.

22. Secunda pars patet, quia argumenta, quæ fiunt contra veritates fidei ſupponentes, vel inuoluentes aliquid naturale euidenter cognoſcibile intrinſece per vires naturæ, ſæpe conſtant aliquo principio repugnante veritati naturaliter euidenti, quo fit vt euidenter innoteſcat intrinſeca falſitas talis principij: ergo tunc ſolui poſſunt talia argumenta reddendo rationem naturalem: ergo ſunt euidenter ſolubilia euidentia ſolubilitatis intrinſeca.

23. *Numerantur modi reſpondendi argumentis Fidei oppoſitis.*

Reſtat numeremus modos, quibus Theologus reſpondere poteſt argumentis Fidei oppoſitis, & explicemus ad quem habitum pertineat vnuſquiſque modus reſpondendi. Quinque igitur modis reſponderi poteſt: Primo ſolum negando ſimpliciter propoſitionem aliquam argumentis Fidei repugnantem: Secundo reddendo rationem negationis fundatam in reuelatione, vt ſi obiicienti contra myſterium Trinitatis, vnam numero naturam ſemper eſſe in vno tantum ſuppoſito, Reſpondeatur, id eſſe abſolutè falſum, quia naturæ diuinæ conuenire nequit propter ipſius infinitudinem, licet conueniat naturis creatis propter limitationem intrinſecam. Tertio negando aliquid repugnans alicui veritati naturaliter euidenti, & ſimul reddendo rationem euidentem ex tali veritate naturali depromptam. Quarto confirmando negationem propoſitionis objectæ rationibus probabilibus, exemplis, ſimilitudinibus, teſtimoniis ſapientum, vt fieri ſolet ab iis, qui conuerſioni infidelium dant operam. Quinto tandem oſtendendo ineptam ſyllogizandi formam.

24. *Prædicti modi reſpondendi reuocantur ad proprios habitus.*

Ex iis reſpondendi modis Primus ſpectat ad fidei habitum, quia negare quod obiicitur ex eo præciſe quod opponitur veritati reuelatæ, quod quiuis Chriſtianus facere poſſet. Secundus ſpectat ad Theologiam, quia ſoluit argumentum per diſcurſum ex reuelatis petitum. Tertius ad ſcientiam aliquam naturalem, ad illam ſcilicet, cuius principiis nititur ſolutio. Quartus pertinet ad opinionem, vel fidem humanam. Quintus denique ad logicam.

25. Ratio horum eſt, quia idem habitus, quo ſimpliciter aſſeritur aliqua veritas, vel per diſcurſum probatur, ſufficit ad tuendam eandam veritatem reſpondendo, nam eadem auctoritas diuina, quæ mouet ad aſſentiendum propoſitioni reuelatæ, mouet etiam ad negandum propoſitionem oppoſitam, & eadem principia, quæ inſeruiunt ad inferendam concluſionem, valent etiam ad neganda principia contraria, & eædem leges, quæ præſcribunt rectam ſyllogizandi formam, & nos dirigunt ad recte diſſerendum, oſtendunt pariter defectum formæ ſyllogiticæ in argumentis aduerſariorum.

* * *

DISPVTATIO IX.

De locis Theologicis.

CAPVT I.

Quid ſit locus Theologicus, & quotuplex.

LOCVS Theologicus latè, ac minus propriè ſumptus eſt Theſaurus, ſeu promptuarium, ex quo depromuntur media, ſeu principia ad inferendas, & probandas concluſiones Theologicas, ſiue talia media, & principia ſint omnino certa, ſiue non. Hoc pacto ſolet communiter ſumi locus Theologicus, & variè à variis diuidi, nam S. Thomas 1. part. quæſt. 1. art. 8. ad 2. numerat quatuor locos: nempe Auctoritatem diuinæ reuelationis, Rationem naturalem, Auctoritatem Philoſophorum, & Auctoritatem doctorum Eccleſiæ. Valentia quæſt. 1. punct. 5. numerat ſeptem; ſcilicet Scripturam ſacram, Traditionem Apoſtolicam, Auctoritatem ſummorum Pontificum, Auctoritatem Conciliorum, Auctoritatem Doctorum Eccleſiaſticorum, ſeu Patrum, communem Fidelium, ſeu Eccleſiæ conſenſum, ac denique veritatem naturalem euidentem coniunctam veritati fidei depromptæ ex aliquo cæterorum locorum. Vaſquez diſp. 12. cap. 1. decem locos aſſignat, nam ſeptem locis numeratis à Valentia addit alios tres, nimirum Auctoritatem Theologorum ſcholaſticorum, & Auctoritatem humanæ hiſtoriæ. His decem addit duos alios Gillius lib. 1. tract. 7. cap. 1. nempe Auctoritatem Angelicam, & Auctoritatem iuriſprudentium, quam Vazquez coniungit cum Auctoritate Theologorum Scholaſticorum. 1.

Locus Theologicus late ſumptus eſt Theſaurus ex quo depromuntur media ad probandas concluſiones Theologicas, ſiue ſint omnino certa, ſiue non.

Quotuplex ſit locus Theologicus.

Non eſt autem cur moueat quemquam varia hæc enumeratio locorum, nam qui minuunt numerum, plures locos ab aliis enumeratos facile reuocant ad paucos, quos ipſi aſſignant, exceptis aliquibus locis aliunde emendicatis, vt famulentur Theologiæ. Qui verò augent numerum paucos locos ab aliis aſſignatos in plures diuidunt, & addunt aliquos non ita Theologiæ proprios, quamuis non inutiles, vt patebit expendenti enumerationes locorum adductas. 2.

Locus Theologicus preſsè, ac propriè acceptus eſt Theſaurus, ſeu promptuarium, ex quo depromuntur media, ſeu principia infallibilis auctoritatis ad probandas concluſiones Theologicas. Ita docet Gillius cap. 1. citato num. 4. & ratio eſt manifeſta, nam ſi adſit auctoritas infallibilis, etiam ſi cætera abſint, eſt argumentum propriè Theologicum, non eſt verò, ſi hæc abſit, etiam ſi cætera adſint. Immo Granado diſp. 3. ſect. 5. addit non incongrue etiam definitiones Conciliorum, & ſummorum Pontificum, licet maximè vtiles ſint ad notitiam dogmatum, quæ habent rationem principiorum in Theologia, non eſſe in omni rigore locos Theologicos, quia Conciliis, & 3.

Locus Theologicus preſſe ſumptus eſt Theſaurus ex quo ſumũtur media infallibilis auctoritatis.

ſummis Pontificibus non reuelantur veritates fidei, ſed ſolum illis fit à Deo poteſtas definiendi, ac declarandi, & proponendi infallibiliter res fidei iam antea reuelatas verbo Dei ſcripto, aut non ſcripto, atque adeo ſolam ſcripturam ſacram, & traditionem Eccleſiaſticam eſſe locos Theologicos in ſenſu omnino rigoroſo.

CAPVT II.

De Auctoritate diuinæ reuelationis.

4\. *Auctoritas diuinæ reuelationis vim habet maximam ad argumentandum.*

Quæritur quam vim habeat ad argumentandum Auctoritas diuinæ reuelationis, quæ diuidi ſolet communiter in quinque locos Theologicos, nimirum in auctoritatem ſcripturæ, Traditionis Eccleſiæ, Conciliorum, & ſummi Pontificis. Reſpondeo habere vim maximam, quia non ſolum ſcriptura ſacra & Traditio Chriſti, & Apoſtolorum, eſt infallibilis auctoritatis, ſed etiam Eccleſia Catholica, Concilia, Pontifex ſummus habent infallibilem auctoritatem in rebus fidei declarandis, & proponendis, vnde ex omnibus hiſce locis peti poſſunt principia omnimodæ certitudinis ad diſcurſus Theologicos.

5\. *Cum quibus diſputandum auctoritate ſcripturæ ſacræ.*

Solum duo notanda ſunt circa ſacram ſcripturam. Primum eſt eam non habere vim contra eos, qui illam non admittunt, & ideo, vſurpandam non eſſe in diſputationibus contra Gentiles, niſi forte quando obiicerent rationem aliquam naturalem, quæ ipſis videretur euidens, tunc enim reſponderi poteſt eam rationem efficacem non eſſe, eo quod repugnaret doctrinæ diuinitus reuelatæ: habere autem ſcripturam inter eos, qui illam admittunt, vim non vulgarem tum ad ſtabilienda, & confirmanda dogmata, tum etiam ad concluſiones Theologicas inferendas.

6\. *Multiplex eſt ſcripturæ ſenſus, & non ex quouis ſumitur firmũ argumentũ. Senſus litteralis eſt, qui ſignificatur proxime per verba, myſticus vero, qui ſignificatur remote.*

Secundum eſt multiplicem eſſe Scripturæ ſenſum, & non ex quouis ſenſu ſumi poſſe firmum argumentum Theologicum. Quod multiplex ſit ſcripturæ ſenſus patet, quia ſenſus ſcripturæ communiter propria diuiſione diuidi ſolet in litteralem, ſeu hiſtoricum, & in ſpiritualem ſeu myſticum: ille eſt, qui proxime, ſeu immediatè ſignificatur per verba, ſiue propria, ſiue metaphorica; hic vero eſt, qui ſignificatur remote tantum per verba, proxime autem per rem verbis ſignificatam.

7\. *Diuiditur ſenſus myſticus, & explicantur membra diuiſionis.*

Deinde ſenſus ſpiritualis, ſeu Myſticus ſubdiuiditur proprie in Allegoricum, Anagogicum, & Moralem, ſeu Tropologicum Allegoricus eſt, quando verba ſcripturæ mediatè ſignificant ea, quæ pertinent ad fidem, & ſtatum Eccleſiæ militantis. Anagogicus eſt quando verba ſcripturæ mediate etiam ſignificant ea, quæ ſpectant ad ſtatum Eccleſiæ triumphantis, quem ſperamus. Deinde Moralis, ſeu Tropologicus eſt, quando verba ſcripturæ ſimili modo ſignificant quæ ad mores pertinent. Dixi ſenſum ſcripturæ diuidi propria diuiſione modo prædicto, nam diuiſio alia, quæ circumfertur, ſenſus ſcripturæ in Litteralem, Allegoricum, Anagogicum, & Moralem, ſeu Tropologicum: non eſt propria diuiſio, ſed enumeratio quædam ſenſuum ſcripturæ, cum ſenſus ſcripturæ nequeat immediatè diuidi in ea quatuor membra, quippe tria poſteriora proxime conueniunt, in ratione ſenſus myſtici, ſeu ſpiritualis.

Diuiſio ſenſus ſcripturæ in Literalem, Allegoricum, Anagogicum & Moralem, enumeratio quædam eſt, non propria diuiſio.

Quod verò non ex quouis ſenſu ſcripturæ ſumi poſſit efficax, & firmum argumentum ſuadetur, quia licet quoties certo conſtat ſenſum aliquem eſſe intentum à Spiritu ſancto, poſſit ex eo ſumi efficax argumentum Theologicum, eo quod talis ſenſus habeat fidei auctoritatem, non tamen ſemper id conſtat: ergo non ex quouis ſenſu ſumi poteſt efficax argumentum. Antecedens oſtenditur quia quamuis ſenſus literalis proprius communiter ſit perſpicuus, & ideo præbeat firmum argumentum, tamen aliquando obſcurus eſt, & incertus, ac dubius, atque adeo non eſt aptus, donec ab Ecleſia declaretur, ad præbendum infallibile argumentum. Similiter loquendum eſt de ſenſu litterali metaphorico, ſeu parabolico, ſæpe enim non minus clarus eſt, quam ſenſus proprius: interdum vero abſtruſus, & reconditus. Vnde magnus Dionyſius in Epiſt. ad Polycarpum, dicens Theologiam ſymbolicam non eſſe argumentatiuam, intelligendus eſt ſolum, quando dubius eſt ſymbolicus ſenſus. Ex ſenſu ſpirituali, ſeu myſtico multi Theologi docent non ſumi efficax argumentum, quod regulariter verum eſt, quia frequenter talis ſenſus ignoratur: ſi autem infallibiliter conſtet, non minus efficax eſt ad argumentandum, quam ſenſus litteralis cum non ſit minus intentus à Spiritu ſancto ille, quam iſte. 8.

CAPVT III.

De Auctoritate Doctorum.

Quæritur quam vim habeat ad argumentandum auctoritas Doctorum. Reſpondeo in primis ſi ſermo ſit de auctoritate vnius, vel plurium Doctorum ſimpliciter aliquid aſſerentium, non poſſe ex ea ſumi firmum argumentum, ſed ſolum probabile, cum eiuſmodi auctoritas ſit dumtaxat humana. Quod verum exiſtimo quamuis Doctoris, vel ſancti alicuius doctrina ab Eccleſia verbis generalibus approbetur, nihil in particulari decernendo, nam hæc generalis approbatio non tribuit illi infallibilem certitudinem veritatis, ſed magnam quandam probabilitatis prærogatiuam, ita vt fructuoſius legi poſſit, & cum minori erroris periculo. Vnde niſi Eccleſia in particulari definiendo approbet doctrinam alicuius Sancti, non poteſt ex ea peti infallibile argumentum.

9\. *Ex auctoritate vnius, vel plurium Doctorum nequit ſumi firmum argumentum, etiam ſi doctrina alicuius Doctoris, vel Sancti ab Eccleſia verbis generalibus approbetur, ſi in particulari non definiatur.*

Si verò ſermo ſit de auctoritate omnium, vel fere omnium Theologorum, & Patrum: Reſpondeo, & *Dico primo*: Auctoritas Patrum omnium, vel fere omnium ſimpliciter aliquid aſſerentium ad fidem, vel ad Theologiam ſpectans ſine diſſenſu ſcholaſticorum omnium, vel fere omnium ſimile quid aſſerentium ſimpliciter ſine diſſenſu Patrum, valet quidem ad firmum argumentum, ſed non ad infallibile; ita Gillius lib. 1. tract. 7. cap. 13. ſequutus Canum lib. 8. de locis. cap. 4 concl. 2. &

10\. *Auctoritas fere omnium Patrum ſine diſſenſu ſcholaſticorum, vel auctoritas fere omnium ſcholaſticorum ſine diſſenſu Patrum valet ad firmum argumentum ſed non ad infallibile.*

Digitized by Google

& Bañes 1. part. quæſt. 1. art. 8. dub. vlt. ad 3. Ratio eſt, quia licet eorum teſtimonium magni ponderis in hac re ſit, non habet infallibilem Spiritus ſancti aſſiſtentiam.

11\. *Communis auctoritas ſcholaſticorū aſſerentium aliquid vt de fide, valet ad argumentum moraliter certum, ſed non ad infallibile.*

Dico Secundò: Auctoritas ſcholaſticorum communiter aſſerentium aliquid tanquam de fide, præbet argumentum moraliter certum, ſed non infallibile, ita etiam Gillius capite citato cum Doctoribus ſentientibus ſolum eſſe temerarium recedere à communi ſententia ſcholaſticorum. Suadetur quia moraliter impoſſibile videtur, vt omnes Theologi ſcholaſtici teſtentur aliquid eſſe de fide, quod ſit falſum, cum ſpectet ad diuinam prouidentiam impedire, ne præbeatur occaſio errandi multitudini fidelium: non eſt tamen ſimpliciter impoſſibile, cum poſſint errare ex malitia, vel ignorantia, non enim conſtat ex verbo Dei ſcripto, aut non ſcripto, neque ex definitione aliqua Eccleſiæ Deum promiſiſſe ſpecialem aſſiſtentiam Scholaſticis, ne errent, quando communiter docent aliquid tanquam de fide, nam licet omnes Theologi ſcholaſtici, in aliqua eiuſmodi aſſertione errarent, non perinde erraret vniuerſa Eccleſia, cum illi nec re, nec repræſentatione ſint vniuerſa Eccleſia.

12\. *Communis auctoritas patrum aſſerentium aliquid contineri in ſcriptura prabet infallibile fidei argumentum, non ex ſe, ſed ex approbatione Eccleſia.*

Dico Tertiò: Auctoritas Patrum, quorum extant monumenta, communi conſenſu dicentium aliquid contineri in Scriptura, præbet infallibile fidei argumentum non ex ſe, ſed ex approbatione Eccleſiæ. Ita Stapletonius controuerſia 6. lib. 11. cap. 5. & Canus lib. 7. de locis, cap. 3. conclu. 5. Prima pars ſuadetur quia ſolius Eccleſiæ, & ſedis Apoſtolicæ eſt auctoritatiue, & infallibiliter interpretari ſcripturam ſacram, & iudicare de vero illius ſenſu, vt conſtat ex Tridentino ſeſſ. 4. in decreto de editione, & vſu ſacrorum librorum, & ex Clementina vnica de ſumma Trinitate. §. 1. ſed omnes Patres ſimul ſumpti, & per ſe ſpectati, non ſunt Eccleſia Dei, nec ſedes Apoſtolica, vt patet: ergo non poſſunt auctoritatiue, & infallibiliter interpretari Scripturam, atque adeo eorum auctoritas ex ſe in interpretatione ſcripturæ non poteſt præbere infallibile fidei argumentum.

13\. Secunda pars firmiter ſtabilitur quia Eccleſia diſtrictè vetat interpretari Scripturam contra vnanimem conſenſum Patrum, vt conſtat ex Tridentino loco citato, & ex Conſilio Lateranenſi 5. ſeſſ. 11. in primo Leonis decreto de modo prædicandi, & ex Trullana Synodo can. 19. Ergo hoc ipſo ſtatuit Eccleſia interpretationem ſcripturæ à Patribus communiter receptam veram & infallibilem eſſe, alioqui poſſet Eccleſia vniuerſa errare circa res fidei in ſcriptura contentas, imo ex præcepto tenentur errare, quod abſurdum eſt.

14\. *Communis auctoritas Patrum aſſerentium aliquid eſſe de fide vbique teſtimonio ſcriptura prabet argumentum pluſquam moraliter certum,*

Dico quartò: Autoritas Patrum aſſerentium aliquid eſſe de fide abſque ſcripturæ teſtimonio, præbet argumentum, quamuis non ſimpliciter infallibile, tamen pluſquam moraliter certum, ac fidei proximum. Hæc concluſio eſt Gillij citati, & ſuadetur quia Patres autoritate longe præſtant Theologis ſcholaſticis, tum propter ſanctitatem Eccleſiæ teſtimonio comprobatam, tum propter antiquitatem; nam Patres à primordiis naſcentis Eccleſiæ inceperunt, Theologi verò ſcholaſtici quadringentis dumtaxat abhinc annis; tum etiam propter doctrinam Euangelicam, & Eccleſiaſticam, quam ab Apoſtolis acceptam, & quaſi per manus traditam, ad nos tranſmiſeruut, teſte Athanaſio in libello pro decretis Synodi Nicenæ; ſed communis Theologorum conſenſus præbet Theologo argumentum moraliter certum, vt conſtat ex dicto 2. ergo communis conſenſus Patrum aſſerentium aliquid tanquam de fide præbebit argumentum pluſquam moraliter certum, atque adeo licet non infallibile, quia auctoritas Patrum minor eſt auctoritate ſcripturæ ſacræ, tamen fidei proximum, quia Patres cenſentur, & ſunt veræ fidei, & doctrinæ teſtes, ac cuſtodes.

ſed non ſimpliciter infallibile.

Caput IV.

De Ratione naturali, & Auctoritate humana.

Quæritur quo pacto deſeruiat Theologo ratio naturalis, auctoritas Philoſophorum, & humana hiſtoria. Circa primum res eſt manifeſta propoſitionem naturalem aſſumi ſæpe à Theologo ſimul cum propoſitione de fide, & neceſſariam eſſe ad inferendam concluſionem Theologicam, & pariter requiri cognitionem naturalem formæ ſyllogiſticæ. Notandum tamen hunc locum à ratione naturali non eſſe eſſentialiter neceſſarium Theologo, quia poſſet Deus reuelare omnia quæ ſpectant ad modum argumentandi, & omnes alias veritates naturales, in quo euentu non deberet neceſſario ſupponi ad eliciendum aſſenſum Theologicum cognitio aliqua naturalis ſcientiæ, ſiue de modo ſciendi, ſiue de quauis alia veritate naturali. 15.

Locus à ratione naturali non eſt eſſentialiter neceſſarius Theologo, licet ſape requiratur.

Circa ſecundum conſtat Auctoritatem Philoſophorum valere ad probabiliter argumentandum & nihil amplius. 16.

Auctoritas Philoſophorum valet ad probabiliter argumentādum, & ſimiliter humana hiſtoria.

Circa tertium cenſeo humanam hiſtoriam præbere Theologo firmum argumentum, ſed tantum probabile, & non propriè Theologicum, nam omnis diſcurſus propriè Theologicus certus eſſe debet, & non poteſt eſſe certus, quin habeat vtramque præmiſſam certam: Hiſtoria autem humana nititur motiuo fallibili, & incerto, nempe auctoritate humana.

Addo humanam hiſtoriam vtilem eſſe, imo & neceſſariam interdum, tanquam manuductionem, & veluti explicationem terminorum ad veritates reuelatas intelligendas. Quis enim non videat ad indagandum verum Scripturæ ſenſum requiri aliquando notitiam hiſtoriæ humanæ; ex ea enim probant ſacri ſcriptores hebdomadas Danielis in Chriſti aduentu fuiſſe completas. Perſpicuum etiam eſt humanam hiſtoriam de Eccleſiæ traditionibus, actis Conciliorum, ac Pontificum, ac Hæreſibus contrariis plurimum conducere ad intelligendas definitiones Conciliorum; niſi enim quis perſpectum habeat quos errores, & quo tempore, quique hæretici aſtruerint, & quando, & qua auctoritate Concilia coacta fuerint, & contra quas hæreſes, ſæpe non aſſequetur mentem Conciliorum. 17.

Humana hiſtoria interdum requiritur, vt manuductio ad veritates fidei intelligendas.

Digitized by Google

18. *Ex locis Theologicis non poſſunt ſumi principia proprie Theologica, niſi nitantur auctoritate ſimpliciter infallibili.*

Tandem ad finem huius capitis notare libet circa locos Theologicos, in genere, ex illis non poſſe ſumi principia propriè, & rigoroſe Theologica, niſi nitantur auctoritate ſimpliciter certa, & infallibili, nam, vt iam indicaui ſuprà diſp. 3. cap. 2. certitudo, & infallibilitas moralis dumtaxat non ſufficit ad proprium, ac rigoroſum diſcurſum Theologicum, quia ea certitudo non eſt tanta, quin poſſit abſolute illi ſubeſſe falſum.

DISPVTATIO X.

De cauſa materiali noſtræ Theologiæ.

1. *Intellectus viatoris fidelis eſt proxime capax noſtræ Theologiæ, remote vero omnis intellectus creatus.*

EXPLORATVM eſt apud omnes Theologos intellectum viatoris fidelis eſſe ſubjectum proximè capax noſtræ Theologiæ, cum enim ſit fide diuina præditus poteſt infallibiliter aſſentiri præmiſſis reuelatis, & ex illis deducere Theologicas concluſiones. Vnde multi viatores fideles de facto Theologi ſunt. Dixi intellectum viatoris fidelis eſſe ſubiectum proximè capax noſtræ Theologiæ, nam remotè etiam capax eſt omnis intellectus creatus. Mihi quoque exploratum eſt intellectum hæretici manentis in hæreſi non eſſe ſubjectum proxime aptum ad habendam actualem Theologiam, quia habet diſpoſitionem fidei repugnantem, licet poſſit retinere habitum Theologiæ adquiſitum ante hæreſim, quouſque illum expellat producendo mediis actibus habitum illi oppoſitum, quod iam ſuprà oſtendi diſp. 7. cap. 2. nu. 25.

Intellectus hæretici non eſt proxime capax ad habendam actualem Theologiam, licet retinere poſſit habitualem aliquando.

2. *An intellectus beati ſit proxime capax noſtræ Theologiæ.*

Solum ergo ſupereſt exponendum an intellectus Beati ſit ſubjectum proxime capax noſtræ Theologiæ. Hæc difficultas pendet ex illa alia, an intellectus videntis Deum poſſit habere, vel de facto habeat ſimul cum viſione beatifica actum fidei, nam cum aſſenſus Theologiæ noſtræ procedat ex vno, vel ex duobus principiis reuelatis obſcure cognitis, modo tamen ſimpliciter infallibili, & non poſſint hoc pacto cognoſci, niſi vel actu fidei diuinæ, vel ſaltem actu fidei humanæ fundatæ in auctoritate Eccleſiæ quatenus directæ infallibili aſſiſtentia Spiritus ſancti, vt patet ex dictis ſuprà diſp. 3. cap. 2. neceſſe eſt vt explicatio præſentis difficultatis coniungatur cum explicatione illius: quia tamen illa difficultas non poteſt hîc pro dignitate tractari, cum habeat proprium locum in materia de fide, indicabo tantum quid in ea probabilius cenſeam, quantum ſatis erit præſenti inſtituto.

Vnde pendeat explicatio præſentis difficultatis.

3. *Poteſt de potentia abſoluta eſſe in beatis fides habitualis, & actualis reſpectu obiectorum, quæ vident.*

Pono igitur in primis poſſe de potentia abſoluta eſſe in beatis fidem non ſolum habitualem, ſed etiam actualem reſpectu eorundem obiectorum, quæ vident vel actu viſionis beatæ, vel alio actu; non enim implicat contradictionem eſſe ſimul in eodem intellectu viſionem, & fidem, nec eſt de eſſentia fidei, vt objectum per illam creditum non ſit ſimul viſum per alium actum.

4. *Non eſt de facto in beatis fides actualis circa ea, quæ vident.*

Pono deinde Beatos non habere de facto actum fidei circa objecta, quæ clare vident in patria ſiue per lumen gloriæ, ſiue per aliud lumen. Tum quia videtur id conſentaneum verbis Pauli 1. ad Corinth. 13. *Cum venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt*, id eſt cum venerit ſtatus gloriæ, in quo clare, & perfecte Deum videbimus, abolebitur cognitio obſcura, & imperfecta, quam nunc per fidem habemus. Tum etiam quia fruſtra quis credere vellet, quæ clare intuetur; Tum maximè quia perfectio ſtatus beatifici connaturaliter poſtulat, vt cum clara viſione non coniungatur obſcuritas fidei reſpectu eiuſdem objecti.

5. *Probabile eſt beatos credere propter auctoritatem Dei obſcure cognitam, aliqua ex his, quæ clare non vident.*

Pono præterea cum Leonardo Leſſio lib. 2. de ſummo bono cap. 19. num. 160. probabile eſſe beatos ex objectis, quæ clare non vident, credere aliqua propter Auctoritatem, & reuelationem Dei obſcure cognitam, atque adeo habere circa illa actum fidei omnino ſimilem ei, quem habuerunt in via, non quod in patria habeant reuelationes obſcuras, ſed quod meminerint ſe in hac vita credidiſſe propter auctoritatem diuinam obſcure cognitam, quod ibi clare non cognoſcunt, & ideo credunt eodem modo, quo id crediderunt in via, iuxta quam ſententiam conſequenter dicendum eſt manere in Beatis habitum Fidei ad eiuſmodi actus eliciendos.

6. *Probabilius eſt nihil à Beatis credi propter auctoritatem Dei obſcure cognitam.*

Pono denique multo probabilius eſſe nihil credi à Beatis propter auctoritatem, & reuelationem Dei obſcure cognitam, ac per conſequens nullum habere actum obſcurum ſimilem fidei noſtræ, ſed ea, quæ crediderunt in via, vel videri ab ipſis in Verbo per viſionem beatam, vel cognoſci euidenter euidentia in atteſtante per manifeſtam reuelationem, ita vt talis cognitio vel nitatur reuelatione diuina, quà euidens eſt, ita vt euidentia reuelationis ingrediatur rationem objecti formalis, vel nitatur atteſtatione ipſa diuina, non quatenus eſt teſtimonium formaliter, ſiue quatenus præciſe habet rationem teſtimonij, ſed quatenus eſt euidens ſignum, & repræſentatio rei reuelatæ, vt explicabitur ſuo loco.

7. *Poteſt in Beatis manere noſtra Theologia, & probabile eſt de facto manere quoad aliquos actus.*

His poſitis ſit *Prima concluſio:* In Beatis poteſt de potentia abſoluta manere noſtra Theologia, & probabile eſt de facto manere quo ad aliquos actus. Hæc concluſio colligitur planè ex iis, quæ poſuimus, nam ſi Beati poſſunt de potentia abſoluta elicere actus fidei noſtræ propter auctoritatem Dei obſcure cognitam, etiam circa objecta, quæ clare vident: & probabile eſt de facto eos elicere circa aliqua objecta quæ ibi clarè non vident, conſequens eſt vt ex principiis fidei poſſint deducere concluſiones Theologicas, & ex aliquibus principiis eas de facto fortaſſe deducant.

8. *Probabilius eſt non manere de facto.*

Secunda concluſio Probabilius eſt non manere de facto Theologiam noſtram in Beatis. Sequitur ex dictis. Cum enim Beati, vt vidimus, nullum de facto habeant actum fidei noſtræ, nec de potentia ordinaria illum haberi poſſint, quia minus decet ſtatum illum beatiſſimum, planum eſt non manere in eis Theologiam noſtram, quæ nititur principiis obſcure, ſed infallibiliter cognitis. Confirmari id poteſt ex teſtimonio Pauli adducto: *Cum venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt.* Nam cognitio Theologiæ non minus eſt

ex parte

Digitized by Google

ex parte, quam cognitio fidei.

Oppones, Hieronymum in epiſtola ad Paulinum de ſtudio diuinæ Scripturæ in fine dicentem: *Talem ſcientiam diſcamus in terris, quæ nobiſcum perſeueret in cœlis.* Reſpondeo non referri fideliter verba Hieronymi, ſic enim habent: *Diſcamus in terris, quorum ſcientia perſeueret in cœlis.* Cum igitur hæc verba non reſpiciant ſcientiam ipſam, ſed objecta ſcientiæ, non eſt cur intelligatur Hieronymus de eadem ſcientia Theologiæ, quæ habetur in hac vita, ſed de alia præſtantiori, quæ habetur in patria circa eadem objecta.

Explicatur S. Hieronymus.

9. *Oppones* iterum: ſine incommodo admitti poſſunt in beatis aſſenſus nixi diuino teſtimonio euidenter cognito media reuelatione, ita tamen vt diuinum teſtimonium quatenus teſtimonium formaliter eſt, habeat rationem objecti formalis reſpectu talium aſſenſuum, non vero euidentia talis teſtimonij: ergo eiuſmodi aſſenſus erunt eiuſdem rationis cum aſſenſibus fidei noſtræ, cum nitantur eodem diuino teſtimonio tanquam ratione formali: ergo pariter ex aſſenſibus principiorum reuelatorum inferent beati aſſenſus concluſionum Theologicarum eiuſmodi rationis cum aſſenſibus noſtræ Theologiæ.

11. Reſpondeo, ſi Beati haberent prædictos aſſenſus nixos diuino teſtimonio vt ſic euidenter cognito per reuelationem, ita vt euidentia teſtimonij non ingrederetur rationem formalem, ego non dubitarem aſſerere totum id quod in objectione infertur, nam de ratione fidei noſtræ non eſt cognitio obſcura, & ineuidẽs diuini teſtimonij, licet talis cognitio obſcura illam ordinarie comitetur, ſed ſolũ aſſenſus obſcurus objecti materialis crediti propter diuinum teſtimoniũ quatenus teſtimonium eſt, ſiue hoc teſtimonium obſcure cognoſcatur, ſiue euidenter, quia cognitio euidens, vel ineuidens teſtimonij ſolum ſe habet per modum proponentis objectum formale. Si enim aſſenſus fidei per ſe niteretur cognitione euidenti, vel ineuidenti teſtimonij, iam non eſſet fides, ſed cognitio diſtincta à cognitione fidei, etiam ſi euidentia teſtimonij eſſet tantum euidentia moralis habita ex ſignis facientibus euidenter credibile teſtimonium Dei, vt manifeſtum erit conſideranti. Quare latum eſt diſcrimen in hac parte inter aſſenſum fidei, & aſſenſum ſcientificum, hic enim videtur per ſe niti ſaltem indirecte euidentia principiorum, quia fertur in concluſionem propter principia euidenter cognita, id eſt cum ordine ad euidentem eorum cognitionem, ita vt cognitio euidens principiorum ſaltem indirecte attingatur in ratione formali, quod nullo modo quadrare poteſt in aſſenſum fidei. Si ergo beati haberent prædictos aſſenſus nixos diuino teſtimonio, quatenus præciſe teſtimonium eſt, & non nixos euidentia talis teſtimonij, non dubium, quin ex principiis creditis propter tale teſtimonium poſſent deducere concluſiones Theologicas, & elicere aſſenſus circa illas eiuſdem omnino rationis cum aſſenſibus noſtræ Theologiæ.

De ratione Fidei non eſt cognitio obſcura diuini teſtimonij, atque eſſe poteſt fides cum euidentia teſtimonij.

Scientia nititur eſſentialiter euidentia principiorũ, at Theologia eſſentialiter non nititur euidẽtia, vel ineuidentia principiorum ex parte teſtimonij.

Negandum tamen eſt reperiri in beatis eiuſmodi aſſenſus fidei nixos teſtimonio Dei, quatenus præciſe teſtimonium eſt, & ita negandum pariter eſt antecedens objectionis. Solum ergo concedi debent in beatis vel aſſenſus nixi teſtimonio Dei, quatenus euidenter cognito, ita vt euidentia teſtimonij pertineat ad objectum formale illorum; vel certe cognitiones teſtimonij, aut reuelationis illius, non quatenus teſtimonium, aut reuelatio eſt, ſed quatenus eſt ſignum euidens veritatis rei reuelatæ, in quo, tanquam in objecto cognito cognoſcant rem ipſam reuelatam, ad eum modum, quo in eminentiis omnipotentiæ cognoſcunt creaturas poſſibiles, vel in actu ſcientiæ objectum repræſentatum. Vtroque autem modo tales aſſenſus non ſunt actus fidei, ſed actus euidentes, etiam reſpectu objecti materialis cogniti, & ideo ex illis non poſſunt oriri aſſenſus Theologiæ noſtræ, ſed aſſenſus euidentes, & ſcientifici longè diuerſæ rationis. 11.

In Beatis non reperiuntur aſſenſus nixi teſtimonio Dei quatenus præciſe teſtimonium eſt, atque adeo nec Theologia ſimilis noſtra.

Finis Apparatus.

D 3 TRACT

Digitized by Google

TRACTATVS PRIMVS,

DE ESSENTIA DEI, ET ATTRIBVTIS IN COMMVNI.

SAPIENTISSIMVS Salomon Eccleſiaſtæ cap. 5. cohibet ſermones temerarios, cogitationeſque de Deo, ac coercet improuidos rerum diuinarum iudices, & tractatores, qui cum humi reptent, non dubitant temere diſputare de Deo, qui à noſtris ſenſibus, & cogitationibus eſt remotiſſimus: inquit enim: *Ne temerè quid loquaris, neque cor tuum ſit velox ad proferendum ſermonem coram Deo, Deus enim in cælo, & tu ſuper terram, idcirco ſint pauci ſermones tui.* Nos ergo in hoc tractatu memores huius ſententiæ, qua monemur Deitatis ſublimitatem majorem eſſe eloquio noſtro, & intelligentia noſtra, curabimus, Deo bene iuuante, vt ſermo noſter de eſſentia & attributis diuinis cautus ſit, & vt Bernardus loquitur, prius bis ſit ad limam, quam ſemel ad linguam.

Cautè loquẽdum de Deo.

DISPVTATIO I.

De Eſſentia Dei in genere.

CAPVT I.

De Prædicatis diuinis eſſentialibus communibus Deo cum Creatura.

1. *Multa prædicata communia creaturis conueniunt Deo eſſentialiter.*

CERTVM eſt multa prædicata communia creaturis conuenire Deo eſſentialiter, tam ſecundum ſe, quam pro vt à nobis concipitur; cum enim talia prędicata non minus includantur formaliter in eſſentia Dei, quam in eſſentia creaturæ, non minus cenſeri debent eſſentialia illi, quam huic. In primis enim exploratum eſt Deum eſſe ens reale, nam quod re ipſa exiſtit non poteſt non eſſe ens reale; exiſtentia autem realis Dei notiſſima eſt, hæc enim propoſitio, Deus eſt, ſecundum ſe eſt per ſe nota, cum ſit cognoſcibilis ſecundum ſe, ſola terminorum penetratione, abſque vlla dependentia ab alterius termini medij notitia, & eſt indemonſtrabilis à priori, cum nullum detur medium, quod aliquo pacto ſit cauſa, cur Deo conueniat actualis exiſtentia, quia hæc eſt eſſentialis Deo, vt dicemus, & nullum prædicatum eſſentiale poteſt in re aliqua eſſe cauſa vel medium à priori alterius prædicati eſſentialis. Et quamuis illa propoſitio, Deus eſt, non ſit per ſe nota nobis viatoribus connaturaliter intelligentibus, quia rationem prædicati, & ſubjecti illius ſatis apprehendere, & percipere immediatè non valemus ad ea connectenda propter ſublimitatem, & præſtantiam diuinæ naturæ; tamen adeo facile poſſumus demonſtrare naturaliter Deum eſſe per diſcurſum à poſteriori procedendo ex magis notis quoad nos, nempe ex effectibus ſenſibilibus, qui habent neceſſariam, & euidentem connexionem cum exiſtentia cauſæ primæ, vt iure optimo dicere potuerit Damaſcenus lib. 1. Fidei cap. 1. *Nemo eſt mortalium, cui non naturaliter inſitum ſit, vt Deum eſſe perſpectum habeat.* Ex iis ergo patet Deum reipſa

Deus eſt ens reale exiſtẽs.

Hæc propoſitio Deus eſt, eſt per ſe nota ſecundum ſe.

Hæc propoſitio, Deus eſt, nobis connaturaliter intelligentibus non eſt per ſe nota.

reipſa exiſtere, ac per conſequens eſſe ens reale.

2.
Deus eſt ſubſtantia completa, & ſpiritualis.

Deinde perſpicuum eſt Deum eſſe ſubſtantiam, tum quia eſt ens à ſe, & per eſſentiam, vt videbimus, cum omne accidens ſit ens per participationem; Tum etiam quia eſt principium omnium aliarum ſubſtantiarum, & non indiget aliquo, in quo ſuſtentetur, quæ nequeunt accidenti competere. Præterea Deum eſſe ſubſtantiam completam conſtat, quia ſi incompleta eſſet, non vacaret imperfectione, haberet enim appetitum ad alteram partem, vt ab ea actuaretur, vel vt cum ea integraret totum. Eſſe autem Deum incorporeum, & ſpiritualem probatur verbis Ioannis cap. 4. *Spiritus eſt Deus.* Et confirmatur, quia ſi Deus eſſet ſubſtantia corporea, non poſſet eſſe ſubſtantia perfectiſſima, nam eo ipſo, quod eſſet extenſa in partes, quælibet partium, & vnio earum imperfectionem haberet: quæuis enim pars ab aliis partibus, & totum à partibus dependeret. Item virtus talis ſubſtantiæ deberet eſſe extenſa, & conſequenter minus vna, ideoque non ſumme perfecta.

Deus eſt ſubſtantia incorruptibilis.

Inſuper Deum eſſe ſubſtantiam incorruptibilem ex eo liquet, quia omnis corruptio, vel prouenit ab extrinſeco, vel ab intrinſeco; Deo autem, neque ab extrinſeco, neque ab intrinſeco poteſt corruptio aduenire; non ab extrinſeco, quia hęc poteſt deſinere per ſuſpenſionem influxus cauſæ conſeruantis, cum non indigeat cauſa conſeruante, ſicut non indiguit producente: nec poteſt corrumpi per actionem agentis contrarij, cum ſit incapax omnis omnino formæ extraneæ: non ab intrinſeco, nam corruptio ab intrinſeco oritur ex diſſidio partium, quod ſupponit potentialitatem, quæ longe ab eſt à Deo.

3.
Deus eſt ſubſtantia viuens, & intelligens.

Denique negari non poteſt Deum eſſe ſubſtantiam viuentem, & intelligentem, id enim probant plura Scripturæ teſtimonia, vt Danielis vltimo cap. *Dominum Deum meum adoro, quia ipſe eſt Deus viuens.* & Apoc. 5. *Adorauerunt viuentem in ſecula ſæculorum.* & Paulus ad Coloſ. 2. planè docet Deum eſſe intelligentem, & vtrumque probat etiam hæc ratio: Deus inter entia debet habere perfectiſſimum gradum, qualis eſt gradus viuentium, & inter viuentia debet habere ſupremum gradum, qualis eſt gradus intellectualitatis, cum enim ſit cauſa creaturarum viuentium, & intelligentium, nec ſit in hac parte inferior effectibus ſuis, neceſſe eſt, vt formaliter, vel eminenter ſit viuens, & intellectualis; non poteſt autem Deus eſſe viuens & intellectualis eminenter tantum, quia vita, & intellectualitas formalis eſt perfectio ſimpliciter ſimplex: ergo erit formaliter, & eſſentialiter viuens, & intelligens.

Explicantur Theologi, & ſancti Patres dicentes eſſentiam Dei ſolum conſiſtere in eſſe.

Ex dictis colligo, cùm Theologi, & ſancti Patres docent eſſentiam diuinam conſiſtere ſolum in eſſe, & nihil addi debere ad declarandam Dei naturam, niſi negationem eſſendi ab alio, ſic intelligendos eſſe, vt non excludant alias rationes inferiores, quarum meminimus in hoc capite, quæ reuera continentur in Deo formaliter, & eſſentialiter, nam eſſe diuinum non eſt eſſe aliquod abſtractum, & commune, ſed proprium, & ſingulare, quod ex propria natura habet non ſolum formalitatem eſſendi ſed etiam formalitatem ſubſtantiæ completæ, incorporeæ, incorruptibilis, viuentis, & intellectualis.

CAPVT II.

An Deus ſit eſſentialiter ens actuale, & ſubſiſtens.

HÆc etiam duo prædicata ſunt communia 4.
creaturis, ſed illis certum eſt non conuenire eſſentialiter: de Deo autem eſt controuerſia. Mairon in 1. diſt. 2. art. 2. cenſet exiſtentiam actualem non eſſe de eſſentia Dei, ſed eſſe modum intrinſecum eius. Primum probat, quia ſi exiſtentia eſſet Deo eſſentialis, attributa in Deo diſtinguerentur ſecundum exiſtentiam, ſicut diſtinguntur ſecundum formalitatem. Secundum verò quia quoties aliquid aduenit alicui enti, & non variat rationem formalem eius, cenſetur modus intrinſecus: ſed exiſtentia ita ſe habet in Deo, & in quolibet ente, nam homo in potentia, & homo actu exiſtens eſt idem homo formaliter, & pariter eſſentia diuina præciſa ab exiſtentia, & coniuncta cum illa eſt eadem omnino formaliter: ergo exiſtentia non variat rationem formalem, atque adeo eſt modus eſſentiæ. Heruæus autem in 1. diſtinctione 3. quæſt. 2. licet non aſſerat exiſtentiam eſſe modum, contendit tamen non eſſe de conceptu formali eſſentiæ diuinæ. Probatur primo ex D. Thoma in 1. diſt. 19. quæſt. 2. art. 1. ad 1. docente eſſentiam diuinam, ſecundum rationem, eſſe priorem ſuo eſſe, & art. 2. in fine corporis, vbi ait eſſe diuinum ratione differre à diuina qui ditate. Quibus verbis videtur ſentire D. Thomas exiſtentiam non pertinere ad eſſentiam Dei, nam quod eſt de eſſentia, nec ſecundum rationem, præſcindi poteſt ab ipſa eſſentia. Secundò quia exiſtentia concipitur à nobis in Deo, vt actus eſſentiæ, & eſſentia, vt prior, quàm exiſtentia: ergo exiſtentia non eſt de conceptu eſſentiæ.

Qui ſentiant exiſtentiam actualem non eſſe de eſſentia Dei.

5.
Exiſtentia actualis & ſecundũ rem, & ſecundum rationem, eſt de eſſentia Dei.

Dicendum tamen eſt exiſtentiam actualem, tam ſecundum rem, quam ſecundum rationem, eſſe de eſſentia & ratione formali Dei. Eſt communis ſententia Scholaſticorum, quam tradit D. Thomas 1. contra gentes cap. 22. & defendunt Soarius lib. 1. de eſſentia Dei cap. 2. & Gillius lib. 2. Tract. 1. cap. 5. & tract. 2. cap. 1. Probatur primò quia Deus ſibi nomen impoſuit ab ipſa exiſtentia, nam Exodi 3. roganti Moyſi, Quod tibi nomen eſt, reſpondit Deus: *Ego ſum qui ſum, & ſic dices filijs Iſrael, Qui eſt miſit me ad vos:* nomen autem ſapienter impoſitum ſolet indicare rei naturam teſte Ariſtotele 4. Met. tex. 28. aſſerente: ratio, quam nomen ſignificat, eſt definitio. Conſonat Athanaſius oratione contra idola his verbis: *Deus autem, qui eſt ipſa eſſentia, nullis partibus coaleſcit, quapropter & eius ratio ipſum eſſe eſt.* Similiter loquitur Niceras in orat. 32. Nazianzeni, ait enim: *Eſſentia Dei ipſum eſſe eius eſt.* Secundò probatur quia vt videbimus ſequenti capite Deus eſt eſſentialiter ens à ſe, & ſimpliciter

Digitized by Google

citer neceſſarium, & per eſſentiam: ergo neceſſe eſt, vt de ratione formali eius ſit exiſtentia. Confirmatur quia eſſentia diuina nequit concipi per modum entis in potentia obiectiua, quo pacto dicuntur propriè eſſe in potentia eſſentiæ creatæ, vt abſtrahunt ab actuali exiſtentia, nam potentia obiectiua dicitur reſpectu alicuius producentis; at eſſentia diuina non eſt producibilis, nec vt talis concipi poteſt, alioqui non concipitur eſſentia diuina: ergo nec poteſt concipi vt ens in potentia obiectiua, ſed neceſſe eſt concipiatur vt ens actuale, atque adeo vt eſſentialiter habens exiſtentiam. Tertiò, quia eſſe, ſeu exiſtentia non conuenit eſſentiæ diuinæ per ſe ſecundo modo: ergo per ſe primo modo ac proinde eſſẽtialiter. Antecedẽs oſtenditur, quia ſi conueniret per ſe ſecundo modo, eſſet quid conſequens eſſentiam diuinam per reſultantiam realem, vel rationis; at neutrum dici poteſt, nam reſultantia realis inuoluit realem cauſalitatem, quæ intra Deum locum non habet: reſultantia autem rationis debet neceſſario ſupponere ſaltem ſecundum rationem eſſe actuale rei, à qua procedit, nam ab eo, quod nondum concipitur vt ens actuale, nequit concipi aliquid reſultare, quod ſit ens actuale; licet enim reſultantia illa ſit ſecundum rationem, res tamen quæ illo modo concipitur reſultare, realis, & actualis eſt, ac per conſequens nequit concipi reſultare, niſi ab ente reali, & actuali: ergo impoſſibile eſt exiſtentiam concipi vt reſultantem ab eſſentia diuina, quia deberet eſſentia diuina concipi iam vt exiſtens, atque adeo vt includens ipſum eſſe: ergo ſignum eſt exiſtentiam non conuenire eſſentiæ diuinæ per ſe ſecundo modo, ſed per ſe primo, & eſſentialiter.

Eſſentia Dei nequit concipi per modum entis in potentia obiectiua.

6\. Ad primum argumentum Mayronis dico nullũ eſſe inconueniens admittere, imo neceſſario admittendas eſſe exiſtentias ſecundum rationem inter ſe diſtinctas iuxta diſtinctionem attributorum, ſicut enim exiſtentia eſt de intrinſeca ratione eſſentiæ diuinæ, ſic etiam eſt de intrinſeca ratione iuſtitiæ, miſericordiæ, & aliarum perfectionum diuinarum, nam quodlibet attributum eſt à ſe, & non cauſaliter ab alio; non poteſt autem eſſe non ab alio, quin eſſe actuale eſſentialiter vendicet.

Iuxta diſtinctionem attributorum diſtingui debent in Deo variæ exiſtentiæ ſecundum rationem.

Ad ſecundum, admiſſa maiori propoſitione, quidquid ſit de veritate illius, neganda eſt minor, diuerſa enim ratio eſt in Deo, & in creaturis, quia eſſentia creaturæ eſt in potentia ad eſſe, vel non eſſe, & ideo exiſtentia non eſt de intrinſeca ratione eius, ſed habet ſe inſtar modi, ſeu formæ intrinſecæ actuantis eſſentiam, ſeu rationem formalem creaturæ, cui aduenit: Deus autem, cum ſit ens à ſe, & ſine potentialitate ad eſſe, nequit præſcindi ab actuali exiſtentia, ſi rectè concipiatur, atque adeo exiſtentia non poteſt ſe habere inſtar modi, ſeu formæ aduenientis eſſentiæ. Vnde falſum eſt eſſentiam diuinam præciſam ab exiſtentia, & coniunctam cum illa eſſe eandem omnino formaliter.

Eſſentia diuina nequit præſcindi ab actuali exiſtentia.

7\. Ad primum argumentum pro ſententia Heruæi reſpondeo D. Thomam in locis adductis concepiſſe eſſentiam diuinam ad modum eſſentiæ creaturarum, vt præcisè illis æquipollet, quo pacto non includit exiſtentiam, nec eſt eſſentia Dei adæquata, ſed inadæquata, quia imperfectè concipitur.

S. Thomas explicatur.

Ad ſecundum, negandum exiſtentiam concipi poſſe vt actum actuantem eſſentiam diuinam, vel eſſentiam vt priorem exiſtentia, ſi vtraque rectè concipiatur. Verum quidem eſt eſſentiam ſub hoc nomine concipi à nobis ſub ratione naturæ, non potentialis, ſed actualis: ſub nomine autem ipſius eſſe, ſeu exiſtentiæ, concipi vt actum, non quidem actuantem aliud, ſed vt actum ſimplicem, qui per ſe actus quidam eſt, non quod in eſſentia, & exiſtentia diuina, vt in ſe ſunt, ſit fundamentum ad formandos hos conceptus, nihil enim includitur in objecto vnius, quod non includatur in objecto alterius: quia tamen eſſentia, vt exiſtentia creata aliquo pacto inter ſe diſtinguntur, & nos ad harum ſimilitudinem concipimus diuina, ideo formamus prædictos conceptus ſolùm in modo concipiendi diſtinctos.

Exiſtentia diuina nequit concipi vt actu actuans.

Eſſentia, & exiſtentia diuina non ſunt conceptus obiectiui diſtincti, etiam ſecundum rationem.

Quæ in hoc capite dixi de exiſtentia actuali Dei, dicta etiam volo de ſubſiſtentia abſoluta ipſius, quam in Deo admittendam eſſe oſtendam in tract. de Trinitate: nam ſicut exiſtentia in Deo multiplicatur, & diſtinguitur virtualiter iuxta multiplicationem, & diſtinctionem virtualem actualium formalitatum, & perfectionum diuinarum, ita ſimiliter multiplicari, & diſtingui debet ſubſiſtentia abſoluta; quia quoduis attributum, & quæuis formalitas diuina non ſolum eſt actu exiſtens, ſed etiam eſt independens à ſuſtentante, eo ipſo, quod eſt ens à ſe in tali ratione; & ſicut exiſtentia in Deo non diſtinguitur etiam virtualiter à formalitate, cuius eſt exiſtentia, ſed eſt de eſſentiali ratione illius, ita ſubſiſtentia abſoluta non diſtinguitur virtualiter à formalitate cuius eſt ſubſiſtentia, ſed eſt de intrinſeca, & eſſentiali ratione eius. Confirmatur hoc vltimum, quia de conceptu intrinſeco, & eſſentiali exiſtentia abſolutæ diuinæ, vt diuinæ, eſt independentia à ſuſtentante, ita vt nequeat concipi exiſtentia abſoluta diuina, vt diuina adæquatè ſecundum rationem ſuam ſine prædicta independentia, quia hoc ſpectat ad perfectionem diuinæ naturæ; ſed exiſtentia abſoluta diuina eſt de eſſentiali conceptu formalitatis diuinæ abſolutæ, cuius eſt exiſtentia: ergo pariter ſubſiſtentia abſoluta diuina erit de conceptu eſſentiali formalitatis abſolutæ, cuius eſt ſubſiſtentia. 8.

Subſiſtentia abſoluta in Deo debet multiplicari, & diſtingui iuxta multiplicationem, & diſtinctionem perfectionum diuinarum, ſicut exiſtentia.

Exiſtentia abſoluta diuina eſt eſſentialiter independens à ſuſtentante.

Subſiſtentia abſoluta eſt eſſentialis formalitati, cuius eſt ſubſiſtentia.

Capvt III.

De Prædicatis eſſentialibus propriis Dei, communibus tamen perfectionibus eius.

Eſſe in Deo aliqua prædicata eſſentialia, ita propria ipſius, vt nulli creaturæ conueniant, communia tamen omnibus perfectionibus diuinis, non poteſt in dubium reuocari, nam Deus eſt ens à ſe, ſimpliciter neceſſarium, & per eſſentiam, & actus purus, quæ prædicata in omnibus perfectionibus diuinis formaliter, & eſſentialiter includi adeo certum 9.

Aliqua ſunt prædicata communia perfectionibus diuinis, quæ nulli creaturæ conueniunt.

Digitized by Google

certum eſt vt non probatione, ſed explicatione dumtaxat indigeat.

Ens à ſe variè ſumitur, ſicut etiam ens ab alio.

Circa primum ergo prædicatum obſerua variis modis ſumi ens à ſe, & ens ab alio, nam ens à ſe ſumi poteſt negatiue prout ſcilicet dicit negationem eſſendi ab alio, per quam explicamus modum poſitiuum eſſendi nobis ignotum, quo Deus à creatura diſtinguitur. Deinde ſumi poteſt poſitiue, ita vt indicet modum aliquem cauſalitatis à ſe ipſo. Ens autem ab alio tripliciter dicitur, nempe vel tanquam à cauſa ipſius eſſe, vel tanquam à termino priuatiuo coniuncto cum ſubiecto, vel tanquam à termino mere negatiuo, ſeu ipſo nihili.

Deus non eſt in re ens à ſe poſitiuè, ſeu cauſaliter, ſed negatiuè, ſeu non ab alio

10. Hoc poſito aſſerendum eſt Deum in re ipſa nullo modo eſſe ens à ſe poſitiue, ſeu cauſaliter, eſſe tamen ens à ſe negatiue hoc eſt non ab alio, tam ſecundum rem, quam ſecundum rationem. Prima pars probatur quia nihil poteſt ſimpliciter eſſe cauſa ſui ipſius, cum cauſa debeat eſſe prior cauſato, & idem nequeat eſſe prius, & poſterius ſe ipſo ſimpliciter: ergo Deus non poterit eſſe cauſa ſui ipſius. Deinde omnis cauſa requirit exiſtentiam vt cauſet, adeo, vt nec cauſa finalis cauſare poſſit, quin ſaltem objectiue exiſtat, ergo vt Deus ſe ipſum cauſaret requireret exiſtentiam, atque adeo non poſſet ſe ipſum cauſare, nam ſi antequam cauſet, iam habet exiſtentiam, nequit illam habere per ſuam propriam cauſalitatem. Dixi autem in concluſione, in re ipſa, quia noſtro modo intelligendi non repugnat, vt dicamus Deum eſſe à ſe, tanquã à ratione formali, ad eum modum, quo ſpectantia ad eſſentiam ſolemus per modum formæ concipere, ac nominare, vt Paulus ad Philip. 2. diuinitatem formam Dei appellauit, quia tamen inter diuinitatem, & Deum nulla eſt diſtinctio, ideo nequit in Deo admitti vera ratio cauſæ formalis, ſed ſolum metaphorica, & noſtro modo intelligendi ſicut homo dicitur à ſe, & per ſe rationalis, quia rationalitas eſt quaſi forma intrinſeca eſſentiæ eius. In hoc ſenſu intelligi debet Hieronymus in illud ad Epheſ. 3. ex quo omnis paternitas eſt, cum inquit, *Deus ſui origo eſt, ſuaque cauſa ſubſtantiæ.* Lactantius autem lib. 1. inſtitutionum cap. 7. quatenus ait *Deum ante omnia ex ſe ipſo eſſe procreatum*, aperte ſignificare videtur Deum eſſe à ſe poſitiue, ſeu cauſaliter, & ideo non patitur congruam expoſitionem, vnde ab auctoribus cenſetur in hoc erraſſe, ſicut & in aliis.

Secunda pars concluſionis eſt etiam manifeſta, nam Deus nullo modo eſt ab alio, nec concipi poteſt eſſe ab alio, eſt enim cauſa prima, ante quam non eſt alia, à qua eſſe poſſit. Vnde conſequens fit, vt Deus nequeat eſſe ab vllo termino à quo priuatiuo, vel negatiuo, quia impoſſibile eſt, vt id, quod habet terminum à quo, non habeat aliquam cauſam ſui eſſe, cum à negatione produci non poſſit.

Filius, & Spiritus ſanctus ſunt ab alio maſculine, non neutraliter, atque adeo ſunt ens à ſe ſimpliciter.

11. *Dices*, Filium, & Spiritum ſanctum eſſe eſſentialiter Deum, & tamen eſſe ab alio in re ipſa nam Filius eſt à Patre, & Spiritus ſanctus ab vtroque: ergo non erit de eſſentia Dei eſſe ens à ſe. Reſpondeo negari non poſſe Filium, & Spiritum ſanctum eſſe ens à ſe ſimpliciter, licet enim ſint, & procedant ab alio, ſunt & procedunt ab alio maſculinè, hoc eſt à principio originis habente eandem omnino naturam, & per communicationem eiuſdem naturæ; non vero ſunt, & procedunt ab alio neutraliter, hoc eſt à principio cauſalitatis habente extraneam naturam; quod requiritur, vt aliquid non ſit ens à ſe ſimpliciter, ſed ab alio.

Deus eſt ens ſimpliciter neceſſarium, & ens per eſſentiam.

Ex dictis ſequitur Deum eſſe ens ſimpliciter neceſſarium, & ens per eſſentiam, nam ens ſimpliciter neceſſarium dicitur, quod ita habet eſſe, vt nequeat illo carere, & ens per eſſentiam dicitur, quod ex vi ſuæ eſſentiæ, ſeu eſſentialiter habet eſſe non receptum, ſeu participatum ab alio: ſed Deus eo ipſo, quod ens à ſe, & non ab alio, nequit habere eſſe participatum, nec priuari ab alio proprio eſſe, nec à ſe ipſo vt patet: ergo eſt ens ſimpliciter neceſſarium, & ens per eſſentiam. Similiter ſequitur ex dictis Deum eſſe actum purum, id eſt perfectionem entitatiuam, & puram actualitatem liberam ab omni potentialitate, ſeu poſſibilitate eſſendi, quæ à Scoto appellatur potẽtia obiectiua, & ab omni potentialitate recipiendi, & informandi, non verò à potentia agendi, nam de ratione actus puri eſt plenitudo perfectionis poſtulantis eſſentialem neceſſitatem exiſtendi, & excludentis omnem capacitatem paſſiuam extraneæ perfectionis, & omnem vim informatiuam, non verò vim actiuam; ſola enim potentia agendi non pugnat cum ratione actus puri. Vnde Deus ex ratione actus puri habet vt ſit eſſentialiter exiſtens, & incapax recipiendi, & informandi, atque adeo omnis defectus, & imperfectionis.

Deus eſt actus purus.

Caput IV.

An attributa ſint de eſſentia Dei in ſe, & prout eſt à parte rei.

12. Sermo eſt de attributis propriè dictis poſitiuis quæ concipiuntur à nobis vt proprietates naturæ diuinæ. Antiqui igitur & recentiores Scholaſtici ex profeſſo diſputant, an attributa iſta ſint de eſſentia Dei noſtro modo intelligendi, de quo diſſeremus nos capite ſequenti. Vtrum vero attributa ſint de eſſentia Dei ſecundum rem, nullum inuenio ex antiquis, qui ex profeſſo diſputet præter Scoti diſcipulos, qui docent eſſentiam diuinam formaliter includere gradus ſubſtantiales, quos ſuprà commemorauimus, attributa verò diſtingui ex natura rei ab eſſentia, & ab ea procedere inſtar proprietatum, atque adeo non pertinere intrinſece ad formalem rationem eſſentiæ. Totam autem argumentorum vim eò dirigunt, vt probent diſtinctionem ex natura rei inter eſſentiam, & attributa. Sed fruſtra, tum quia argumenta non probant prædictam diſtinctionem, vt videbimus infrà; tum etiam quia non eſt neceſſaria diſtinctio ex natura rei, vt attributa cenſeantur eſſe extra rationem formalem eſſentiæ diuinæ, etiam in re ipſa, nam identitas ex natura rei inter aliqua non eſt ſignum infallibile eſſentialis incluſionis vnius in altero, vt videre eſt in exiſtentia, quæ non diſtinguitur in re ab eſſentia creaturæ, & tamen non eſt abſolute de eſſentia illius, & in relationibus diuinis, quæ identificantur cum eſſentia Dei, & tamen in ea non includuntur eſſentialiter.

Qui ſentiant Attributa non eſſe de eſſentia Dei in re ipſa.

Digitized by Google

Qui doceant Attributa eſſe de eſſentia Dei in re ipſa.

Ex recentioribus autem ſcholaſticis aliqui quæſtionem hanc curſim attingunt, at Chriſtophorus Gillius eam ex profeſſo tractat in commentationibus Theologicis lib. 2. tract. 1. cap. 6. 7. & 8. vbi aſſerit perfectionem omnem realem abſolutam eſſe de eſſentia Dei in ſe, ſeu à parte rei, docetque hanc eſſe communem Doctorum ſententiam. Probat ibidem *primò* quia nullum ens per eſſentiam, hoc eſt, non per participationem, eſt ens per formam accidentariam, ſeu extrinſecam eſſentiæ: ſed Deus eſt ens per eſſentiam, & non per participationem: ergo non eſt ens per formam extrinſecam eſſentiæ. Maior patet, quia ſubjectum habens formam extrinſecam propriæ eſſentiæ, participatione eius habet eſſe, vt homo participatione ſapientiæ habet vt ſit ſapiens.

13. Quod ſi reſpondeas propoſitionem eſſe veram, ſi forma realiter diſtinguatur à ſubjecto, ſecùs vero ſi non diſtinguatur realiter, nam eiuſdem ad ſeipſum non eſt participatio, atque adeo, cum inter eſſentiam, & attributa non ſit diſtinctio realis, licet Deus ſit iuſtus iuſtitia extrinſeca formalitati eſſentiæ, non ſequi Deum eſſe iuſtum participatione, inſtat ad veritatem propoſitionis non requiri diſtinctionem realem, quia creatura, eo quod non eſt formaliter ſuum eſſe, dicitur ens per participationem, & tamen exiſtentia nullo modo diſtinguitur in re ab illa: ergo pariter Deus erit iuſtus per participationem, eo quod iuſtitia quantumuis non diſtinguatur in re ab ipſo non eſt intrinſeca formalitati eſſentiæ diuinæ.

Secundò in Deo non eſt accidens prout opponitur ſubſtantiæ, vt conſtat; ergo neque prout opponitur eſſentiæ. Conſequentia probatur, quia plures ſubſtantiæ non videntur coniungi poſſe, niſi vel ad conſtituendam vnam naturam, vel ad ſubſiſtendum in eodem ſuppoſito, vtraque vero coniunctio ſubſtantialis eſt, & ex vtraque reſultat vnum per ſe eſſentialiter includens eas ſubſtantias, quæ vniuntur ad ipſius conſtitutionem: ergo cum perfectiones diuinæ abſolutæ ſubſtantiales ſint, & quaſi vniantur deitati, & inter ſe, vnientur ad conſtituendam vnam naturam eas eſſentialiter includentem, atque adeo nullum in Deo erit accidens abſolutum, etiam prout opponitur eſſentiæ.

Tertiò Eſſentia diuina non ſolum eſt ſimpliciter infinite perfecta, nam ad hoc ſatis eſſet vt haberet omnem perfectionem ſimpliciter; etiamſi omnis iſta perfectio non eſſet de intrinſeca ratione illius, ſed eſt etiam perfectio infinita ſimpliciter; at non poteſt eſſe perfectio ſimpliciter infinita, niſi eſſentialiter includeret omnes perfectiones ſimpliciter, quales ſunt perfectiones attributorum: ergo illas neceſſario includit.

14. *Quartò* probat ex modo loquendi ſanctorum Patrum, quorum quidam aiunt quidquid prædicatur de Deo eſſe eſſentiale, ſeu dici eſſentialiter: ſic Auguſtinus lib. de cognitione veræ vitæ, cap. 3. ait: *Cum ratio adſtruat nihil Deo accidentale, ſed totum, quod prædicatur de eo ei eſſe eſſentiale*: & Iſidorus lib7. originum cap. 1. *Non in eo aliquid accidentis eſt, ſed quod eſt, & quod in ipſo eſt, eſſentialiter eſt.* Alij Patres aſſerunt omnia dici in Deo ſecundum ſubſiſtentiam, ſeu ſubſiſtentialiter, quod idem eſt ac ſecundum eſſentiam, vel eſſentialiter. Deinde ſæpe docent ſingula attributa dicere ipſum quid eſt Dei, ita Anſelmus in Monologio cap. 15. *Si quæratur*, inquit, *quid ſit ipſa ſumma natura, quid verius reſpondetur, quam iuſtitia?* & ſimiliter poſſe reſponderi per alia attributa docet paulo inferius. Similiter loquitur Hugo Victorinus lib. de ſapientia animæ Chriſti. *Quid eſt*, inquit, *diuinitas Chriſti, niſi ſapientia Dei?* Et Gregorius Nyſſenus oratione 7. in Cant. ait: *Dominus natura ſua, id ipſum, quod eſt veritatis, ſapientiæ, poteſtatis, eſſentia eſt.* Præterea crebro dicunt Patres idem eſſe Deo viuere, intelligere, poſſe, beatum, ac magnum eſſe quod eſt eſſe. Dilucide explicuit Bernardus lib. 5. de Conſideratione cap. 6. ijs verbis: *Si bonum, ſi magnum, ſi ſapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo inſtauratur, quod eſt, nempe hoc eſt ei eſſe, quod hæc omnia eſſe: ſi & centum talia addas, non receſſiſti ab eſſe, ſi ea dixeris, nihil addidiſti: ſi non dixeris, nihil minuiſti.*

Inſuper Deus dici ſolet eo Deus, quo magnus, aut ſapiens. Quem modum loquendi vſurpat Auguſtinus in quæſtiunculis de Trinitate, & videtur ſignificare formas, ſeu rationes, per quas eſt magnus, & ſapiens, eſſe illi intrinſecas, & eſſentiales, vt clarius expreſſit lib. 7. de Trinit. cap. 1. & 2. vbi conſtituit diſcrimen inter abſoluta, & relatiua, & ait: *Non eo verbum, quo ſapientia, quia verbum non ad ſe dicitur, ſed tantum relatiue ad eum, cuius verbum eſt, ſicut Filius ad Patrem, ſapientia verò eo, quo eſſentia.* Quibus verbis non indicatur diſtinctio realis, vel ex natura rei inter abſoluta, & relatiua, ſed ſolum relatiua non eſſe de intrinſeca ratione deitatis, ſicut ſunt abſoluta. Et hoc ipſum videtur ſignificaſſe Auguſtinus cap. 4. eiuſdem libri, cum dixit: *Aliud eſt Deo eſſe, aliud Patrem eſſe.* Denique in vſu eſt apud ſanctos Patres dicere Deum non aliunde bonum, aut iuſtum, quam vnde Deum. Sic Bernardus ſerm. 80. in Cant. poſt medium ait: *Nec enim aliunde bonus, quam vnde magnus, nec aliunde iuſtus, ac ſapiens, quam vnde magnus, ac bonus: nec aliunde denique ſimul hæc omnia, quam vnde Deus, & hæc quoque, non niſi ſe ipſo.* Et ſimiliter loquuntur alij Patres, quo modo loquendi ſignificant Deum habere hæc omnia per rationes intrinſecas, & eſſentiales. 15.

Deus ſumi poteſt formaliſſime, & quodammodo materialiter iuxta ſanctos Patres.

Pro explicatione notandum eſt Deum ſumi poſſe duobus modis etiam in re ipſa ratione virtualis diſtinctionis, primo formaliſſime prout dicit tantum formalitatem illam, per quam, etiam in re ipſa, conſtituitur in ratione Dei, vt Deus eſt formaliſſime. Secundò materialiter quodammodo prout dicit diuinam entitatem abſolutam adæquate ſumptam, quo pacto complectitur etiam omnes perfectiones attributorum. Hæc duplex acceptio nominis Dei fundamentum habet in ſanctis Patribus, ſæpe enim docent attributa ſpectare ad eſſentiam Dei, vt patet ex quarto argumento adducto, & ſæpe etiam aſſerunt eſſe extra eſſentiam Dei, quæ teſtimonia ſine hac duplici acceptione nominis Dei, recte conciliari non poſſunt. 16.

Quod

Digitized by Google

Quod enim aliqui docent ſanctos Patres aſſerere attributa in re ipſa eſſe de eſſentia Dei, non vero noſtro modo intelligendi, non probatur, vt videbimus.

17.

Attributa non ſunt de eſſentia Dei formaliſſime ſumpti etiam in re ipſa.

Dico igitur *primò*, Si Deus primo modo accipiatur, attributa non eſſe de eſſentia illius, etiam in re ipſa. Suadetur primo, quia Theologi demonſtrant attributa de Deo per formalitatem eſſentiæ eius: ergo attributa non ſunt de eſſentia Dei formaliſſime ſumpti. Conſequentia probatur, quia eſſentia Dei formaliſſime ſumpti, & attributa diuina non ſe habent vt rationes ſuperiores & inferiores, ſed vt rationes, ſeu formæ æquales diſtinctæ virtualiter ſed formæ, ſeu rationes æquales virtualiter: diſtinctæ non ſe includunt formaliter: ergo eſſentia Dei formaliſſime accepti non includet eſſentialiter diuina attributa. Nec ſatisfacies, ſi dicas, Theologos, cum demonſtrant attributa de Deo per eius eſſentiam, ſumere eſſentiam inadæquatè, prout æquipollet perfectioni eſſentiali ſubſtantiæ creatæ. Non, inquam, ſatisfacies, nam ſequenti diſputatione oſtendam dari rationem formalem adæquatam, per quam conſtituatur Deus in ratione Dei formaliter adæquatè, non includentem in ſe eſſentialiter attributa. Secundò ita ſe habent attributa reſpectu eſſentiæ Dei formaliſſime ſumpti, ſicut ſe habent relationes diuinæ reſpectu diuinæ entitatis abſolutæ adequate ſumptæ, ſed relationes non ſunt de eſſentia illius entitatis: ergo neque attributa de eſſentia Dei formaliſſime accepti. Maior conſtat, quia ſicut entitas abſoluta Dei adæquate ſumpta, & relatio diuina etiam à parte rei virtualiter diſtinguntur, ita attributa, & eſſentia Dei formaliſſime accepti. Nec obſtat quod eſſentia ſit perfectio ſimpliciter ſimplex, non vero relatio vt multi volunt, nam non eſt de ratione perfectionis ſimpliciter ſimplicis, vt includat omnem aliam perfectionem ſimpliciter ſimplicem, ſed ſolum vt ſit melior ipſa, quam non ipſa, iuxta Anſelmum in Menologio cap. 14. & in Proſologio cap. 5. quod infra ſuo loco explicabimus.

Perfectio ſimpliciter ſimplex non debet includere omnem aliam perfectionem ſimpliciter ſimplicem.

18.

De eſſentia Dei materialiter ſumpti ſunt omnia attributa.

Dico *ſecundò*, ſi Deus ſumatur ſecundo modo, de eſſentia illius eſſe omnia attributa. Probatur quia Deus, vt dicit entitatem abſolutam diuinam adæquate ſumptam, eſt quaſi totum quoddam integrum, & perfectum (ſi ita loqui fas eſt) coaleſcens ex omnibus, ac ſingulis perfectionibus diuinis, tanquam ex partibus virtualibus: ergo neceſſe eſt, vt eſſentialiter, & formaliter includat omnia, ac ſingula attributa.

Ad *argumenta Gillij*, quatenus pugnant cum prima concluſione, reſpondendum eſt. Ad primum autem recte ibi reſponſum, nam habere aliquod eſſe per formam aliquam in re diſtinctum videtur inuoluere imperfectionem repugnantē enti per eſſentiam, quam non inuoluit habere aliquod eſſe per aliquid ratione tantum diſtinctum, etiam non eſſentiale. Ad inſtantiam vero dicendum non ideo creaturā eſſe ens per participationem, quia non eſt formaliter ſuum eſſe, ſed quia totum ſuum eſſe habet dependenter ab alio. Vnde ſi creatura non haberet ſuum eſſe dependenter ab alio, etiam ſi tale eſſe non eſſet de intrinſeca ratione formali illius, creatura non eſſet ens per participationem. Confirmatur hoc in Deo, quia nemo dicet Deum eſſe Patrem per participationem, quantumuis paternitas ratione diſtincta ab eo, non ſit de intrinſeca ratione illius. Nec dicetur ſimpliciter Pater per eſſentiam, ne quis propter nominis æquiuocationem arbitretur Paternitatem eſſe de eſſentia Dei, quod eſt falſum.

Creatura ideo eſt ens per participationem, quia habet totum ſuum eſſe dependenter ab alio.

19.

In Deo non eſt aliquid accidentale; bene tamen aliquid ſubſtantiale extra formaliſſimā eſſentiam eius.

Ad ſecundum, conceſſo antecedente, reſpondeo ad conſequentiam non eſſe dicendum dari in Deo accidens prout opponitur eſſentiæ, vt cautè loquamur, admitti tamen poſſe dari in Deo aliquid ſubſtantiale, quod non ſit de eſſentia Dei formaliſſime ſumpti, ſicut dantur etiam relationes, ſubſtantiales in Deo, quæ non ſunt de eſſentia Dei quaſi materialiter accepti, prout dicit entitatem abſolutam adæquate acceptam. Ad probationem conſequentiæ reſpondeo; ſicut cum plures ſubſtantiæ vniuntur ad conſtituendum aliquid, ſunt quidem de eſſentia conſtituti, vna tamen non eſt de eſſentia alterius, ita licet perfectiones diuinæ, quatenus in re ipſa virtualiter conſtituunt diuinam entitatem adæquate ſumptam, ſint de illius eſſentia, vt patet ex ſecunda concluſione, vna tamen perfectio non eſt de eſſentia & ratione formali alterius, atque adeo attributa non ſunt de ratione formali eſſentiæ Dei formaliſſime ſumpti, vt diximus in prima concluſione.

Eſſentia Dei materialiter accepti eſt infinita ſimpliciter in omni genere, at eſſentia Dei formaliſſime accepti ſolum eſt infinita formaliter in proprio genere.

Ad tertium reſpondeo entitatem diuinam adæquate ſumptam eſſe formaliter perfectionem infinitam ſimpliciter in omni genere, quia formaliter continet omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem, iuxta ſecundam concluſionem; non oportere autem, vt ratio illa formalis, per quam conſtituitur Deus in eſſe Dei formaliſſime, ſit formaliter perfectio ſimpliciter infinita in omni genere, ſed ſatis eſſe, vt ſit identice, & virtute talis perfectio; formaliter autem ſit perfectio infinita in proprio genere eſſentiæ.

20.

Sancti Patres agentes de eſſentia Dei loquuntur plerumque de Deo quaſi materialiter accepto.

Ad quartum dico omnes ferè ſanctos Patres plerumque loquutos fuiſſe, non de Deo formaliſſime ſumpto ſecundum eam rationem formalem, per quam in eſſe Dei formaliſſimè conſtituitur, ſed de Deo quaſi materialiter ſumpto ſecundum entitatem diuinam adæquate acceptam: quo pacto veriſſimi ſunt modi loquendi ſanctorum Patrum adducti in quarto argumento, & iuxta hanc ſecundam acceptionem Dei intelligendi ſunt plures doctores ſcholaſtici, cum aiunt omnia attributa eſſe de eſſentia Dei in re ipſa, & prout eſt extra noſtrum intellectum. Aduertendum eſt tamen, cum ait Anſelmus quærenti quid ſit ſumma illa natura, recte reſponderi, eſſe iuſtitiam, mentem illius eſſe recte explicari quid ſit entitas diuina, non adæquate, ſed inadæquate, nam entitas diuina præter iuſtitiam includit eſſentialiter omnes alias perfectiones ſimpliciter ſimplices; vt conſtat etiam ex iis, quæ ſubiiciuntur in eodem teſtimonio de ſententia Anſelmi. Deinde cum ait Bernardus, hoc eſt Deo eſſe, quod hæc omnia eſſe, intelligit per illud eſſe entitatem diuinam adæquate ſumptam complectentem formaliter omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices. Præterea cum

Digitized by Google

dicitur Deus eo magnus, aut iuſtus, quo Deus, & non aliunde magnus, aut iuſtus, quam vnde Deus: non ſignificatur eadem ratione formali Deum eſſe iuſtum, & eſſe Deum, ſed eadem entitate includente formaliter eiuſmodi rationes formales.

Capvt V.

An attributa ſint de eſſentia Dei, vt à nobis concipitur.

21. *Prima ſententia docens Attributa eſſe de eſſentia Dei ſecundum noſtrum modũ concipiendi.*

Soarius diſp. 30. Met. ſect. 6. & lib. 1. de eſſentia Dei cap. 11. docet omnes perfectiones attributorum formaliter includi in eſſentia Dei. Probat primo auctoritate D. Thomæ, qui 1. part. quæſt. 13. art. 2. ait nomina attributorum ſignificare ſubſtantiam Dei: per ſubſtantiam autem eſſentiam intelligit. & quæſt. 3. art. 6. aſſerit hæc non prædicari de Deo per accidens, nec per ſe ſecundò, ſed per ſe primò, & ſimilia docet aliis in locis. Secundo probat ex Patribus, præcipue ex Dionyſio, Auguſtino, & Anſelmò. Tertio ratione, quia ſi attributa non includerentur formaliter in eſſentia Dei, Deus ex vi ſuæ eſſentiæ non eſſet ens ſumme perfectum, & infinitum; quia non includeret eſſentialiter omnem perfectionem poſſibilem Nec ſatis eſſet continere attributa quaſi virtute, ſicut natura continet proprietates, nam iſte modus continendi imperfectus eſt reſpectu attributorum, quæ ſunt perfectiones ſimpliciter ſimplices, & contineri debent perfectiſſimo modo in eſſentia diuina, atque adeo formaliter, & eſſentialiter. Confirmari id poteſt, quia alioqui poſſet eſſe, & concipi aliquid perfectius eſſentia diuina, quod eſt abſurdum.

Secunda ſententia aſſerens attributa eſſe de eſſentia Dei in re ipſa, non vero in noſtro conceptu.

Vaſquez 1. part. diſp. 119. cap. 2. & 3. concedit attributa eſſe in re ipſa de eſſentia Dei, ſecùs vero in noſtro conceptu, ſecundum quem illa intelligimus ad modum, quo concipimus perfectiones eſſentiis creatis additas. Non explicat autem Vaſquez quo pacto ſumat attributa. Solum ait attributa ſic concepta neque eſſe entia à ſe, neque ab alio, licet in re ipſa ſint entia à ſe.

22. *Tertia ſententia explicans ſecundam diſtinctione quadam.*

Gillius vero lib. 2. tract 2. cap. 3. cum ſentiat, vt vidimus ſuperiori capite, attributa eſſe de eſſentia Dei ſecundum ſe, & in re ipſa, negat eſſe de eſſentia ſecundum noſtrum conceptum ſub diſtinctione quadam; diſtinguit enim per intellectum in vnoquoque attributo duas quaſi rationes inadæquatas, ſeu modos perfectionis ſimpliciter, qui in creaturis re ipſa diſtinguntur, v. g. in diuina iuſtitia diſtinguit rationem ſubſtantiæ, & rationem iuſtitiæ, & in miſericordia rationem etiam ſubſtantiæ, & miſericordiæ, & ſimiliter in aliis attributis, & docet rationes ſubſtantiales attributorum ſpectare ad eſſentiam noſtro modo intelligendi, ſecùs vero rationes alias ſpeciales attributorum ſignificatas nominibus iuſtitiæ, miſericordiæ, & ſimilibus, quæ reſpondent perfectionibus, quæ in nobis accidunt ſubſtantiæ. Primam partem huius ſententiæ probat Gillius in primis argumento facto pro prima ſententia, nam eſſentia diuina, vt ſic præciſe concepta debet eſſe infinite perfecta ſaltem in ratione perfectionis ſubſtantialis, ſed nequit eſſe in ea ratione infinita ſimpliciter, niſi eſſentialiter contineat perfectiones attributorum ſecundum rationem ſubſtantialiter eſſendi: ergo illas eo pacto eſſentialiter continet.

Deinde rationes ſubſtantiales attributorum vt ſic per ſe Deo conueniunt, non in ſecundo 23.
modo, quia vna perfectio ſubſtantialis non ſe habet vt ſubiectum alterius: ergo in primo modo, atque adeo eſſentialiter. Præterea omnis ratio virtutis operandi in Deo ſpectat ad vnicam omnipotentiam, & omnis ratio intelligendi, ad vnicam ſcientiam: ergo omnis ratio ſubſtantialiter eſſendi ad vnam rationem ſubſtantiæ, ſeu eſſentiæ diuinæ: ergo ratio ſubſtantialis cuiuſuis attributi, vt præciſe reſpondet perfectioni ſubſtantiæ creatæ ſpectabit ad eſſentiam diuinam noſtro modo concipiendi.

Secundam partem probat quia implicat idem ſub eadem ratione formali, & reſpectu eiuſdem concipere cum conditionibus repugnantibus, ſed concipere aliquam perfectionem ſub eadem prorſus ratione vt quid intrinſecum eſſentiæ, & vt quid ab ea dimanans per modum paſſionis inuoluit conditiones repugnantes, nempe eſſe intrinſecum, & extrinſecum, eſſe principium dimanationis, & id, quod dimanat; eſſe prius, & poſterius: ergo implicabit perfectiones attributorum ſub eadem ratione formali explicata concipere vt intrinſecas eſſentiæ, & vt extrinſecas, atque ab ea vt proprietates dimanantes, vnde pugnantia loquuntur qui eſſentiam diuinam concipiunt ad modum naturæ ſubſtantialis, & perfectiones alias ad modum proprietatum, & nihilominus volunt eas in illa eſſentialiter includi.

24. *Reÿcitur prima ſententia.*

Nulla ex ijs ſententiis omnino placet: non prima, quia contra eam facit argumentum proxime adductum pro ſecunda parte ſententiæ Gillij. quod mihi videtur efficax, nam ſi perfectiones attributorum iuxta primam ſententiam pertinent intrinſece noſtro modo intelligendi ad eſſentiam Dei, ſane ſine vllo fundamento in re concipiuntur vt proprietates radicatæ in ipſa eſſentia. Vidit vim huius argumenti Soarius, & ideo diſp. 30. Met. ſect. 6. num. 17. 18. & 19. ait eſſentiam diuinam non eſſe rationem attributorum eo modo, quo eſſentia creata eſt principium proprietatum, ſed ſolum quia in ſua ſimplici ratione, quæ à nobis confuſe concipitur, neceſſario continetur quidquid perfectionis de eadem cognoſcimus per varios conceptus. Et ne id mirum videatur, illuſtràt exemplo differentiæ conſtitutiuæ hominis, nam ſicut rationale, inquit, ſimul cum animali totam eſſentiam hominis conſtituit, ad huius tamen differentiæ explicationem poteſt ipſa diuidi in plures conceptus, nimirum ſi vno conceptu concipiatur homo præciſe, vt eſt radicaliter diſcurſiuus, & alio, vt eſt radicaliter indicatiuus, & tertio conceptu, vt eſt radicaliter apprehenſiuus; quibus conceptibus ſolum explicatur per partes, & diſtinctè id, quod in rationali eſt vnum, & ſimplex, & à nobis ſub vno conceptu confuſe apprehenditur, quod ſatis eſt, vt

vnum

Digitized by Google

vnum ex alio per diſcurſum inferatur: ita cum apprehenditur eſſentia diuina nihil aliud expreſſe cogitatur, quam ratio eſſentiæ; ab attributis vero non ſic abſtrahitur, quin in conceptu eſſentiæ includantur implicitè, concipitur namque eſſentia inadæquate per communem conceptum entis, vel eſſentiæ determinatum modo aliquo negatiuo, vel perfectione propria Dei, v. g. concipitur vt ens, vel eſſentia à ſe, ſeu non ab alio, quo conceptu, cum non concipiantur diſtinctè attributa, ideo dicuntur præſcindi, non tamen ita, quin implicite, ſeu confuſe contineantur in eſſentiæ conceptæ perfectione: ex eſſentia autem ſic concepta colligitur attributa illi conuenire, non vtcunque, ſed eſſentialiter.

25. Cæterùm hæc non ſatisfaciunt, nam in primis attributa concipiuntur communiter à Theologis ad modum proprietatum, & dicuntur dimanare ab eſſentia, & radicari, ac fundari in ipſa, quæ conuenire nequeunt attributis, ſi intrinſeca, & eſſentialia ſint, & vt ſic concipiantur, nihil enim eſſentiale dicitur dimanare à re, cui eſt eſſentiale, aut in ipſa radicari. Deinde modus ille, quo docet Soarius, attributa præſcindi à perfectione eſſentiæ diſtinctè concepta, non tamen à perfectione implicite, & confuſe in ea contenta, eſt plane inauditus, nullus enim vnquam dixit hominem abſtrahere ab animali, aut ab alia ratione intrinſeca, & tamen conceptum hominis ſolum explicite terminari ad gradum ſpecificum; ad genericos autem & differentias eſſentiales confuſe, & implicite: ergo ſi conceptus objectiuus eſſentiæ diuinæ eſſentialiter includit perfectiones attributorum, dici non poterit eſſentiam ſic conceptā abſtrahere ab attributis, cum tamen communis ſententia Doctorum hanc abſtractionem admittat.

26. *Reijcitur ſecunda ſententia.*

Id quod in re ipſa eſt de eſſentia, debet etiam eſſe de eſſentia in noſtro conceptu, & contra.

Nec item placet ſecunda ſententia, quatenus aſſerit attributa eſſe de eſſentia in re ipſa, & non in noſtro conceptu, nam id, quod eſt de eſſentia rei in ſe, nequit ab ipſa re concepta ſecundum rationem præſcindi, vel ſi præſcindatur, iam non concipitur res illa. Vnde eo ipſo, quod à parte rei homo eſt eſſentialiter animal rationale, nequit ab eius conceptu ſecundum rationem excludi animal, vel rationale; & ſi excludatur, iam non concipitur homo; & è contrario ſi aliquid non eſt de conceptu eſſentiali alicuius, nec de eſſentia eius eſſe poterit in re ipſa: intellectus enim non habet vim efficiendi, vt id, quod à parte rei eſt de eſſentia, non ſit de eſſentia in noſtro conceptu, vel quod non eſt de eſſentia à parte rei, ſit de eſſentia ſecundum noſtrum conceptum. Quare fieri nequit, vt in eſſentia Dei præciſe concepta non includantur omnia, quæ in re ſunt de eſſentia eius, nam ſublato aliquo eſſentiali non manet eſſentia. Vnde ſi in eſſentia diuina præciſe concepta non includuntur attributa, negari poteſt abſolute attributa ſpectare ad eſſentiam diuinam ſic conceptam, atque adeo vel non concipitur vere eſſentia diuina, vel certe à parte rei non includuntur in ipſa eſſentialiter attributa. Deinde difficile intelligitur, quo pacto attributa, vt præciſa ab eſſentia per intellectum, nec ſint entia à ſe, nec ab alio, nam licet miſericordia vt communis ad creatam, & increatam, non includat modum à ſe, vel ab alio; tamen miſericordia determinata ad increatam, quo pacto eſt attributum ſpeciale, neceſſe eſt, vt ſit ens à ſe, licet expreſſe vt ſic non concipiatur.

Attributa ſiue in re, ſiue in noſtro conceptu ſunt ens à ſe.

27. *Exploditur tertia ſententia, & duplex conceptus inadæquatus cuiuſque Attributi.*

Denique non placet tertia ſententia tum ob primam rationem adductam contra ſecundam ſententiam, tum etiam quia non ſatis intelligo diſtinctionem illam duplicis conceptus inadæquati in vnoquoque attributo, nam ſi per vnum conceptum inadæquatum præſcinditur tota ratio ſubſtantialis attributi miſericordiæ, v. g. quæro quid dicat conceptus alter inadæquatus miſericordiæ, non enim dicere poteſt aliquid ſubſtantiale, cum tota ratio ſubſtantialis ſit præciſa per primum conceptum inadæquatum; nec dicere poteſt aliquid accidentarium, nam in Deo nullum eſt accidens, nec poteſt eſſe quid abſtractum à ſubſtantia, & accidente, nam quatenus eſt attributum debet eſſe quid determinatum, & proprium Dei: non poteſt autem determinari, niſi per aliquem modum poſitiuum, qui non poteſt non eſſe ſubſtantialis, ſicut enim cum in Petro concipimus rationem huius ſubſtantiæ, huius viuentis, huius animalis, huius hominis, has omnes rationes concipimus contractas per differentiam indiuidualem ſubſtantialem vel ſimplicem, vel multiplicem ſecundum rationem, ita etiam cum concipimus rationem miſericordiæ, vel cuiuſuis alterius attributi contractam ad Deum, neceſſe eſt intelligamus illam ſuo modo contractam per aliquid ſubſtantiale.

Præterea eſt etiam difficile explicatu in hac ſententia, quo pacto attributa ſpectata ſecundum conceptum prædictum inadæquatum, poſſint ſe habere vt proprietates reſpectu alterius conceptus ſubſtantialis inadæquati, non enim video ſufficiens fundamentum ad concipiendum rationem ſubſtantialem attributi miſericordiæ, tanquam principium, & radicem alterius perfectionis quæ in eadem miſericordia inadæquate concipitur.

Quare ijs ſententiis reiectis, iuxta duplicem illam acceptionem Dei adductam ſuperiori capite, dicendum eſt attributa diuina ſecundum integrum, & adæquatum conceptum ſuum, non eſſe de eſſentia Dei formaliſſime accepti noſtro modo intelligendi, eſſe tamen de eſſentia Dei quaſi materialiter accepti pro adæquata entitate ipſius. Prima pars efficaciter probatur argumento facto pro ſecunda parte ſententiæ Gillij, nam cum Theologi hæc attributa concipiant communiter vt proprietates illius formalitatis, per quam conſtituitur formaliſſime Deus in eſſe Dei, neceſſe eſt, vt non ſint de eſſentia illius vt ſic, alioqui enim attributa ſub eadem ratione formali, & reſpectu eiuſdem inducerent conditiones oppoſitas, & repugnantes, quod admittendum non eſt. Secunda pars conſtat tum ex refutatione aliarum ſententiarum, tum etiam ex dictis ſuperiori capite, nam ſi ſecundum rem attributa adæquate ſumpta ſunt de eſſentia Dei eo pacto accepti, etiam erunt de eſſentia ſecundum rationem; tum præterea ex argumentis adductis pro ſententia Soarij, & aliquo pacto ex adductis pro prima parte ſententiæ Gillij, 28.

Attributa etiam in noſtro conceptu non ſunt de eſſentia Dei formaliſſime accepti, bene tamen accepti quaſi materialiter.

Digitized by Google

quia hoc ſaltem videntur efficaciter probare.

S. Thomas explicatus.

29. Ad argumenta Soatij, quatenus pugnare videntur cum prima parte noſtræ ſententiæ reſpondeo, ad primum quidem, D. Thomam non loqui de eſſentia Dei formaliſſime accepti, ſed quaſi materialiter pro diuina entitate adæquate ſumpta. De ſecundo argumento dicam ſequenti capite. Ad tertium reſpondeo non oportere, vt eſſentia Dei formaliſſime ſumpti ſit formaliter perfecta, & infinita in omni genere, ſed ſolum in tali genere eſſentiæ. Vnde vt ſic non eſt cur formaliter contineat omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem: modus autem quaſi virtualiter continendi has perfectiones ſimpliciter ſimplices nullam dicit imperfectionem reſpectu eſſentiæ formaliſſime acceptæ, imo eſt illi maxime conſentaneus, quia eſt radix talium perfectionum, quas etiam ex vi ſua poſtulat habere identificatas realiter ſecundum proprium eſſe formale earum, vt ita per identitatem contineat omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem. Dices, creaturæ prout ſunt eminenter in Deo, ſunt de eſſentia Dei teſte Auguſtino dicente creaturam in Deo eſſe ipſam creatricem eſſentiam: ergo perfectiones ſimpliciter ſimplices, prout ſunt formaliter in Deo, erunt de eſſentia Dei. Reſpodeo creaturas prout ſunt eminenter in Deo, ſeu eminentias creaturarum non eſſe de eſſentia Dei formaliſſime accepti; ſed de eſſentia omnipotentiæ, vnde non ſequitur de eſſentia Dei formaliſſime ſumpti eſſe omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices ſecundum eſſe formale. Cum autem Auguſtinus ait creaturam in Deo eſſe ipſam creatricem eſſentiam, vel ſentit eminentiam creaturę eſſe identice eſſentiam Dei, vel loquitur de eſſentia Dei quaſi materialiter accepti. Ad confirmationem dico in ratione eſſentiæ Dei formaliſſime accepti nihil poſſe eſſe, aut concipi perfectius, quam eſſentiam à nobis explicandam, vt videbimus diſputatione ſequenti; nullum autem eſſe incommodum, quod intra ipſum Deum eſſentia entitatis diuinæ adæquate ſumptæ ſit perfectior, quam eſſentia Dei formaliſſime accepti, quia illa complectitur hanc, & omnes alias perfectiones abſolutas, quæ ſunt in Deo.

Eſſentia Dei formaliſſime ſumpti non debet eſſe perfecta in omni genere, ſed ſolum in proprio, formaliter.

S. Auguſtinus explicatus.

Eſſentia Dei formaliſſime accepti minus perfecta eſt, quam eſſentia eiuſdē materialiter accepti.

30. Similiter reſponderi poteſt ad primum pro prima parte ſententiæ Gillij, quatenus aduerſatur primæ parti noſtræ ſententiæ, nam eſſentia Dei formaliſsime accepti non debet eſſe formaliter infinita in omni genere perfectionis ſubſtantialis, ſed ſolum in tali genere eſſentiæ, ſeu in genere talis formalitatis.

Deo materialiter ſumpto conueniunt Attributa per ſe primo modo; at Deo formaliſſime ſumpto per ſe ſecundo modo.

Ad ſecundum fateor Deo ſumpto quaſi materialiter pro adæquata entitate ipſius conuenire per ſe primo modo attributa adæquate accepta; at Deo formaliſſime ſumpto conuenire per ſe ſecundo modo: ad hoc autem non oportere, vt eſſentia diuina formaliſsime accepta concipiatur à nobis quaſi ſubjectum attributorum, quia attributa ſunt eſſentialiter ſubſtantiæ ſubſiſtentes, ſed ſatis eſſe, vt concipiatur eſſentia diuina, tanquam radix eorum, & vt ea conueniant illi per identitatem tanquam radici à qua veluti pullulent. Concedo tamen hæc attributa prædicari poſſe in concreto denominatiue de Deo formaliſſime ſumpto, ilique quodammodo tribui tanquam ſubjecto, denominationis, vt Deus eſt miſericors, & iuſtus.

Ad tertium admitto omnes rationes formales ſubſtantialiter eſſendi, quæ concipiuntur in Deo, ſpectare ad vnam ſubſtantiam diuinam, & noſtro modo intelligendi conſtituere eſſentialiter ad modum partium (ſi ita loqui fas eſt,) 31.
Deum quaſi materialiter acceptum pro entitate adæquata ipſius, dummodo rationes illæ ſubſtantialiter eſſendi ſumantur non inadæquate, vt præciſæ, ſecundum rationem ſubſtantiæ, à rationibus formalibus attributorum, ſed adæquate vt complectentes etiam peculiares eorum perfectiones. Hoc tamen non obſtante exiſtimo omnes has rationes ſubſtantiales non pertinere eſſentialiter ad eam formalitatem, per quam conſtituitur eſſentialiter Deus formaliſſime acceptus, ſicut ratio ſubſtantialis omnipotentiæ diuinæ non pertinet eſſentialiter ad rationem ſubſtantialem ſcientiæ.

Ad argumentum factum pro ſecunda parte ſententiæ Gillij non eſt cur reſpondeamus, non enim militat contra noſtram ſententiam, quia non repugnat idem reſpectu vnius eſſe eſſentiam, & reſpectu alterius ſecundum rationem diſtincti habere rationem paſſionis. Vnde attributa diuina poterunt habere rationem eſſentiæ reſpectu totius entitatis diuinæ quam conſtituunt, & rationem proprietatum reſpectu illius formalitatis diuinæ, per quam conſtituitur Deus formaliſſime ſumptus.

Caput VI.

An ex ſcientia Patrum ſint attributa de eſſentia Dei noſtro modo intelligendi.

Noſtra ſententia ſuperiori capite definita duabus partibus continetur. Prima eſt, Attributa diuina non ſunt de eſſentia Dei formaliſſime accepti noſtro modo intelligendi. Secunda eſt; Attributa ſunt de eſſentia Dei quaſi materialiter accepti pro adæquata entitate ipſius ſecundum noſtrum intelligendi modum. Contra vtramque partem videntur militare aliqua ſanctorum Patrum teſtimonia, quibus occurrere operæ pretium erit.

32.
Attributa non ſunt de eſſentia Dei formaliſſimè ſumpti, bene tamen de eſſentia Dei materialiter accepti.

Contra priorem partem opponi poteſt Anſelmus in Menologio cap. 16. dicens: *Cum igitur illa natura nullo modo compoſita ſit, & tamen omnimodo tot illa bona ſit: neceſſe eſt vt illa omnia non plura, ſed vnum ſint. Idem igitur eſt quodlibet vnum illorum quod omnia ſunt ſimul, ſiue ſingula, vt cum dicitur iuſtitia, vel eſſentia, vnum ſignificat quod alia, vel omnia ſimul, vel ſingula.* Quibus verbis ſignificare videtur in eſſentia diuina formaliſſime ſumpta, imo & in quolibet attributo includi eſſentialiter omnia attributa. Reſpondeo tamen Anſelmum in eo capite nihil aliud intendere, quam negare Deo omnem realem compoſitionem, & ideo ſolum aſſerere omnes perfectiones diuinas non eſſe plures realiter, ſed vnam, & quamlibet vnam illarum eſſe realiter omnes, vel ſingulas. Vnde cum ſtatim ſubdit idem Anſelmus: *Quemadmodum itaque vnum eſt, quidquid eſſentialiter de ſumma ſubſtantia dicitur: ita ipſa vno modo, vna*

S. Anſelmus explicatus.

Digitized by Google

vna conſideratione eſt quidquid eſt eſſentialiter, ſolum loquitur de eſſentia Dei quaſi phyſice, & materialiter accepti, docetque omnes perfectiones diuinas abſolutas, quæ de Deo ſic ſumpto eſſentialiter dicuntur, eſſe realiter vnam, & ob eandem rationem Deum vno modo, & vna conſideratione eſſe quidquid eſt eſſentialiter: quia nimirum omnia, quæ eſſentialiter includit, ſunt vnum realiter. Dices aliquid amplius contendere Anſelmum,
33. comparat enim ibidem hominem cum Deo, aſſeritque hominem, non vno modo, vel conſideratione dici corpus, & rationalem, & hominem, ſed ſecundum aliud eſſe corpus, & ſecundum aliud eſſe rationalem, & vnumquodque horum non eſſe totum id, quod eſt homo: at vero Deum nullo modo ſic eſſe aliquid, vt illud idem ſecundum alium modum, aut ſecundum aliam conſiderationem non ſit, quia quidquid aliquo modo eſſentialiter eſt, hoc eſt totum quod ipſe eſt. Cæterum hoc non obſtat explicationi verborum Anſelmi à nobis adductæ, imo illam confirmat, nam in iis vltimis verbis Anſelmus in eo diſcriminat hominem à Deo, quod homo habet in ſe compoſitionem realem ex materia, & forma, & licet corpus, & rationale ſumantur à tota entitate, præcipue tamen corpus ſumitur à materia, & rationale à forma, & ideo homo ſecundum aliud eſt corpus, & ſecundum aliud realiter diſtinctum eſt rationalis, & vnumquodque horum prædicatorum non eſt totum id, quod eſt homo. At vero cum Deus careat omni compoſitione reali, quidquid ad eius eſſentiam pertinet eſt realiter totum, quod ipſe eſt, ac per conſequens ratione huius identitatis realis Deus eſt vno modo, & vna conſideratione quidquid eſſentialiter eſt.

34 Contra poſteriorem partem noſtræ ſententiæ videntur pugnare nonnulli antiqui Patres. Sed re vera non pugnant, ſi recte expendantur.

S. Damaſcenus explicatur.

Nam in primis cum Damaſcenus lib. 1. fidei cap. 4. ait, *Si iuſtum, ſi bonum, ſi quid tale dixeris, non naturam dicis Dei, ſed quæ iuxta naturam ſunt.* Solum intendit nullum nomen eorum, quibus ſignificamus diuina, explicare perfectè eſſentiam Dei, ſed imperfecte, ſicut creaturæ à quibus ea nomina ſumuntur, Deum imperfecte repræſentant. Nam paulo ante prædicta verba ſic habet: *Quæcunque autem per Theologiam affirmatiuam de Deo dicimus, non naturam eius, ſed ea, quæ ſunt circa naturam, inſinuant.* Itaque ſolum vult Deum cognoſci non poſſe à nobis in via quidditatiue prout in ſe eſt, ſiue cognitione habita per negationes, ſiue habita per affirmationes, quia tota noſtra cognitio ſumitur à creaturis, & inſtar rerum creatarum concipit perfectiones diuinas, & ideo dicitur non tam exprimere naturam diuinam, quam ea, quæ ſunt circa naturam, quia illam imperfecte exprimit. Quare ſicut nullus ex verbis Damaſceni recte colliget vitam, & alia prædicata ſubſtantialia non eſſe de eſſentia Dei, ſed ſolum imperfecte illam explicare; ita non recte colliget bonitatem, iuſtitiam, & alia eiuſmodi prædicata non eſſe de intrinſeca ratione deitatis quaſi materialiter acceptæ, ſed ſolum non explicare illam prout in ſe eſt.

Similiter exponi debet Gregorius Nyſſenus libro de ſancta Trinitate ad finem ſic inquiens: 35 *Nam cum benefactorem, & iudicem, bonumque, & iuſtum, & quotquot ſunt alia talia nomina didicerimus, operationum differentias didicimus, eius autem, qui operatur naturam nihilo magis per efficaciarum, & operationum animaduerſionem agnoſcere poſſumus.*

Explicantur Nyſſenus, & alij Patres.

In hoc enim loco inſtitutum Nyſſeni eſt oſtendere huiuſmodi nomina, & prædicata non ſignificare proprie, ac perfecte naturam diuinam. Eodem modo explicandi ſunt alij Patres vſurpantes modum loquendi Damaſceni: vel enim per ea, quæ circa naturam Dei ſunt, intelligunt actiones illius, & effectus, qui nos ducunt in Dei cognitionem, vel loquuntur de cognitione quidditatiua eſſentiæ diuinæ, quam nobis negant in via, ſolumque concedunt cognitionem quandam imperfectam per ordinem ad res creatas, quam dicunt eſſe non per naturam & definitionem, ſed per ea, quæ circa naturam ſunt, eo quod res creatæ nequeant nos ducere in notitiam quidditatiuam eſſentiæ Dei.

Exponitur Cyrillus.

Cyrillus autem Alex. lib. 11. Theſauri cum ait: *Non omnia, quæ in Deo ſunt, & de Deo dicuntur, ſubſtantiam ſignificant: reliquum eſt igitur, vt voce, modoque dicendi accidentia eſſe dicamus*, diſputat contra Anomæos contendentes nomen, ingenitum, dicere ſubſtantiam, ſeu eſſentiam Dei, quod negat Cyrillus, eo quod ingenitum negatio ſit. Quare cùm aſſerit quædam dici de Deo accidentaliter noſtro
modo loquendi, ita loquitur, vel propter relationes Creatoris, & Domini, quæ Deo adueniunt in tempore, vel propter negationes & relationes, quæ non ſunt de eſſentia deitatis; non vero negat attributa poſitiua eſſe de eſſentia Dei quaſi materialiter accepti. 36

Efficacius videtur oppugnari poſterior pars noſtræ ſenentiæ auctoritate Baſilij lib. 1. contra Eunomium inter principium, & mediũ dicentis: *Quonam pacto non deridendus, ſi creandi virtutem ſubſtantiam eſſe dicat, ſi prouidentiam rurſus ſubſtantiam, eodem modo præſcientiam, & omnem itidem operationem ſubſtantiam putet?* Intelligit autem Baſilius nomine ſubſtantiæ eſſentiam ipſam, & ab eius ratione videtur excludere virtutem creandi, prouidentiam &c.

Illuſtrantur Baſilius, & Marius Victorinus.

Cæterùm non oppugnatur hoc teſtimonio noſtra ſententia, Nam Baſilius nomine ſubſtantiæ intelligit, non eſſentiam entitatis diuinæ adæquate ſumptæ, ſic enim attributa non ſunt extra rationem illius, vt iam monuimus, ſed eſſentiam Dei formaliſſime accepti iuxta diſtinctionem à nobis ſuperius adductã, quo pacto attributa non ſunt de eſſentia illius formalitatis, per quam conſtituitur Deus præciſe in eſſe Dei formaliſſime tanquam per conceptum quaſi differentialem. In eodem ſenſu exponendus eſt Marius Victorinus lib. 2. aduerſus Arium, cum docet vocem, quæ dicit Patrem, vel omnipotentem, vel bonum, vel infinitum, vel talia, non ſubſtantiam, ſed qualitatem dicere. Verum enim hoc eſt quoad attributa poſitiua, ſi hæc comparentur cum ratione eſſentialiter conſtitutiua Dei formaliſſimè accepti.

DISPV

Digitized by Google

DISPVTATIO II.

De Ratione per ſe primo conſtitutiua eſſentiæ diuinæ.

CAPVT I.

Proponuntur, & expenduntur aliorum ſententiæ.

1. *Prima ſententia docens eſſentiam Dei eſſe intellectionem actualem.*

SOARIVS tum diſp. 30. Met. ſect. 15. num. 14. tum in materia de Trinit. variis in locis, præſertim lib. 11. cap. 5. num. 16. abſolute aſſerit rationem formalem per ſe primo conſtitutiuam eſſentiæ diuinæ eſſe intellectionem Dei actualem. Quæ ſententia, ſuppoſita ipſius probabilitate, eo potiſſimum nomine placet tanto doctori, quia iuxta illam recte explicatur quo modo Proceſſio Verbi ſit generatio, & non proceſſio Spiritus ſancti, nimirum quia proceſſio Verbi eſt formaliter communicatio intellectionis diuinæ, quæ eſt formaliſſime eſſentia Dei: Proceſſio autem Spiritus ſancti non eſt formaliter communicatio diuinæ intellectionis, ſed diuini amoris qui non eſt formaliſſime eſſentia Dei.

Hæc doctrina, quam amplectuntur etiam docti aliqui recentiores, vt Valentinus de Herice tract. 1. de ſcientia Dei, diſp. 3. cap. 3. & Petrus Hurtado diſp. 20. Met. ſect. 1. & ego pariter libens amplectar recte explicatam, difficilis valde mihi viſa eſt iuxta fundamentum Soarij, nam cum Soarius admittat in intellectione ſubſtantiali diuina eſſentialiter includi omnia attributa, eo ipſo, quod ait eſſentiam diuinam per ſe primo conſtitui per ſubſtantialem intellectionem, non poteſt excludere ab intrinſeca conſtitutione eſſentiæ perfectiones attributorum, quæ ſunt intrinſecæ, & eſſentiales intellectioni diuinæ; ergo neceſſe eſt fateatur, iuxta prædictum fundamentum, rationem per ſe primo, & complete conſtitutiuam eſſentiæ diuinæ non eſſe ſolam intellectionem, ſed attributa etiam ſpectare ad prædictam conſtitutionem. Vnde conſequens fit hac ſententia poſita iuxta prædictum fundamentum, non ita recte explicari, quo pacto proceſſio Verbi ſit generatio, & non proceſſio Spiritus ſancti: ſic enim proceſſio verbi non eſſet formaliter communicatio ſolius intellectionis, ſed etiam volitionis, & aliarum perfectionum diuinarum, eo ipſo, quod in intellectione formaliter continentur, non enim poteſt formaliter communicari intellectio, quin communicetur etiam formaliter id, quod eſt de ratione formali intellectionis.

Aperitur difficultas primæ ſententiæ iuxta fundamentum auctoris illius.

2. *Secunda ſententia docens eſſentiã Dei eſſe ſubſtantiam à ſe.*

Secunda ſententia negat rationem per ſe primo conſtitutiuam eſſentiæ diuinæ eſſe actualem intellectionem Dei. Quam tuentur Vaſquez 1. part. diſp. 119. cap. 4. Gillius lib. 2. tract. 1. cap. 12. & tract. 2. cap. 4. Arrubal diſp. 28. cap. 3. & Granado 1. part. tom. 1. controuerſia 2. tract. 1. diſp. 3. ſect. 2. Sed non omnes hi doctores ex profeſſo tractant quænam ſit ratio conſtitutiua Dei: nam Vaſquez curſim docet eſſentiam Dei vt diſtinctam ſecundum rationem ab attributis eſſe ſubſtantiam à ſe. Arrubal vero ait eſſentiam diuinam conſtitui per rationem ſubſtantiæ à ſe exiſtentis, ſpiritualis, atque intellectualis. At Granado diſp. citata ſect. 4. ſolum inquit Deum potiſſimum conſtitui natura diuina, prout radix eſt intellectionis. De ſenſu Gillij in hac re, quia eam ex profeſſo tractat, dicam inferius.

Exploditur ſecunda ſententia.

Hæc ſententia quatenus negat actualem intellectionem eſſe rationem conſtitutiuam eſſentiæ diuinæ ſequenti capite reiicienda eſt, & oppoſita amplectenda. Quatenus vero aſſignat rationem conſtitutiuam Dei, hoc loco impugnari debet, primo quia valde confuſe loquitur, & rem ſufficienter non explicat. Secundo, quia ſubſtantia à ſe non poteſt eſſe ratio per ſe primo conſtitutiua eſſentiæ diuinæ, cum ſit prædicatum tranſcendens omnes perfectiones diuinas, etiam relatiuas, & in illis eſſentialiter incluſum, ratio autem conſtitutiua debet eſſe ita propria eſſentiæ, vt non conueniat aliis, quæ extra illam ſunt. Tertio quia intellectualitas diuina ſi concipiatur vt radix actualis intellectionis, & vt ab ea diſtincta, eſt quid imperfectum, & limitatum in ratione gradus intellectualis, & quaſi inchoatum in eo genere, & cum habitudine ad actuale intelligere; quæ nemo negabit imperfecta eſſe, & repugnare eſſentiæ diuinæ, ſicut repugnat eidem ratio ſubſtantiæ præciſa ſecundum rationem, & diſtincta ab omni exiſtentia.

Ratio ſubſtantiæ à ſe nequit per ſe primo conſtituere eſſentiã Dei, quia tranſcendit omnes perfectiones diuinas.

3. *Tertia ſententia docens rationem conſtitutiuam Dei in re ipſa eſſe ipſum eſſe interminatum, at in noſtro conceptu eſſe ipſum eſſe ſubſtantiale omnium perfectionum diuinarum.*

Tertia ſententia eſt Gillij, qui diuerſo modo loquitur de eſſentia diuina ſecundum rem, & prout à nobis concipitur. In primis enim lib. 2. tract. 1. cap. 14. docet à parte rei ipſum eſſe interminatum eſſe rationem per ſe primo conſtitutiuam eſſentiæ diuinæ: vocat autem eſſe interminatum eſſe illimitatum, & infinitum in genere eſſendi, nam eſſe diuinum non eſt determinatum ad certum genus, aut modum eſſendi, ſed ſicut ſapientia Dei in genere ſapientiæ eſt infinita, ideoque ita complectitur omnem perfectionem ſapientiæ, vt nequeat concipi in Deo aliqua perfectio ſapientiæ, quæ non includatur in conceptu ſapientiæ diuinæ; ita eſſe diuinum eſt infinitum in ſuo genere, neque intelligi poteſt ratio aliqua, vel perfectio eſſendi in Deo, quam non complectatur ipſum eſſe diuinum. Quare ſingula eſſe perfectionum determinatarum, quæ ſunt in Deo, v. g. eſſe vitæ, ſapientiæ, iuſtitiæ, &c. non ſe habent ad totum eſſe Dei interminatum tanquam inferiora ad ſuperius, ſed veluti partes virtuales integrantes ad totum integrum, quod noſtro modo intelligendi conſtituitur ex eſſe omnium perfectionum, quæ ſunt in Deo.

Deinde idem Gillius tract. 2. eiuſdem libri cap. 4. aſſerit ſecundum noſtrum modum intelligendi ipſum eſſe à ſe ſubſtantiale vt ſic omnium perfectionum diuinarum per ſe primo, & complete conſtituere eſſentiam diuinam, iam enim ſuperiori diſputatione monuimus Gillium diſtinguere in quouis attributo duos conceptus inadæquatos, alterum ſubſtantialem, alterum proprium talis attributi, v. g. in

in omnipotentia rationem ſubſtantiæ, & rationem virtutis productiuæ eius, quod non implicat contradictionem. Omnes ergo conceptus ſubſtantiales inadæquatos omnium perfectionum diuinarum quatenus ſunt à ſe exiſtimat pertinere ad rationem conſtitutiuam eſſentiæ diuinæ, quia eſſe à ſe ſubſtantiale ſic ſpectatum non eſt quid commune aliis rebus, ſed proprium ſolius Dei, & complectens omnia, quibus eſſentialiter diſtinguitur ab aliis.

Reiicitur Tertia ſententia. In hac tertia ſententia illud primò diſplicet quod diuerſo modo loquatur de eſſentia Dei ſecundum rem, & prout à nobis concipitur, nam vt dixi ſuperiori diſputatione cap. 5. impoſſibile eſt excludere à conceptu alicuius rei id, quod eſt de eſſentia eius in re ipſa: ergo impoſſibile erit, vt ratio conſtitutiua eſſentiæ Dei in re ipſa ſit ipſum eſſe ſimpliciter omnium perfectionum diuinarum ſecundum proprias rationes, & tamen noſtro modo intelligendi ratio conſtitutiua Dei ſit tantum illud ipſum eſſe præciſe ſecundum conceptum inadæquatum ſubſtantiæ cum abſtractione à rationibus propriis ſingulorum attributorum, eadem enim debet eſſe ratio conſtitutiua ſecundum rem, & ſecundum noſtrum modum concipiendi. Secundo diſplicet diſtinctio illa conceptuum inadæquatorum in quouis attributo, ſicut diſplicuit ſuperiori diſputatione. Denique licet hæc ſententia poſſit eſſe vera, ſi aſſerat ipſum eſſe ſimpliciter complectens omnes perfectiones diuinas ſecundum proprias rationes earum eſſe rationem conſtitutiuam Dei non ſolum in re ipſa, ſed etiam noſtro modo concipiendi; abſolute tamen admitti non debet ſine aliqua diſtinctione, vt videbimus capite ſequenti.

CAPVT II.

Proponitur vera ſententia, & confirmatur.

5. *Intellectio diuina per ſe primo conſtituit Deum formaliſſime ſumptū, tam in re ipſa, quam in noſtro conceptu.* VT veram ſententiam proponamus reuocandum eſt in memoriam quod notauimus ſuperiori diſputatione cap. 4. de duplici acceptione huius nominis Deus. Qua notatione poſita *dicendum eſt primò* ipſum eſſe à ſe actualis intellectionis diuinę eſſe rationem per ſe primo conſtitutiuam Dei formaliſſime accepti tam in re ipſa ſecundum virtualem diſtinctionem, quam noſtro modo intelligendi. Iuxta hanc concluſionem intellecta, & explicata prima opinio ſuperiori capite adducta nobis maxime placet, præſertim cum in noſtra ſententia ceſſent incommoda, quæ intulimus ex illa opinione, negauimus enim ſuprà attributa diuina includi eſſentialiter in eſſentia Dei formaliſſime accepti. Probatur igitur noſtra concluſio primo autoritate ſanctorum Patrum, nam D. Maximus relatus à Ioanne Zipariſioto decade 10. cap. 7. ſic inquit: *Deus ſecundum eſſentiam ſuam cognitio eſt ineffabilis.* Et Auguſtinus 15. de Trinit. cap. 5. ait: *Non eſt aliud ſapientia eius, aliud eſſentia, cui hoc eſt eſſe quod ſapientem eſſe.* Nec ſatiſfacit Granado diſp. 3. ſuprà citata ſect. 3. aſſerens hos Patres & alios ſimiliter loquentes intelligendos eſſe de identitate reali eſſentiæ diuinæ, & cognitionis, non verò de identitate eiuſdem formalitatis objectiuæ. Nam cum Patres ſæpius vſurpent hunc modum loquendi, ſignum eſt eos maiorem quandam identitatem agnoſcere inter eſſentiam, & cognitionem, quam inter eſſentiam & alia attributa, quæ non poteſt eſſe alia niſi identitas formalitatis objectiuæ. Sed reſpondet Granado licet eſſentia diuina & attributa ſe inuicem eſſentialiter includant, cognitionem diuinam, & eſſentiam habere ſpeciali titulo identitatem, ratione cuius ſe inuicem eſſentialiter includunt: hunc autem ſpecialem titulum declarat ſect. 5. dicens cognitionem diuinam eſſentialiter includere eſſentiam non ex ſola generali ratione attributi diuini, ſed ex propria etiam, & peculiari ratione cognitionis, ob quam habet eſſe ſimilitudinem naturalem, & repræſentationem eſſentiæ diuinæ. Cæterùm non ſoluit difficultatem, tum quia cognitio diuina non eſt magis ſimilitudo eſſentiæ, quam attributorum, cum omnes Dei perfectiones æque repræſentet. Vnde ſimilitudo iſta non eſt ſpecialis ratio ob quam cognitio diuina debeat frequentius à Patribus appellari eſſentia, quam appellari omnipotentia, aut miſericordia, aut aliquod aliud attributum; tum etiam quia ad mutuam incluſionem eſſentialem naturæ diuinæ, & attributorum, quam adſtruit Granado cum aliis, omnino per accidens eſt quod vnum ſit ſimilitudo, ſeu repræſentatio alterius, vt conſtat; non eſt ergo cur ratione repræſentationis cognitio diuina dicatur frequentius eſſentia. 6.

Probatur ſecundò concluſio, quia Deus eſt eſſentialiter ſubſtantia intelligens, & conſtitui debet per formalitatem aliquam ſpectantem ad gradum intellectualem, ſed non eſt alia formalitas quam intellectio actualis ſubſtantialis à ſe: ergo per hanc per ſe primo, & formaliter conſtituitur. Prima pars maioris patet, quia natura diuina eſt eſſentialiter viuens, iuxta illud Auguſtini 15. de Trinit. cap. 5. *Quæ vita dicitur in Deo, ipſa eſt eſſentia eius, atque natura:* ergo eſt viuens in gradu vitæ determinato, eoque perfectiſſimo, & ſupremo, qui eſt gradus vitæ intellectualis: abſurdum enim eſt Deum in inferiori aliquo gradu vitæ conſtituere. Secunda pars maioris confirmatur, quia differentiæ conſtitutiuæ non tranſcendunt genus, ſub quo continentur res, quas conſtituunt, vt videre eſt in creaturis intellectualibus, quæ conſtituuntur per differentias ſpectantes ad gradum vitæ intellectualis. Vnde conſequens fit, vt licet Deus non conſtituatur per differentiam, cū non ſit in genere, aut ſpecie, eo tamen modo, quo in eo concipimus conſtitutionem eſſentialem, neceſſe eſt aſſeramus conſtitui per formalitatem aliquam pertinentem ad gradum intellectualem. Minor probatur, quia in Deo non eſt aliquid per modum principij, & radicis intellectionis diſtinctum ab intellectione cum fundamento in re: ergo Deus erit intellectualis per ipſammet actualem intellectionem à ſe. Antecedens oſtenditur ex D. Thoma 1. contra gentes cap. 50. ratione 2. vbi probat ſcientiam, & intellectionem diuinam eſſe cauſam rerum, quia ſcientia, & intellectio Dei eſt 7.

Deus eſt eſſentialiter viuens vita actuali intellectuali.

In Deo non eſt intellectionum radicale ab intellectione diſtinctū.

Digitized by Google

eſt ſuum eſſe, hoc autem eſt cauſa rerum. Quæ conſequentia nulla eſſet ſi loqueretur S. Doctor de ſola identitate reali, quia ſola diſtinctio rationis cum fundamento ſufficit, vt hoc ſit cauſa, vel principium, non vero illud, ſic enim Pater producit Verbum per intellectum; non per voluntatem. Deinde ex ſancto Iuſtino, qui vt refert Zipariſiotus decade 10. cap. 4. ſic inquit: *Deus, vt mens perſpicax intelligere poteſt, ſemper eſt energia id eſt actu, non ex imperfecto ad perfectum procedit, nec aliud quidquam præter ipſum per ſe actum eſt ipſa per ſe ſubſtantia.* Præterea oſtenditur, quia intellectiuum radicale imperfectionem inuoluit quia eſt quid inchoatum in tali genere, vt notaui ſuperiore capite contra ſecundam ſententiam.

8\.

Tres conditiones requiruntur ad rationem per ſe primo conſtitutiuam alicuius rei, quæ conueniunt intellectioni reſpectu Dei.

Tertiò probatur concluſio, quia tria requiruntur ad rationem per ſe primo conſtituentem aliquam eſſentiam, Primum eſt vt conueniat per ſe primo, & conuertibiliter, alias vel non eſſet de eſſentia, vel certe eſſet communis aliis; ſecundum, vt formaliter, & non ſolum idemtice includat omnia, quæ intrinſece vendicat eſſentia conſtituta, prout eſt hæc, alioqui enim non eſſet ratio adæquate conſtituens. Tertium eſt, vt ſit perfectiſſima ratio eſſentię conſtitutæ; ſed hæc omnia conueniunt ſoli eſſe à ſe actualis intellectionis diuinæ, tam in re ipſa ratione virtualis diſtinctionis, quam noſtro modo intelligendi: ergo hoc eſſe à ſe actualis intellectionis erit ratio per ſe primo conſtituens eſſentiam Dei formaliſſime accepti, tam ſecundum rem, quam ſecundum modum noſtrum intelligendi. Minor quoad primam partem probatur, quia eſſe à ſe actualis intellectionis eſt prius in re ipſa virtute, & noſtro modo intelligendi actu cæteris perfectionibus diuinis, licet enim in re ipſa non ſit prioritas vlla actualis inter diuinas perfectiones, negari tamen non poteſt prioritas virtualis, nam actualis intellectio diuina prior eſt virtute in re ipſa, quam volitio diuina, & hæc prior, quam omnipotentia. Dices aliam rationem eſſe priorem quam eſſe à ſe actualis intellectionis diuinæ, nempe eſſe à ſe abſolute.

Actualis intellectio eſt prior virtute in re & actu ſecundum rationem, cæteris perfectionibus diuinis.

9\.

Contrà, quia eſſe à ſe abſolutè eſt ratio communis formaliter incluſa in omnibus perfectionibus diuinis non ſolum abſolutis, ſed etiam relatiuis, quæ in omnium ſententia non ſpectant ad eſſentiam Dei. Vnde licet ratio communis eſſendi à ſe ſit prior in ſubſiſtendi conſequentia, hoc non ſufficit, vt ſit ratio conſtitutiua Dei formaliſſime accepti; & idem dici debet ob eandem rationem de ſubſtantia à ſe in communi ſumpta, quia hæc etiam formaliter includitur in omnibus attributis, & relationibus diuinis. Inſtabis, Præter eſſe à ſe, & præter ſubſtantiam à ſe datur alia ratio prior actuali intellectione, nempe intellectualitas ſubſtantialis. Sed occurrendum eſt dicendo nullam dari in Deo intellectualitatem ſubſtantialem diſtinctam cum fundamento in re ab actuali intellectione ſubſtantiali, vt patet ex dictis cap. 1. huius diſputationis circa ſecundam ſententiam. Probatur eadem minor quoad ſecundam partem, quia eſſe à ſe actualis intellectionis complectitur formaliter quidquid eſt de eſſentia Dei formaliſſime ſumpti, quamuis enim non includat formaliter attributa, nihil mirum, cum hæc ſint extra rationem formaliſſimam Dei, vt vidimus. Denique eadem minor quoad tertiam partem eſt manifeſta, quia eſſe à ſe actualis intellectionis eſt radix aliarum omnium perfectionum diuinarum eas quaſi virtute continens, in quo ſaltem illas antecellit.

Actualis intellectio continet formaliter quidquid eſt de eſſentia Dei formaliſſime accepti.

Actualis intellectio eſt radix omniũ perfectionum diuinarum.

10\.

Omnis perfectio diuina in re, & in noſtro conceptu, per ſe primo conſtituit Deum quaſi materialiter ſumptum.

Dicendum ſecundo eſſe à ſe omnium perfectionum abſolutarum, etiam ſecundum proprias earum rationes, tam in re ipſa, quam noſtro modo intelligendi, eſſe rationem per ſe primo conſtitutiuam eſſentiæ Dei quaſi materialiter accepti pro entitate ipſius adæquate ſumpta. Ita explicata tertia ſententia vera eſt, & confirmari poteſt, quia Deus hoc pacto ſumptus eſt quaſi totum quoddam integrum conſtitutum noſtro modo intelligẽdi ex omnibus perfectionibus diuinis tanquam ex partibus, ſi ita loqui fas eſt, in re ipſa virtute, & per intellectum actu diſtinctis: ergo ſicut in aliis totis integris omnes, & ſingulæ partes illa per ſe primo conſtituunt, ita continget in Deo prædicto modo accepto.

CAPVT III.

Obiiciuntur contra ſententiam definitam teſtimonia SS. Patrum, & explicantur.

Contra primam concluſionem noſtræ ſententiæ ſuperiori capite definitæ obiici poſſunt nonnulla teſtimonia ſanctorum Patrum. Primum eſt Damaſceni 1. Fidei cap. 4. dicentis: *Nam etſi bonum, ſi iuſtum, ſi ſapiens, ſi quiduis aliud dixeris, non naturam dicis Dei, ſed ea, quæ circa naturam.* Quibus verbis numerans ſapientiam inter ea, quæ circa naturam Dei ſunt, planè ſentit ſapientiam non ſpectare ad eſſentiam diuinam, nedum ad rationem conſtitutiuam eius. Secundum teſtimonium eſt Chryſoſtomi tom. 5. hom. 1. de incomprehenſibili Dei natura, vbi ait: *Non à ſapientia ſubſtantia, ſed ex ſubſtantia ſapientia:* Senſit ergo Chryſoſtomus ſapientiam eſſe extra rationem eſſentiæ diuinæ. Tertium teſtimonium eſt Baſilij lib. 1. contra Eunomium inter principium, & medium, vbi ſic habet: *Quonam pacto non deridendus, ſi creandi virtutem ſubſtantiam eſſe dicat, ſi prouidentiam rurſus ſubſtantiam, eodem modo præſcientiam, & omnem itidem operationem ſubſtantiam putet?* excludit ergo Baſilius à ratione eſſentiæ diuinæ, quam nomine ſubſtantiæ ſignificat, ipſam ſcientiam, quæ ab intellectione non differt. Solet etiam citari Auguſtinus 15. de Trinit. cap. 5. vbi videtur numerare ſapientiam inter attributa. 11.

Verum teſtimonia adducta, ſi recte expendantur, non cogunt nos diſcedere à ſententia, quam ſemel definiuimus, nam ad teſtimonium Damaſceni ſatis ſuperque reſponſum eſt ſuperiori diſp. cap. 6. conſtat enim ex iis, quæ ibi diximus, non ſolum nomina attributorum, ſed etiam nomina ſubſtantiæ, vitæ intellectualis, & ſimilia dici à Damaſceno ſignificare, non naturam Dei, ſed quæ circa naturam eius ſunt, non quod ratio ſubſtantiæ, & vitæ intellectualis 12.

Explicatur S. Damaſcenus.

Digitized by Google

lis non includatur in eſſentia Dei, ſed quod prout à nobis concipiuntur, cum ſumantur à creaturis, potius ſumuntur ab iis, quæ circa naturam ſunt, quam ab ipſa natura, & ideo nihil mirum quod numeret Damaſcenus ſapientiam inter ea, quæ circa naturam ſunt, etiam ſi ſit ratio conſtitutiua Dei formaliſſime accepti.

13. Ad Chryſoſtomum reſpondet Salas 2. tom. 2. Tract. 11. diſp. 2. ſect. 6. num. 34. ſapientiam eſſe ex ſubſtantia noſtro modo intelligendi; quia res diuinas concipimus inſtar rerum humanarum, in quibus ſapientia ex ſubſtantia eſt; noſtrum tamen modum concipiendi eſſe ſine fundamento in ipſo Deo, quia non eſt in eo realis diſtinctio virtualis inter ſapientiam, & ſubſtantiam, imo ſapientia diuina formaliſſime eſt non ſolum quid ſubſtantiale, ſed ipſa ſubſtantia. Cæterum non eſt neceſſarium confugere ad hanc ſolutionem, nam eo loco Chryſoſtomus docet contra Anomæos ſubſtantiam Dei incomprehenſibilem eſſe: nomine autem ſubſtantiæ intelligit eſſentiam totius entitatis Dei adæquate ſumptæ, vt ex contextu colligi poteſt, ait namque: *Contendere enim ſcire quid ſubſtantia Deus ſit, poſtremæ eſſe inſaniæ iudico*: & ſubdit: *Quod vt melius intelligatur Prophetarum ſententias afferam, quos non ſolum quid ſubſtantia Deus ſit, ignorare videmus, ſed etiam de ſapientia eius quanta ſit plane ambigere, quanquam non à ſapientia ſubſtantia, ſed ex ſubſtantia ſapientia.* Quaſi dicat, vultis videre quam inſaniant Anomæi aſſerentes ſubſtantiam Dei comprehenſibilem eſſe, Prophetæ ipſi fatentur ſe ignorare non ſolum ſubſtantiam Dei, quæ complectitur omnia, quæ in Deo ſunt, verum etiam ſapientiam eius, cum ſapientia ſit quaſi pars ſubſtantiæ, & non ſit ſubſtantia, quaſi pars ſapientiæ. Et ſtatim poſt prædicta verba ſubjungit Chryſoſtomus: *Verùm cùm eam* (ſcilicet ſapientiã) *Prophetæ quidem plenè percipere non valeant, quantum iy inſaniunt, qui ſubſtantiam ipſam ſuis obiicere rationibus poſſe arbitrantur.* Hanc autem eſſe mentem Chryſoſtomi mihi perſuadeo, cum propter hæc, quæ adduxi; tum quia ibi ſanctus totus eſt in probando ſubſtantiam Dei eſſe incomprehenſibilem argumento à minori ad maius, ſic enim argumentatur: ſi aliquid ſubſtantiæ Dei incomprehenſibile eſt, nempe ſapientia, vel immenſitas, vel magnitudo, vel etiam iudicia eius ſunt incomprehenſibilia, vt variis ſcripturæ locis oſtendit, multo magis erit incomprehenſibilis ſubſtantia integra Dei. Quare cum ait Chryſoſtomus: *Non à ſapientia ſubſtantia, ſed ex ſubſtantia ſapientia,* non vult ſapientiam oriri ex ſubſtantia tanquam proprietatem ex eſſentiã, ſed ſolum eſſe aliquid ſubſtantiæ Dei, ſeu quaſi partem ſubſtantiæ eius, & non contra.

Exponitur S. Chryſoſt.

14. *Illuſtratur S. Baſilius.* Ad teſtimonium Baſilij reſpondeo, Baſilium non excludere à ratione eſſentiæ diuinæ ſcientiam, ſed præſcientiam, per quam intelligitur à ſanctis Patribus ſcientia futurorum, quæ prout terminatur ad ſuum objectum non eſt neceſſaria, ſed potuit non eſſe in Deo, & ideo non eſt de eſſentia Dei, quia ſolum ſcientia, quatenus eſt ſimpliciter neceſſaria, eſt ratio conſtitutiua ipſius formaliſſime accepti.

Ad Auguſtinum dico ſolum velle eo loco vitam eſſe eſſentiam Dei, ait enim, *Quæ vita dicitur in Deo, ipſa eſt eſſentia eius, atque natura.* Quod noſtræ ſententiæ fauet, nam vita, quæ eſt in Deo, eſt vita intellectualis. Cum autem paulo inferius ait: *Proinde ſi dicamus, æternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, viuus, ſapiens, potens, ſpecioſus, iuſtus, bonus, beatus, ſpiritus, horum omnium nouiſſimum, quod poſui, quaſi tantummodo videtur ſignificare ſubſtantiam, cætera vero eſſe huius ſubſtantiæ qualitates.* Solum intendit iis verbis cætera videri quodammodo imitari qualitates in modo prædicandi duntaxat, non quod reuera omnia illa ad modum qualitatum concipi poſſint, ſi recte concipiantur, nam inter alia numeratur, viuus, quod prædicatum nullus negare poterit eſſe Deo eſſentiale, nec ipſe Auguſtinus, cum ibidem dicat vitam eſſe eſſentiam Dei. Vnde ſtatim poſt verba prædicta ſubdit: *Sed non ita eſt in illa ineffabili, ſimplicique natura, quidquid enim ſecundum qualitatem illic dici videtur, ſecundum ſubſtantiam, vel eſſentiam eſt intelligendum.* Sumit autem ibi Deum quaſi materialiter pro entitate adæquate ſumpta.

Aſſertur lux Auguſtino.

Præter hos ſanctos Patres obiici poteſt D. Thomas contra primam concluſionem noſtræ ſententiæ, nam 1. part. quæſt. 14. diſputaturus de ſcientia Dei, inquit: *Poſt conſiderationem eorum, quæ ad diuinam ſubſtantiam pertinent, reſtat conſiderandum de iis, quæ pertinent ad operationem ipſius, & quia operatio quædam eſt, quæ manet in operante, quædam vero procedit in exteriorem effectum, primo agemus de ſcientia, & voluntate, nam intelligere eſt in intelligẽte, & velle in volente.* Quibus verbis plane diſtinguit inter ſubſtantiam, ſeu eſſentiam Dei formaliter acceptam, & intellectionem eius: & quæſt. 26. eiuſdem 1. part. art. 2. *In Deo* (ait) *non eſt aliud eſſe, & intelligere ſecundum rem, ſed tantum ſecundum intelligentiæ rationem.* Vbi etiam diſtinguit ſecundum rationem intelligere Dei ab eius eſſentia. Præterea quæſt. 1. de potentia art. 1. ad. 1. ſic inquit: *licet eſſentia diuina non habeat aliquod principium neque re, neque ratione, tamen operatio diuina habet aliquod principium ſecundum rationem.* Intelligit autem S. Doctor nomine operationis actum intelligendi, & volendi, vt ſuadet teſtimonium adductum ex quæſt. 14. primæ partis. 15.

Reſpondeo in iis tribus teſtimoniis nihil docere D. Thomam contra noſtram ſententiam, licet verba ipſa difficilia ſint, & oppoſitæ ſententiæ fauere videantur, nam quamuis S. Doctor diſtinguat intelligere à ſubſtantia, vel eſſe Dei, & admittat principium intellectionis ſecundum rationem, non diſtinguit tamen, nec admittit eam rationem principij cum fundamento in ipſo Deo, quia non eſt in eo realis diſtinctio virtualis inter intelligere, & ſubſtantiam, vt notabat Salas ſuprà circa teſtimonium Chryſoſtomi. Solum ergo D. Thomas concipiens Deum inſtar rerum humanarum format duos conceptus circa intellectionem diuinam, alterum confuſum, ſeu minus expreſſum quo eam concipit quatenus dat eſſe ipſi Deo, eumque in ratione ſubſtantiæ conſtituit, alterum magis expreſſum, quo concipit ipſam intellectionem diuinam prout Deum conſtituit intelligentem, 16.

Teſtimonia S. Thomæ declarantur.

S. Doctor diſtinguit in Deo ſubſtantiam ab intellectione ſine fundamento in re.

Digitized by Google

ligentem, & iuxta primum conceptum vocat intellectionem ſubſtantiam Dei, & iuxta ſecundum vocat intellectionem operationem Dei, atque adeo concipit eandem intellectionem, tunc vt priorem ſe ipſa, nunc vt poſteriorem, ſcilicet nunc per modum ſubſtantiæ, ſeu eſſentiæ, nunc per modum operationis, ſed ſine fundamento in ipſo Deo vt dixi.

17. Cogor ſic interpretari D. Thomam ne ipſe ſibi contrarius ſit, nam 1. part. quæſt. 27 art. 2. in corpore, loquens de propria generatione viuentis ſic ait: *requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat ſecundum rationem ſimilitudinis in natura eiuſdem ſpeciei, ſicut homo procedit ab homine, & equus ab equo.* Hinc autem paulo inferius colligit Proceſſionem verbi eſſe generationem ijs verbis: *Sic igitur proceſſio Verbi in diuinis habet rationem generationis, procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ eſt operatio vitæ, & à principio coniuncto, & ſecundum rationem ſimilitudinis, quia conceptio intellectus eſt ſimilitudo rei intellectæ, & in eadem natura exiſtens, quia in Deo idem eſt intelligere, & eſſe.* Vult ergo D. Thomas proceſſionem verbi eſſe generationem quia eſt ſecundum rationem ſimilitudinis in eadem natura. Quod confirmari poteſt, quia idem S. Doctor quæſt. 33. art. 2. ad 2. docet generationem accipere ſpeciem à termino, qui eſt forma generati, & quanto hic terminus fuerit propinquior formæ generantis, tanto veriorem, & perfectiorem eſſe generationem, quia de ratione generantis eſt, quod generet ſibi ſimile ſecundum formam, & hinc infert generationem Verbi eſſe perfectiſſimam omnium generationum, quia in ea eſt eadem numero forma generantis, & geniti; cum in generationibus creatis ad ſummum ſit eadem ſpecie tantum. Probat vero D. Thomas in loco citato quæſt. 27. proceſſionem verbi eſſe ſecundum rationem ſimilitudinis in eadem natura, quia in Deo idem eſt intelligere, & eſſe. Quæ probatio intelligi non poteſt de ſola identitate reali ipſius intelligere, & eſſe diuini; alioqui enim ratio D. Thomæ nullius momenti eſſet, imo ex eo fundamento ſequeretur contra fidem proceſſionem Spiritus ſancti eſſe etiam generationem, quia velle eſt idem realiter cum eſſe diuino. Sentit igitur S. Doctor in ea probatione intelligere, & eſſentiam diuinam eſſe eandem omnino formalitatem, atque adeo nec ratione diſtingui cum fundamento in ipſo Deo.

Ex mente S. Thomæ intelligere, & eſſentia ſunt idem formaliter in Deo.

Caput IV.

Obijciuntur rationes contra ſententiam à nobis definitam, & ſoluuntur.

18. Prima ratio eſſe poteſt, quam ſuperiori diſputatione iam attigimus ſcilicet, ſi ſolum eſſe à ſe actualis intellectionis eſſet ratio conſtitutiua Dei, eſſentia diuina non eſſet ſumme perfecta, nec ſimpliciter, ſeu in omni genere, nec eſſet perfectio ſimpliciter ſimplex, quia non contineret omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem, ac denique poſſet aliquid perfectius concipi eſſentia diuina, quæ videntur abſurda. Reſpondeo hanc rationem conſtitutiuam à nobis aſſignatam eſſe ſumme perfectam in genere ſubſtantiæ, & eſſentiæ intellectualis, adeo vt in hoc genere maior perfectio excogitari non poſſit, licet enim eſſentia Dei quaſi materialiter ſumpti pro entitate Dei adæquate accepta, ſit perfectior, vt ſuperiori diſputatione notauimus, nihilominus tamen ratio conſtitutiua Dei formaliſſime ſumpti non poteſt eſſe, vel concipi perfectior quam adducta. Dices poſſe concipi, & eſſe perfectiorem, nimirum ſi actualis intellectio diuina includeret eſſentialiter omnia attributa. Reſpondeo tunc intellectionem diuinam fore quidem perfectius ens abſolute, non tamen in ratione ſubſtantiæ intellectualis, in hac enim ratione nihil prorſus perfectionis adquireret, ac per conſequens neque in ratione conſtitutiui eſſentiæ Dei formaliſſime ſumpti. Vnde cum Deus formaliſſime acceptus conſtituatur per rationem ſubſtantiæ intellectualis, illi vt ſic ſolum tribui debet formaliter omnis perfectio, quæ excogitari poteſt in ratione ſubſtantiæ intellectualis, & ideo cum attributa non perficiant Deum in ea ratione recte colligimus non ſpectare ad eſſentiam Dei vt ſic, ac per conſequens non includi formaliter in actuali intellectione diuina, ſed tantum virtute ad modum proprietatum, quia eſt radix illorum. Quare cum Theologi docent Deum eſſe ſimpliciter perfectum in omni genere, & includere formaliter & eſſentialiter omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem non ſunt intelligendi de Deo formaliſſime ſumpto, ſed quaſi materialiter pro entitate Dei adæquate accepta: ex prædicta autem doctrina non licet inferre actualem intellectionem diuinam non eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem, nam de ratione perfectionis ſimpliciter ſimplicis non eſt, vt eſſentialiter contineat omnem aliam perfectionem, ſed ſolum, vt ſit melior ipſa, quam non ipſa, id eſt vt comparata non cum indiuiduo entis, ſed cum ratione entis vt ſic, ſit melior ipſa, quam forma ei oppoſita incompoſſibilis.

In genere ſubſtantiæ intellectualis nequit excogitari ratio conſtitutiua perfectior, quam actualis intellectio diuina.

19.

Theologi dicentes Deum eſſe ſimpliciter perfectum in omni genere, loquuntur de Deo quaſi materialiter ſumpto.

Non eſt de ratione perfectionis ſimpliciter ſimplicis continere eſſentialiter omnem aliam perfectionem.

20. *Secunda ratio.* Natura, quæ eſt intellectualis, per ordinem ad intellectionem, non ſolum conſtituitur per principium radicale intelligendi, ſed etiam per principium radicale volendi, quia per eandem indiuiſibilem differentia vtrumque habet, quamuis denominetur intellectualis à priori, & potiori operatione, quæ eſt intellectio: ergo ratio conſtitutiua naturæ, quæ actualiſſime eſt intellectualis, qualis eſt diuina, non ſolum erit actualis intellectio, ſed etiam actualis volitio. Conſequentia patet, quia omnis perfectio conueniens eſſentialiter naturæ creatæ, vt intellectuali radicaliter, conuenit nobiliori modo, & actualiſſime naturæ intellectuali per eſſentiam: ergo ſicut illa eſt eſſentialiter principium radicale volendi, ita hæc erit eſſentialiter ipſa volitio. Confirmatur quia ad perfectionem Dei ſpectat, vt perfectiones ſimpliciter, quas naturæ creatæ habent per emanationem ab eſſentia, ipſe formaliter includat in ſua

Digitized by Google

ſua quidditate: ergo velle, quod conuenit naturis creatis intellectualibus, vt quid conſequens ex intellectione, non ita Deo conueniet, ſed vt aliquid eſſentiale.

21. Hoc argumento conuictus Soarius diſp. 30. Met. ſect. 16. num. 14. ſentit volitionem non eſſe minus de eſſentia Dei, quam intellectionem in re ipſa, at ſecundum noſtrum modum concipiendi exiſtimat excogitari poſſe aliquod diſcrimen inter intelligere, & velle, quia abſque intelligere non concipitur illa natura diſtincte vt conſtituta in proprio gradu, & cum illo concipitur vt formaliter conſtituta in eo: velle autem non concipitur vt ſic conſtituens naturam, ſed vt quid conſequens naturam conſtitutam. Sed hoc placere non poteſt, tum quia iam ſupra ſignificaui mihi non probari, vt aliquid aſſeratur eſſe de eſſentia in re ipſa, & non ſecundum rationem, tum etiam quia cap. 2. definiui ſolum eſſe à ſe actualis intellectionis diuinæ eſſe rationem conſtitutiuam Dei formaliſſime ſumpti, tam in re ipſa, quam noſtro modo concipiendi.

Sola intellectio diuina, & non volitio eſt ratio conſtitutiua Dei formaliſſime ſumpti.

22. Quare ad argumentum negandum eſt antecedens, nam ad eſſentiam creaturæ intellectualis formaliter ſumptæ ſolùm ſpectat principium radicale intelligendi: principium autem radicale volendi ſe habet vt quid conſequens tanquam proprietas, quamuis dici poſſit eſſe de eſſentia entitatis adæquatæ talis creaturæ, nam creatura intellectualis ſumi poteſt formaliter, quo pacto conſtituitur per ſolum principium radicale intelligendi, & poteſt ſumi materialiter pro adæquata entitate, quo pacto pluribus aliis conſtituitur, Angelus enim materialiter acceptus conſtituitur etiam principio radicali volendi, & homo ſimiliter acceptus radicalibus principiis volendi, ridendi, ac flendi, cum tamen vterque formaliter ſumptus conſtituatur ſolo principio radicali intelligendi. Dices de ratione animalis formaliſſime eſt principium omnium proprietatum ſuarum: ergo de ratione hominis formaliſſime erit principium omnium ſuarum proprietatum, atque adeo non ſolum erit eſſentialiter principium radicale intelligendi, ſed etiam volendi, flendi, ac ridendi. Sed occurrendum eſt de ratione animalis formaliſſime non eſſe principium appetitus, ſed ſolum principium omnium potentiarum ſenſitiuarum, & ita de eſſentia illius non eſſe principium radicale appetendi, ſed ſolum principium radicale ſentiendi; eodem enim pacto de iis loquendum eſt, atque de principio radicali volendi, & intelligendi, nam ſicut voluntas, & intellectus ſunt in diuerſo genere, & habent inter ſe talem ordinem, vt voluntas ſupponat intellectum, ac in homine vtramque iſtam potentiam ſupponat vis ridendi, & flendi, & ob hanc cauſam ſolum principium radicale intelligendi cenſetur eſſe de eſſentia formali hominis: ita appetitus, & vis ſentiendi ſunt in diuerſo genere, & habent ſimilem ordinem inter ſe in animali, & ideo de eſſentia animalis formaliter erit ſolum principium radicale ſentiendi.

Creatura intellectualis formaliter ſolum conſtituitur per principium radicale intelligendi, licet materialiter ſumpta conſtituatur alijs principijs radicalibus.

De ratione animalis formaliſſime ſumpti non eſt principiũ radicale appetendi, ſed ſolum ſentiendi.

23. Inſtabis ſic: etiam eſt ordo inter potentias ſenſitiuas, imo & inter actus intelligendi, & nihilominus de eſſentia animalis cenſetur eſſe principium radicale ſentiendi abſolute, & abſque vlla determinatione ad peculiarem aliquam ſpeciem ſentiendi, & de eſſentia hominis principium radicale intelligendi abſque determinatione ad modum intelligendi per apprehenſionem, vel per iudicium vel, per diſcurſum: ergo pariter quamuis ſit ordo inter velle, & intelligere, principium vtriuſque erit eſſentia formalis hominis. Reſpondeo potentias ſenſitiuas externas nullum inter ſe habere ordinem, & quamuis ſit aliqualis ordo inter eas & ſenſum internum, & etiam inter actus intellectuales apprehendendi, iudicandi, & diſcurrendi, cum omnes potentiæ ſenſitiuæ ſint in eodem genere ſentiendi, & omnes actus intellectus ſint in eodem genere intelligendi, non ſufficere prædictum ordinem, vt eſſentia animalis vel hominis explicetur cum aliqua ex limitationibus aſſignatis: nos enim ideo dicimus principium radicale volendi non eſſe de eſſentia naturæ intellectualis, ſed ſolum principium radicale intelligendi, quia velle, & intelligere ita habent ordinem dependentiæ inter ſe, vt ſint ſimul in diuerſo genere ſcilicet appetendi, & cognoſcendi. Ad confirmationem præcipui argumenti reſpondeo ſpectare ad perfectionem Dei, vt habeat omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem, non vero vt omnis iſta perfectio includatur in eſſentia illius formaliſſima, argumento eſt, quod Vaſquez 1. part. diſp. 121. cap. 4. num. 10. docet quamuis relationem perſonalem in Deo eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem, & tamen nec ipſe, nec vllus, vt reor, aſſerit relationes includi in eſſentia Dei formaliſſima.

Tertia ratio eſt Gillij lib. 2. tract. 2. cap. 4. num. 3. & 4. aſſerentis eſſe in Deo aliquid noſtro modo intelligendi prius actuali intellectione, licet enim nobiſcum neget Deo potentiam intellectricem, contendit tamen tribuendum illi eſſe gradum ſubſtantialem radicalis intellectualitatis diſtinctum ratione cum fundamento in re ab actuali intellectione. Probat igitur, quia perfectiones, quæ in creaturis realiter diuiſæ ſunt, vniuntur in Deo, ſeu potius ſunt vnum realiter, & ratione diſtinguntur, ita vt in natura diuina diſtinctæ rationes formales reſpondeant diſtinctis perfectionibus creatis: ſed in creaturis radicalis intellectualitas ſubſtantialis, & actualis intellectio ſunt perfectiones realiter diſtinctæ: ergo illis reſpondebunt in Deo rationes formales per intellectum diſtinctæ; ac per conſequens radicalis intellectualitas ſubſtantialis erit in Deo perfectio ratione cum fundamento in re diſtincta ab actuali intellectione. Confirmatur primò, quia nec obſtat imperfectio aliqua huius intellectualitatis ſubſtantialis, nam licet prout eſt in creatura inuoluat potentiam, & habitudinem ad actualem intellectionem & priuationem illius, & ideo in creatura non ſit perfectio ſimpliciter; eſt tamen ſecundum rationem præciſam creaturæ, & Creatori communem, ſicut enim præſcindimus rationem intellectionis communem Deo, & creaturis expertem omnis imperfectionis, quamuis intellectio creata inuoluat imperfectionem accidentis, ita poterimus præſcindere rationem intelle-

Digitized by Google

intellectualitatis ſubſtãtialis radicalis abſq; vlla imperfectione cõmunem Deo, & creaturis, quę ſecundum ſuum præciſum conceptum, nec includat, nec excludat actualem intellectionem; ex quo ſequitur eſſe perfectionem ſimpliciter ratione diſtinctam à perfectione actualis intellectionis. Nec item obſtat identitas talis intellectualitatis ſubſtantialis cum intellectione diuina ſubſtantiali, nam etiam volitio diuina identificatur realiter cum eſſentia, & nihilominus eſt perfectio ratione diſtincta cum fundamento in re ab eſſentia, quia in creaturis alia eſt perfectio ſubſtantiæ, alia volitionis: ergo pariter intellectualitas ſubſtantialis erit perfectio ratione diſtincta ab actuali intellectione. Confirmatur ſecundo, quia Deo tribui debet vita omnium perfectiſſima, qualis eſt vita intellectualis ſubſtantialis, nam ſi in Deo eſt formaliter perfectio reſpondeus vitæ intellectiuę accidentali, ſcilicet intellectioni creatæ, erit etiam perfectio reſpondens vitæ intellectiuæ ſubſtantiali.

25. Reſpondeo admittendam eſſe propoſitionem, ſi perfectiones illæ, quæ ſunt in creaturis abſolui poſſint ab omni imperfectione, & ſi diſtinctio illa rationum formalium non aduerſetur alicui myſterio diuino, & deinde conceſſa minori negandam eſſe conſequentiam. Et ad primam confirmationem dicendum aliud eſſe loqui de intellectualitate ſubſtantiali, aliud vero de intellectualitate ſubſtantiali radicali, nam prima admitti poteſt, & debet in Deo non diſtincta cum fundamento in re ab actuali intellectione, in Deo enim non eſt alia intellectualitas ſubſtantialis præter actualem intellectionem ſubſtantialem: Secunda vero admitti non poteſt, quia non poteſt non dicere habitudinem ad actualem intellectionem, & vt ſic præciſa ab intellectione non poteſt non eſſe aliquid imperfectum, & quaſi inchoatum in genere intellectualitatis etiam ſubſtantialis, nam intellectio diuina ſubſtantialis eſt, nec poteſt concipi vt hæc, vel vt diuina, quin concipiatur quaſi contracta ad Deum per aliquid ſubſtantiale.

In Deo nequit admitti intellectualitas radicalis, bene tamen intellectualitas ſubſtantialis non diſtincta cum fundamento in re ab actuali intellectione.

26. Dices, eſſe radicem volitionis in intellectione diuina nullam inuoluit imperfectionem: ergo neque eſſe radicem actualis intellectionis dicet aliquam imperfectionem in intellectualitate illa ſubſtantiali radicali. Herice diſp. 2. de ſcientia Dei cap. 3. num. 17. & diſp. 3. cap. 5. & diſp. 12. de natura diuinæ voluntatis cap. 1. num 10. & 14. negat intellectionem diuinam eſſe aliquo pacto principium reſpectu volitionis, quia hoc eſſet contra rationem actus puriſſimi, quæ conuenit diuinis perfectionibus atque ideo imperfectionem inuolueret: aſſerit autem intellectionem diuinam eſſe actum puriſſimum primarium, & volitionem diuinam eſſe actum puriſſimum ſecundarium, & hanc quaſi aduenire illi ſine vlla dependentia.

27. Ego vero libenter fateor intellectionem diuinam, per quam Deus formaliſſimè conſtituitur, non eſſe actum primum, etiam ſecundum rationem, reſpectu diuinæ volitionis, ſicut neque diuina volitio eſt actus ſecundus, quia eiuſmodi denominationes actus primi, & ſecundi inuoluunt imperfectionem receptionis, & informationis, quæ in Deo admitti non debet etiam ſecundum rationem. Similiter fateor intellectionem diuinam non eſſe principium etiam ſecundum rationem volitionis diuinæ in genere volitiui, ſeu in genere principij vitalis volendi, nam tale principium eſſet quid imperfectum, & quaſi inchoatum in eo genere, ac per conſequens haberet rationem actus primi reſpectu diuinæ volitionis, & diuina volitio rationem actus ſecundi reſpectu illius, quæ non vacant imperfectione vt notaui. Contendo tamen admitti poſſe, & debere intellectionem diuinam, eo ipſo quod eſt ratio conſtitutiua Dei, eſſe principium, & radicem volitionis diuinæ, ſicut & aliorum attributorum, virtualiter à parte rei, & formaliter ſecundum rationem, ad eum modum quo eſſentia eſt radix, & principium ſuarum proprietatum ſublatis imperfectionibus receptionis, & informationis, quæ in naturis & proprietatibus creatis interueniunt. Non enim repugnat actibus puriſſimis, vt vnus ſit principium alterius modo explicato, cum Filius ſit actus puriſſimus, & pariter Spiritus ſanctus, & tamen hoc non obſtante Filius realiter procedit à Patre, & Spiritus ſanctus à Patre, & Filio.

Intellectio diuina non eſt actus primus, neque volitio actus ſecundus, ſed vtraque eſt actus puriſſimus.

Intellectio diuina non eſt principium volitionis in genere volitiui, eſt tamen principium, & radix illius, ſicut & aliorum attributorum virtualiter in re, & formaliter in noſtro conceptu.

Vnus actus puriſſimus poteſt eſſe principium alterius actus puriſſimi.

Quare ad objectionem factam conceſſo antecedente neganda eſt conſequentia, ideo enim 28. in intellectione diuina non eſt imperfectio eſſe radicem actualis volitionis, quia intellectio eſt in proprio genere perfecta, & eſt radix formalitatis alterius generis, à qua nullo modo informatur, ſed vtraque ſe habet vt actus puriſſimus ſubſiſtens continens omnimodam perfectionem in ſuo genere: at vero intellectualitas radicalis, ſi admitteretur, eſſet radix intellectionis, quæ eſt in eodem genere intellectualitatis, & ita in proprio genere eſſet ſecundum ſe imperfecta, & inchoata, conciperetur enim neceſſario vt aptitudo ad intelligendum perficienda per intellectionem diuinam, tanquam per formam ſecundum rationem, atque adeo non eſſet actus puriſſimus, cum non vacaret imperfectione alicuius potentialitatis, & informationis ſecundum rationem cum fundamento in re, quæ à perfectionibus diuinis omnino remoueri debet. Ad ſecundam confirmationem præcipui argumenti dico vitæ intellectiuæ ſubſtantiali, & accidentali creatæ non reſpondere in Deo duas formalitates ſecundum rationem cum fundamento in re diſtinctas, ſed vnam tantum, nam intellectio diuina ita eſt intellectio, vt ſit etiam ipſamet ſubſtantia intellectualis.

Actualis intellectio diuina ſine imperfectione vlla poteſt eſſe radix actualis volitionis, at intellectualitas radicalis reſpectu intellectionis diuinæ non poſſet eximi ab imperfectione.

Vita intellectiua ſubſtantiali, & accidentali creatæ non reſpondent in Deo duæ formalitates diſtinctæ cum fundamento.

Quarta ratio. Intellectio non eſt primum, 29. quod concipimus in Deo, tum quia intelligibilitas eſt quid poſterius eſſentia diuina tanquam proprietas eius, atque adeo intellectio erit etiam quid poſterius, cum ſupponat intelligibilitatem objecti, & objectum ipſum. Tum etiam quia ſi intellectio eſſet primum, quod in Deo concipimus, & formale conſtitutiuum eſſentiæ eius, cum eſſentia ſit objectum primarium ſequeretur intellectionem diuinam eſſe reflexam circa primarium objectum, quod videtur impoſſibile, nam ſicut volitio non poteſt eſſe primum volibile, ita nec intellectio primum intelligibile. Tum denique quia intellectio diuina eſt actus vitalis, de cuius ratione eſt, vt procedat à principio vitali, & recipiatur in eo: ergo intellectio diuina debet

ſupponere

Digitized by Google

30. ſupponere aliquid prius à quo, & in quo ſit ſecundum rationem.

In Deo eſſentia intelligibilitas eius, & actualis intellectio ſunt idem omnino, etiã ſine vlla diſtinctione rationis cum fundamento.

Verùm hæc ratio facilem habet ſolutionem iuxta noſtra principia; ad primum enim, quod objicitur, dico in Deo eſſentiam, intelligibilitatem eius, & actualem intellectionem idem protſus eſſe, nec habere diſtinctionem aliam cum fundamento in re licet de illis, vt de diſtinctis loquamur aſſueti rebus creatis. Adde in cognitione diuina eſſe cognitam per ſe ipſam eſſe prædicatum ipſi intrinſecum, & eſſentiale. Deinde non eſt neceſſarium, vt objectum cognitionis præcedat cognitionem, licet in creaturis ita contingat, quia in eis objectum eſt aliquo pacto cauſa cognitionis, ſed ſufficit, vt ſimul ſit cum cognitione eo modo, quo objectum illius eſt, vt patet in Deo, in quo cognitio, qua Pater ſe ipſum, & alias perſonas cognoſcit non ſupponit proprium objectum prius etiam ſecundum rationem.

Non eſt neceſſe vt obiectum cognitionis præcedat cognitionem, ſed ſufficit, vt ſit ſimul cum illa licet in creaturis obiectũ ſemper aliquo pacto præcedat.

Scientia diuina ſe ipſam vt proprium & primarium obiectum intuetur.

Ad ſecundum autem reſpondeo neceſſario concedendum eſſe ſcientiam diuinam ſe ipſam tanquam proprium, & primarium objectum intueri; vtrum autem reſpectu ſui dicenda ſit eminentiſſimo modo reflexa, quæſtio eſt magna ex parte de modo loquendi explicanda inferius in tractatu de ſcientia Dei, & quamuis diceretur reflexa circa primarium objectum, nullum ſequeretur incommodum, nec id repugnaret ſcientiæ, quæ per ſe, & ex ſe ſubſiſtit, eſtque perfectiſſime immaterialis, & ſubſtantia intelligens præſtantiſſima. Nec vim habet inſtantia adducta de volitione nam volitio diuina ideo non poteſt eſſe primum omnino volibile, quia natura ſua ſupponit diuinam intellectionem, quæ etiam amabilis eſt, quamuis negari non poſſit ipſammet volitionem reſpicere quoque ſe ipſam tanquam objectum. Ad tertium, licet intellectio diuina ſit actus vitalis, non eſt actus actuans, vel fluens ab aliquo principio, ſed actus puriſſimus, & ſubſtantia per ſe exiſtens, ſe ipſa contenta, & ſibi ſufficiens, atque adeo nihil prius ſupponit.

Volitio diuina non eſt primum omnino volibile, licet in ſe ipſum, vt in obiectum, feratur

Intellectio diuina eſt actus vitalis ſed non actuans, nec fluens ab aliquo principio.

31. *Quinta ratio*, ſi diuina cognitio eſſet ratio conſtitutiua eſſentiæ diuinæ, eſſet radix omnino attributorum, ac per conſequens diuinæ volitionis: hoc autem eſt impoſſibile, inde enim fieret vt cognitio diuina, vere & proprie diceretur volens, & amans, ſicut eſſentia dicitur velle, & amare, quod non videtur quaſi in formaliſſimam rationem cognitionis, imo cum eſſentia Dei ſit principium quo productionis Spiritus ſancti, quamuis mediante voluntate, ipſa quoque cognitio ſimiliter eſſet principium, quod pugnat cum communi ſenſu Patrum, & Doctorum aſſerentium cognitionem nullo modo eſſe principium quo proceſſionis Spiritus ſancti, ſed ſolum amorem.

32. *Cognitio diuina eſt radix diuinæ volitionis, & ab hoc denominatur volens, & amans ſine incommodo.*

Reſpondeo diuinam cognitionem, vt eſt ratio conſtitutiua Dei, eſſe radicem diuinæ volitionis, & ab hac denominari volentem, & amantem vt quod, non tanquam ab actu ſecundum rationem in ea recepto, ſed tanquam ab actu puriſſimo, & perfectiſſimo quaſi adueniente ipſi intellectioni per identitatem. Nec mirum id videri debet, cum intellectio diuina ſit ſubſtantia intellectualis per ſe exiſtens, & infinite perfecta, nec metienda ex limitatione intellectionis creatæ, quæ accidens eſt ad certum munus determinatum, & incapax recipiendi volitionem. Cauenda tamen æquiuocatio in modo loquendi, ne quis exiſtimet intellectionem diuinam per ſuam formalitatem intellectionis velle, id enim falſum eſſet cum non velit, & amet niſi per amorem à ſe virtualiter diſtinctum. Ad id vero, quod vlterius infertur in argumento dico eſſentiam diuinam non eſſe principium quo proceſſionis Spiritus ſancti formaliter ſed ſolum idemtice quia eſt entitas eadem cum diuina volitione, ex quo dumtaxat ſequitur cognitionem diuinam, quæ formaliſſime Deum conſtituit, eſſe principium quo prædictæ proceſſionis materialiter, & idemtice, non formaliter ſecundum rationem ſuam.

Eſſentia diuina non eſt principium quo Spiritus ſancti formaliter, ſed ſolum identice.

CAPVT V.

Quænam ſcientia ſit ratio conſtitutiua Dei formaliſſime ſumpti.

Ad complementum præſentis diſputationis hic nodus diſſoluendus ſupereſt. Ratio autem dubitandi eſt, quia in Deo eſt ſcientia ſimplicis intelligentiæ, conditionata, & viſionis, vel vt aptius ad præſens inſtitutum loquamur, ſpectari poteſt ſcientia Dei aut vt præciſe terminatur ad ſe ipſam tanquam ad obiectum primarium, aut etiam vt ſe extendit ad omnes perfectiones abſolutas, & relatiuas, quæ in Deo ſunt, aut denique vt attingit quoque creaturas omnes non ſolum poſſibiles, ſed etiam præteritas, præſentes, & futuras: non videtur autem dici poſſe ſcientiam diuinam vt terminatam ad omnia iſta objecta eſſe rationem conſtitutiuam Dei, ex qua veluti fluunt attributa; cum plura objecta ex iſtis non ſint ſimpliciter neceſſaria, ac per conſequens nec ſcientia vt ad illa terminata. Nec etiam id muneris tribui poteſt ſcientiæ, vt præciſe terminatæ ad ſe ipſam, vel etiam ad omnia, quæ ſunt in Deo formaliter, ſic enim fieret, vt ſcientia Dei conſtitutiua comprehenſiua non eſſet, quia non extenderetur ad creaturas poſſibiles, quod eſt abſurdum. Inde enim ſequeretur eſſentiam Dei formaliſſime neque in proprio genere ſubſtantiæ intellectualis eſſe omnino perfectam. Denique dici non poteſt rationem Dei conſtitutiuam eſſe ſcientiam vt terminatam non ſolum ad perfectiones diuinas, ſed etiam ad creaturas poſſibiles, nam cum creaturæ poſſibiles cognoſcantur à Deo, in omnipotentia, ſcientia creaturarum in illa ſupponet omnipotentiam, ac per conſequens non poterit omnipotentia quaſi manare per modum proprietatis ab illa ſcientia, nec illa eſſe ratio conſtitutiua Dei, quia ratio conſtitutiua debet eſſe radix omnium attributorum. 33.

Nihilominus *dicendum eſt primò*, ſcientiam diuinam non ſpectare ad rationem conſtitutiuam Dei, quatenus actu terminatur ad creaturas præteritas, præſentes, & futuras; nec quatenus præciſe terminatur ad perfectiones diuinas, tam abſolutas, quam relatiuas. 34

Scientia diuina non eſt ratio conſtitutiua Dei vt terminatur ad creaturas præt

Patet

titas, præſentes & futuras, nec vt terminatur præciſe ad perfectiones diuinas abſolutas, & relatiuas.

Patet concluſio ex ratione dubitandi, nam in primis ratio conſtitutiua Dei debet eſſe ſimpliciter neceſſaria, qualis non eſt ſcientia diuina, prout terminatur ad creaturas præteritas, præſentes, & futuras, quæ non ſunt objecta ſimpliciter neceſſaria, quia potuerunt non eſſe præteritæ, præſentes, & futuræ. Deinde ſi ſcientia Dei eſt ratio conſtitutiua ipſius, decet neceſſario eſſe omnino perfecta in ſuo genere, atque adeo comprehenſiua, vt Deus formaliſſime acceptus ſit perfectiſſimus in genere ſubſtantiæ intellectualis; cognitio autem præciſe terminata ad perfectionem abſolutam, & relatiuam comprehenſiua non eſt, cum non attingat effectus, qui à Deo emanare poſſunt.

35 *Dicendum ſecundò*, ſcientiam diuinam, quatenus terminatur ad totum Deum, & ad omnes creaturas poſſibiles, tam in ſe ipſis, quam in Deo cognitas, vel vt paucis dicam ſcientiam diuinam ſimpliciter neceſſariam eſſe rationem conſtitutiuam Dei formaliſſime accepti. Probatur, quia ſcientia hæc eſt perfectiſſima in ratione ſcientiæ: ergo hæc ſcientia eſt ratio conſtituens Deum in gradu intelligentis omnino completo, & eſt radix omnium attributorum. Nam ſicut in creaturis intellectualibus nulla fluit potentia, nullum attributum, niſi à natura adæquate conſtituta in gradu intelligentis, ita in Deo nullum concipietur oriri attributum niſi à gradu intelligentis completo. Confirmatur quia in alijs viuentibus proprietates fluentes à natura ſupponunt gradum talis vitæ completum: ergo & in viuentibus intellectualibus, ac per conſequens in Deo proprietates, & attributa ſupponent gradum vitæ intellectualis adæquatum.

Scientia diuina ſimpliciter neceſſaria eſt ratio conſtitutiua Dei formaliſſime ſumpti.

36 Nec obſtat quod vltimo loco obiectum eſt in ratione dubitandi, nam nobis valde placet doctrina Molinæ 1. part. quæſt. 41. art. 2. diſp. 2. ad 3. nimirum cum dicimus in diuinis vnum eſſe prius alio ſecundum originem, vt Patrem eſſe Filio priorem, vel ſecundum rationem, vt cognitionē eſſe priorem volitione, & eſſentiam perſonis, & ſic de alijs, non admittere nos varia inſtantia, vel ſigna, in quorum vno ſit vnum illorum, & non ſit aliud, ſed ſolum admittere ordinem, & originem inter illa, aut ſecundum rem, vt inter perſonas, aut ſecundum rationem cum fundamento in re vt inter intelligere, & velle, ac ſimilia. Ex qua doctrina facile colligitur rationem conſtitutiuam Dei formaliſſime, quæ eſt radix omnium attributorum, non eſſe ita priorem illis ſecundum rationem, vt in aliquo ſigno intelligi poſſit eſſentia conſtituta eſſe, in quo non ſint adhuc attributa: ſed ſicut eſſentia creata eſt ſolum prior natura ſuis proprietatibus, ita vt in nulla duratione reali exiſtat antequam exiſtant proprietates, & ideo ſolum dicitur prior prioritate à quo, & non in quo; ita eſſentia Dei, ſeu ratio conſtitutiua eius, erit prior ſecundum rationem attributis, non prioritate in quo, ſed à quo, quæ eſt prioritas per modum originis, & ideo ſcientia diuina, quæ eſt ratio conſtitutiua Dei, non exiſtet prius ſecundum rationem, quam omnipotentia, ſed ſolum erit prior illa prioritate à quo quia ex ſcientia oritur omnipotentia tanquam proprietas. Hæc autem prioritas à quo reſpectu omnipotentiæ conuenit ſcientiæ diuinæ; non ſolum prout terminatur ad Deum, & ad creaturas poſſibiles in ſe ipſis immediate, quam cognitionem concedendam eſſe Deo dicemus ſuo loco, ſed etiam quatenus terminatur ad creaturas cognitas in omnipotentia tanquam in cauſa. Scientia enim creaturarum in omnipotentia non ſupponit omnipotentiam priorem prioritate in quo, quia vt diximus, objectum non debet neceſſario antecedere ſcientiam, ſed ſatis eſt, vt ſit ſimul cum illa, eo modo, quo obiectum eſt: nec ſupponit omnipotentiam priorem prioritate à quo, præſertim cum omnipotentia non ſit obiectum motiuum talis ſcientiæ: ſed ſolum ſit medium ex parte obiecti, in quo cognito cognoſcuntur creaturæ poſſibiles: nihil ergo impediet, quominus ſcientia creaturarum in omnipotentia ſit radix ipſius omnipotentiæ, ſicut & aliorum attributorum.

Ratio conſtitutiua Dei formaliſſime ſumpta eſt prior attributis prioritate à quo, non prioritate in quo.

Scientia diuina creaturarum in omnipotentia non ſupponit omnipotentiam priorem prioritate in quo, vel à quo.

Dices, creaturas quatenus habent poſſibilitatem ab omnipotentia Dei, ſupponere omnipotentiam vt priorem prioritate à quo: ergo ſcientia creaturarum poſſibilium vt ſic, ſupponet etiam priorem omnipotentiam ſimili prioritate, atque adeo non poterit eſſe radix illius. Reſpondeo tamen prioritatem à quo non impedire ſimultaneam exiſtentiam omnipotentiæ, poſſibilitatis creaturarum, & ſcientiæ creaturarum poſſibilium vt ſic, & quamuis creaturæ poſſibiles prædicto modo ſpectatæ ſupponant omnipotentiam priorem prioritate à quo, ſcientia non ſupponit illam priorem ſe etiam eo pacto, quia vt dixi non eſt motiuum eius: Quare poterit ſine dubio ſcientia iſta eſſe radix omnipotentiæ. Poteſtque id confirmari exemplo ex materia de Trinitate: vbi dicemus non ſolum cognitionem intuitiuam, quam habet Pater ſui ipſius, & Verbi, verumetiam cognitionem, quam habet Spiritus ſancti, eſſe principium productionis Verbi: ſicut ergo, licet Spiritus ſanctus ſupponat Verbum, vt principium ſui, atque adeo vt prius prioritate à quo, ſeu originis, nihilominus cognitio intuitiua Spiritus ſancti in Patre poteſt eſſe principium Verbi; ita etiam licet creaturæ prout habent poſſibilitatem ab omnipotentia, ſupponant omnipotentiam vt priorem prioritate à quo, nihilominus ſcientia illarum in omnipotentia poterit eſſe radix ipſius omnipotentiæ. 37.

Scientia creaturarum in omnipotentia, quam Deus habet, non ſupponit omnipotentiā priorem ſe, imo ipſa eſt prior omnipotentia, ſecundum rationem.

Cognitio, quam habet Pater ſui, Verbi, & Spiritus ſancti, eſt principium Verbi, licet Spiritus ſanctus ſupponat Verbum vt principium ſui.

Capvt VI.

Soluuntur alia argumenta contra ſententiam definitam.

PRimum argumentum ſit: Intellectio diuina non magis præcedit volitionem, eſtque radix illius, quàm volitio intellectionem: ergo vel neutra vel vtraque pertinet ad eſſentiam Dei. Ancedens probatur, quia ſicut volitio increata ſupponit eſſentialiter cognitionem objecti voliti, ſic etiam cognitio increata ſupponit eſſentialiter volitionem, non tanquam applicationem objecti, ſed vt ipſummet objectum

Digitized by Google

objectum exiſtens & præſens. Deinde etiamſi intellectio diuina eſſet prior, quàm volitio & non contra, non fieret eam eſſe adæquatam eſſentiam Dei, cum materia prima ſit prior, quàm forma in genere cauſæ materialis, & tamen eſſentia corporis ſubſtantialis ex vtraque coaleſcit, & principalius ex forma, quæ eſt poſterior materia.

Ad primam partem argumenti reſpondet Georgius Hemelman Tit.4.diſp.2. cap.5. longè diuerſo modo ſupponi volitionem ab intellectione, ac intellectionem à volitione: Nam exiſtentia volitionis diuinæ ſupponitur ad intellectionem in eſſe intentionali, ſeu objectiuo tanquam exiſtentia objecti requiſita ad notitiam eius intuitiuam: at verò intellectio diuina ad volitionem ſupponitur in eſſe reali tanquam radix virtualis eius, ſicut & cæterorum attributorum, ita vt ſi intercederet realis diſtinctio inter intellectionem diuinam, & volitionem, intellectio eſſet realis cauſa volitionis. Similiter reſpondet Faſolus quæſt. 27. art. 2. dub.13.num.144. dicens intellectionem diuinam quoad eſſe ſupponi ad volitionem; Sed vt intelligatur terminari intuitiuè ad volitionem ſupponi volitionem actu exiſtentem.

Obiectum diuinæ cognitionis non debet neceſſario illam præcedere, ſufficit, vt ſimul ſit cum illa eo pacto, quo obiectum illius eſt.

Ego verò iam reſpondi ſuperiori capite, non eſſe neceſſarium, vt objectum diuinæ cognitionis præcedat illam, licet in creaturis ita contingat, quia objectum eſt aliquo pacto cauſa creatæ cognitionis, ſed ſufficit, vt ſimul ſit cum cognitione diuina eo modo, quo objectum illius eſt, vt patet in Deo, in quo cognitio, qua Pater ſe ipſum & alias perſonas cognoſcit, & qua cognoſcit creaturas poſſibiles, præteritas præſentes & futuras, non ſupponit propria objecta priora etiam ſecundum rationem. Et ſanè nulla eſt ratio ſufficiens ad aſſerendum objectum eſſe prius cognitione, quam terminat ex ratione præciſa terminationis, niſi habeat aliquam cauſalitatem reſpectu cognitionis, quia ſimul reſpectu illius motiuum eſt, quod non habet locum in Deo.

Quare prædicti Doctores eo modo loquendi, non tam rem ipſam, quàm noſtrum imperfectum modum concipiendi declarare voluerunt. Igitur negandum eſt antecedens argumenti & conſecutio; & ad probationem antecedentis dicendum conſtare ex dictis volitionem diuinam non ſupponi ad cognitionem, quam terminat.

Ad ſecundam partem argumenti dico, falſo ſupponi ſententiam aſſerentem ſolam intellectionem diuinam, & non volitionem eſſe eſſentiam Dei, fundari in ſola prioritate intellectionis: nam fundatur non ſolum in prioritate ſed etiam in maiori perfectione, & in eo quod ſit radix volitionis, & aliorũ attributorum: Etenim ſola prioritas intellectionis non ſufficeret ad excludendam volitionem à conſtitutione eſſentiæ diuinæ, cum etiam in Deo rationes communes entis à ſe, & ſubſtantiæ infinitæ contentæ in diuina intellectione ſint aliquo pacto priores illâ, & tamen non excludunt eam à conſtitutione diuinæ eſſentiæ. Nec in rebus creatis prioritas materiæ reſpectu formæ impedit compoſitionem eſſentialem phyſicam ex vtraque, nec prioritas generis reſpectu differentiæ obſtat compoſitioni eſſentiali

Intellectio ſola eſt eſſentia Dei, non ſolum quia prior, ſed etiã quia perfectior volitione, & aliis attributis, & quia radix illorum.

metaphyſicæ ex illis. Ratio autem cur volitio diuina non conſtituat partialiter eſſentiam diuinam ex principiis naturalibus ſumpta eſſe poteſt, quia voluntas ex intrinſecis principiis non ſolum eſt poſterior, & ignobilior intellectu, verum etiam non ſpectat eſſentialiter ad gradum intellectualem, imò vitam intellectualem perfectè conſtitutam ſupponit, & conſequitur illam vt proprietas; eſt enim voluntas vt ſic, inclinatio in bonum præcognitum: ergo gradus volitiuus nequit eſſe de eſſentia naturæ intellectualis ſiue creatæ ſiue increatæ. Adde rationem ſatis efficacem ductam ex diuinis proceſſionibus: Proceſſio ſecundæ perſonæ eſt generatio vi ſua formali communicans naturam; Proceſſio verò tertiæ perſonæ non eſt generatio, ac proinde vi ſua formali non communicat naturam: Sed prior proceſſio vi formalitatis ſuæ communicat ſolam intellectionem diuinam, poſterior verò vi etiam propriæ formalitatis communicat ſolam diuinam volitionem: ergo diuina volitio, licet identificetur realiter cum eſſentia diuina, non pertinebit ad formale conſtitutiuum illius, ſicut pertinet intellectio: & amplius confirmo; quia ſicut ex eo quod fide ſanctum ſit Patrem communicare Filio naturam, & omnia, quæ habet, præter eſſe Patris, optimè colligimus eſſe Patris non ſpectare ad conceptum quidditatiuum naturæ diuinæ: Ergo ſimiliter ex eo quod Pater, & Filius vi propria, & formali proceſſionis communicent Spiritui ſancto ſolam volitionem, rectè inferemus volitionem non eſſe de ratione eſſentiali naturæ diuinæ.

Volitio diuina non eſt de formaliſſima, eſſentia Dei quia non ſpectat eſſentialiter ad gradum intellectualem.

Dices, natura intellectualis creata non minus eſt eſſentialiter radix volendi, quàm intelligendi, licet communiter explicetur per habitudinem ad intellectionem, quæ prior & notior eſt: ergo natura intellectualis diuina, quæ actus puriſſimus eſt, non minus eſſentialiter erit volitio, quàm intellectio actualis.

Faſolus citatus num. 146. non admittit in natura intellectuali creata duas radices, alteram intelligendi, & alteram volendi ab intellectu & voluntate diſtinctas, ſed vnam dumtaxat radicem eſſentialem à qua prædictæ potentiæ ortum habeant; negat tamen inde rectè colligi intellectionem & volitionem in Deo pertinere ad conſtitutiuum eſſentiale illius. Ego ſuperiori capite admiſi in creatura intellectuali duo principia radicalia ratione diſtincta, vnum intelligendi, & alterum volendi, & ſolum primum ſpectare ad eſſentiam formaliſſimam eius; ſecundum verò ſe habere vt quid conſequens tanquam proprietatem; quo pacto ſeruatur proportio inter eſſentiam formaliſſimam creatam, & increatam ſine vllo incommodo. Quod ſi inſtes etiam admittenda eſſe principia radicalia admirandi, ridendi, & ſimilia, non grauabor admittere, dummodo cenſeantur velut proprietates conſequentes eſſentiam formaliſſimam.

Secundum argumentum, quod cenſeri poteſt confirmatio primi, ſic habet: Eſſentia Dei eſt vita intellectualis perfectiſſima: ſed hæc vita formaliter adæquatè non conſiſtit in ſola intellectione, ſed includit ſimul volitionem: ergo intellectio, & volitio ſunt formaliter adæquatè eſſentia Dei. Maior nota eſt quia

Digitized by Google

Deus eſſentialiter eſt viuens intellectuale perfectiſſimum. Minor probatur, quia volitio diuina eſt vita actualis: ergo pertinet ad aliquod genus vitæ; non ad genus vitæ negatiuæ, aut ſenſitiuæ: ergo ad genus vitæ intellectualis. Confirmatur nam diuina volitio eſt eſſentialiter vita perfectiſſima & perfectio ſimpliciter ſimplex: ergo debet eſſe eſſentialiter in ſupremo gradu vitæ, ac per conſequens eſſentialiter eſt vita intellectualis conſtituens formaliter ſimul cum intellectione eſſentiam Dei. Quare ſicut omnipotentia non cenſetur adæquatè conſtituta niſi contineat formaliter omnes eminentias creaturarum; ita neque eſſentia diuina erit adæquatè conſtituta, niſi contineat formaliter omnem vitam intellectualem, hoc eſt intellectionem & volitionem.

Volitio diuina non pertinet ad genus vitæ intellectualis, niſi indirectè, & reductiuè, ſicut neque volitio creata, atque adeo non eſt eſſentialiter vita intellectualis.

Conceſsâ Maiori, nego Minorem. Ad probationem eius admitto volitionem diuinam eſſe vitam actualem, & pertinere ad aliquod genus vitæ ex tribus, quæ communiter aſſignantur, nempe ad genus vitæ intellectualis; pertinere, inquam, indirectè, & reductiuè tanquam proprietatem eius; non verò directè quaſi partem eſſentialem illius; id enim impoſſibile eſt, nam vita actualis intellectiua eſt eſſentialiter repræſentatio intentionalis objecti, quod non conuenit volitioni, quæ eſt directè, & eſſentialiter vitalis amor, ſeu vita volitiua. Quare negandum eſt volitionem diuinam eſſe formaliter, & eſſentialiter vitam intellectualem; ſicut ſimiliter negandum eſt de volitione creata, & pariter de appetitione, quæ ſequitur vitam ſenſitiuam, & ideo ſolum indirectè & reductiuè pertinet ad illam. Ad confirmationem fateor diuinam volitionem eſſe vitam perfectiſſimam in ſuo genere formali & directè, ſcilicet in genere vitæ actualis volitiuæ, & eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem: nego tamen eſſe formaliter vitam intellectualem, aut pertinere directè, & eſſentialiter ad illam; ſolum enim pertinet indirectè, & reductiuè, vt dictum eſt. Denique ſimilitudo omnipotentiæ, quæ affertur in argumento, non eſt ad rem; nam ſingulæ eminentiæ ſingularum creaturarum ſunt formales potentiæ productiuæ, atque adeo ſi vel vna eminentia non concipiatur, non concipitur adæquatè omnipotentia, ſiquidem coaleſcit formaliter ex omnibus illis: at volitio diuina cum non ſit formaliter, & eſſentialiter repræſentatio intentionalis objecti, non eſt vita actualis intellectiua, licet reducatur ad illam, ac per conſequens, ſola intellectione diuina concepta ſine volitione, concipitur integra vita intellectualis formaliter, atque adeo integra eſſentia formaliſſima Dei.

Tertium argumentum. Intellectio diuina non eſt radix virtualis, & logica, ſeu ſecundum rationem reſpectu volitionis: ergo ſola intellectio ſine volitione non eſt integra eſſentia formaliſſima Dei. Antecedens ſuadetur quia intellectio creata ſolum eſt mera conditio applicans objectum volitioni: ergo pariter intellectio increata erit mera conditio proponens objectum: ergo ſicut intellectio creata, ſine vllo influxu phyſico in volitionem, intentionaliter præſentat objectũ, ita intellectio increata ſimiliter præſentabit ſine vlla ratione radicis, etiam ſecundum rationem. Confirmatur quia in natura creata intellectus non eſt cauſa phyſica voluntatis, nec radicale principium intellectiuum concipitur eſſe radix principij volitiui radicalis: ergo neque in Deo actualis intellectio concipietur tanquam radix, & ratio volitionis ſed ſolum erit conditio neceſſaria. Vnde cum actualis intellectio diuina dicitur eſſe in Deo ratio omnium prima, intelligi debet negatiuè prout dicit negationem prioris, non verò poſitiuè, quaſi ſit prima reſpectu volitionis, tanquam ratio & radix illius, imò in ratione radicis omnipotentiæ æquè prima volitio eſt, ac intellectio, quia vtraque conſtituit formaliſſimam Dei eſſentiam.

Intellectio diuina nō eſt mera propoſitio obiecti, ſicut intellectio creata, ſed ſimul eſt radix volitionis.

Reſpondeo negando antecedens; & ad probationem Antecedentis conceſſo Antecedente neganda eſt prima conſequentia: nam licet intellectio diuina, vt præciſè eſt propoſitio objecti, ſit conditio reſpectu volitionis ſicut creata; non eſt tamen mera conditio, quia non eſt mera propoſitio, cum ſit præterea eſſentia diuina formaliſſima, quo pacto eſt radix virtualis volitionis, & aliorum attributorum ſine vlla imperfectione. Quare negāda eſt pariter ſecunda conſequentia: eſt enim latum diſcrimen inter intellectionem creatam & increatam, quia illa eſt mera propoſitio objecti; non verò iſta, vt explicatum eſt: vnde ab illa ad hanc deſumi non poteſt efficax argumentum à ſimili.

Intellectio in Deo eſt ratio omnium prima poſitiua, etiam reſpectu volitionis.

Ad confirmationem concedo priorem partem antecedentis, & nego poſteriorem. Nam in creaturis intellectus non eſt cauſa phyſica voluntatis, quia hæc non eſt proprietas illius, at verò radicale principium intellectiuum verè concipitur eſſe radix principij radicalis volitiui: nam hoc eſt proprietas illius in mea ſententia. Deinde nego conſequentiam, nam intellectio diuina verè concipitur vt radix volitionis, & ratio in Deo omnium prima non ſolum negatiuè, ſed etiam poſitiuè reſpectu volitionis. Nam iſta cauſalis vera eſt: *ideo Deus vult quia intelligit:* & iſta alia cauſalis eſt falſa: *Ideo Deus intelligit quia vult:* ergo ſignum eſt intellectionem diuinam eſſe primam poſitiuè reſpectu volitionis, neque ad verificandam priorem illam cauſalem ſatis eſſe, quod intellectio diuina ſe habeat vt conditio intentionaliter præſentans objectum volitioni: ſic enim ſenſus illius prioris cauſalis eſſet: ideo Deus vult, quia præſentatur illi intentionaliter objectum: quod eſt planè falſum cum poſſit illi proponi objectum per intellectionem, & non velle, vt proponuntur omnia poſſibilia, & non vult omnia producere. Quare cum dicitur: *Ideo Deus vult quia intelligit:* illud *intelligit,* non ſignificat meram conditionem, & propoſitionem objecti: quia cauſalis non eſſet vera; ſed ſignificat rationem, & quaſi radicem volendi, alioqui ſi propter meram propoſitionem objecti eſſet vera illa cauſalis, pariter hæc alia eſſet vera: *Ideo homo generat, quia ſubſiſtens eſt,* cum ſubſiſtentia ſit mera conditio, & non ratio generandi, quod nemo dixerit.

Hæc cauſalis: ideo Deus vult, quia intelligit, indicat intellectionem eſſe radicem virtualem volitionis.

Confirmo quia ſi hæc cauſalis: *ideo Deus vult, quia intelligit:* non probat intellectionem diuinam

Digitized by Google

diuinam eſſe rationem volitionis; neque hæc alia: *Ideo Deus eſt omnipotens, quia eſt ſciens, & volens*: probabis ſcientiam & volitionem eſſe rationem, & radicem omnipotentiæ, & omnipotentiam eſſe attributum, & proprietatem, vt contendunt aduerſarij: nam licet ſcientia dirigat operationem omnipotentiæ, & volitio imperet illam, non tamen dirigit & imperat rationem formalem ipſius omnipotentiæ: ergo vel ex hac directione ſcientiæ & imperio voluntatis non rectè colligitur intellectionem, & volitionem diuinam eſſe rationem & radicem omnipotentiæ, vel ſi inde rectè colligitur, rectiùs colligetur intellectionem diuinam eſſe radicem volitionis ex eo, quod intellectio proponat volitioni objectum, & dirigat illam immediatè. Vnde vlteriùs fiet ſolam intellectionem eſſe formaliſſimam eſſentiam Dei, & volitionem eſſe primam proprietatem & omnipotentiam ſecundam, quia proprietates ſæpe ordine quodam prioris & poſterioris conſequi ſolent eſſentiam.

Dices, omnipotentia ex propria ſua ratione, non eſt operatiua, niſi vt directa per intellectum, & determinata per voluntatem, quia Deus eſt agens intellectuale & liberum: ergo ſicut actualem operationem omnipotentiæ præcedit directio ſcientiæ, & imperium voluntatis; ita & rationem formalem omnipotentiæ præcedere debet ſcientia directrix & voluntas imperatrix.

Omnipotentia ex ſe eſt vis operandi ſine directione intellectus, & determinatione voluntatis, licet non operetur ſine his.

Reſpondeo, quamuis Deus ſit agens intellectuale & liberum, falſum eſt omnipotentiam ex ſe non eſſe operatiuam, niſi vt directam per intellectum, & determinatam per voluntatem, nam omnipotentia ex propria ratione ſua eſt vis operandi, & hanc non habet ab actuali directione intellectus, & imperio voluntatis vt ſic; cum actualis directio, & actuale imperium vt ſic non præcedant omnipotentiam; neque enim directio poteſt actu verſari circa operationem omnipotentiæ, neque imperium actu determinare omnipotentiam ad operandum, niſi omnipotentia exiſtat. Vnde vel neganda eſt conſequentia obiectionis, vel ſi ex actuali directione, & imperio in ordine ad operationem omnipotentiæ colligitur omnipotentiam eſſe proprietatem reſpectu ſcientiæ, & volitionis diuinæ, multo melius ex intellectione diuina proponente obiectum, & dirigente immediatè volitionem, colligitur volitionem diuinam eſſe proprietatem reſpectu intellectionis, & intellectionem ſolam eſſe formaliſſimam Dei eſſentiam, & radicem omnium aliarum perfectionum diuinarum, vt explicuimus.

Quartum argumentum: Si intellectio diuina eſſet ipſiſſima eſſentia Dei, eſſet radix omnium attributorum, atque adeo volitionis diuinæ, quæ eſt vnum ex illis; ſed hoc eſt impoſſibile: ergo intellectio diuina non eſt eſſentia Dei. Minor probatur, quia volitio diuina nequit ab intellectione, vt à radice manare; ſic enim intellectio diuina propriè & formaliter diceretur velle, & amare, ſeu volens, & amans, ſicut dicitur eſſentia, quod non quadrat in formaliſſimam rationem cognitionis, Similiter cum eſſentia Dei ſit principium quo proceſſionis Spiritus ſancti, licet media voluntate, ipſa etiam intellectio eodem modo foret principium, cum tamen ſancti & Doctores ſcholaſtici intellectioni diuinæ ſolum tribuant eſſe principium quo proceſſionis Filij, & voluntati eſſe principium quo proceſſionis Spiritus ſancti.

Hæc propoſitio: intellectio diuina vult, non eſt abſolute concedenda.

Reſpondeo admiſſa Maiori, negans Minorem, & ad eius probationem dico in primis, non deeſſe qui abſolutè concedat hanc propoſitionem: *Intellectio diuina vult, amat*, & quidem cum aliqua explicatione concedi poſſet, non enim eſt dubium, quin intellectio diuina, cum ſit natura Dei per formalitatem volitionis ſecundum rationem ſuperadditæ, *Velit, & amet*, nihilominus abſolutè non videtur concedenda, quia indicat ſenſum præciſum, & formalem, ſeu reduplicantem, Id eſt intellectio diuina, vt intellectio eſt, *vult & amat* ob quam cauſam negari ſolent ſimiles propoſitiones ſignificantes actum animæ. Nec mirum videri debet, quod concedatur hæc propoſitio: *Natura diuina vult*: & negetur hæc alia: *Intellectio diuina vult*, licet intellectio ſit ipſiſſima natura: nam eadem res variis nominibus ſignificata varias induit habitudines, ob quas varia admittit prędicata, & interdum ſub vno nomine admittit aliquod prædicatum, quod ſub alio nomine non admittit, vt contingit in præſentibus propoſitionibus: interdum idem prædicatum ſub vno nomine verè dicitur de aliquo ſubjecto, de quo ſub diuerſo nomine falsò dicitur propter variam nominum acceptionem: ſic hæc propoſitio: *Verbum eſt ſapientia genita*, conceditur, vt veriſſima, & hæc alia propoſitio: *Verbum eſt natura genita*, omnino negatur, quia natura non ſolet vſurpari notionaliter, ſed eſſentialiter: at verò ſapientia vtroque modo ſumi conſueuit, & ideo notionaliter ſumpta tribuitur Verbo.

Deinde negandum eſt, eſſentiam Dei ſiue ſub nomine eſſentiæ, ſiue ſub nomine intellectionis eſſe principium quo Spiritus ſancti, etiam mediatum de quo in Tract. de Trinitate.

Quintum argumentum: Diuina eſſentia eſt objectum diuinæ cognitionis: ergo diuina cognitio diſtinguitur ab eſſentia ratione ratiocinata. Conſequentia probatur, quia fieri nequit, vt repræſentatum & repræſentatio ſint omnino idem formaliſſimè: ſed objectum nempe eſſentia eſt repræſentatum & cognitio eſt repræſentatio: ergo impoſſibile eſt vt ſint omnino idem formaliſſimè.

Repræſentatum & repræſentatio in Deo poſſũt eſſe idem formaliſſime.

Concedo antecedens; & addo diuinam eſſentiam non ſolum eſſe objectum diuinæ cognitionis, ſed etiam eſſe objectum primarium. Deinde nego conſequentiam, & ad probationem eius dico, licet in creaturis repræſentatum, & repræſentatio nequeant eſſe idem formaliſſimè, in Deo tamen poſſunt, & de facto eſſentia diuina, & eius cognitio idem omnino ſunt; cognitio enim diuina, quæ Dei eſſentia eſt formaliſſima: eſt in ſe ipſam eſſentialiter reflexa, quod ſatis expreſſit Ariſtoteles 12. Metaph. tex. 51. dicens: *Deus eſt intellectio, intellectionis intellectio.* Et S. Thomas 1. part. quæſt. 87. art. 3. in corpore ijs verbis: *Et ſic in Deo idem eſt, quod* intelligat

Digitized by Google

intelligat ſe intelligere, & quod intelligat ſuam eſſentiam, quia ſua eſſentia eſt ſuum intelligere. Videantur, quæ dico Tract. de ſcientia Dei diſp.2.cap.2.

Sextum argumentum: Immaterialitas eſt ratio à priori intellectualitatis, & intellectionis, vt videre eſt apud S. Thomam 1. part. quæſt. 14. art.1. probantem intellectualitatem Dei ex eius immaterialitate: ergo eſſentia diuina conſtituetur potius per immaterialitatem, quam per intellectualitatem, ſeu intellectionem.

Immaterialitas incluſa in intellectione diuina de eſſentia Dei eſt.

Reſpondeo immaterialitatem, ſeu potius ſpiritualitatem eſſe rationem communem incluſam in omni perfectione diuina, vnde contracta ad intellectionem diuinam non excluditur à conſtitutione eſſentiæ Dei. Quo autem pacto S. Thomas ex immaterialitate diuina colligat diuinam intellectualitatem, ſeu intellectionem explico ſatis Tract. citato de ſcientia Dei diſp.1.cap.1.

DISPVTATIO III.

De Attributis in communi.

CAPVT I.

De Nomine, ratione, & diuiſione Attributi.

1\.

Attributum diuinum materialiter, eſt perfectio illa, quæ ſubeſt huic nomini: Attributum vero formaliter ſumptum eſt ſecunda intentio, ſeu relatio rationis.

OMiſſis variis acceptionibus minus propriis huius nominis Attributum, libet aduertere Attributum duobus modis ſumi poſſe, materialiter ſcilicet, & formaliter; Attributum materialiter nihil aliud ſignificat, quam perfectionem illam diuinam, quæ habet cõditiones requiſitas, vt donari poſſit nomine attributi: attributũ vero formaliter ſumptũ ſignificat ſecundam intentionem, ſeu relationem rationis talis perfectionis ad eſſentiam diuinam, cui tribuitur. Cum autem Theologi diſputant de ratione, vnitate, diſtinctione, & conditionibus attributorum, ſumunt attributum non formaliter, ſed materialiter, & merito quidem, quia non diſputant de ſecunda intentione, ſeu de nomine Attributum, ſed de re per illud ſignificata.

2\. Hoc poſito Attributi materialiter ſumpti, de quo nobis diſputandum eſt, tres aſſignari ſolent conditiones à Doctoribus: Prima eſt, vt ſit perfectio ſimpliciter ſimplex. Secunda, vt ſe habeat per modum formæ ſupponentis eſſentiam formaliſſimè conſtitutam, & quaſi aduenientis illi tanquam actus puri actui puro, ac per conſequens non reſpondeat perfectionibus eſſentialibus ſubſtantiæ creatæ, ſed accidentalibus. Tertia conditio eſt, vt attributum ſit perfectio, ſaltem ſecundum rationem analogicam, communis Deo, & creaturis, & naturali ratione inueſtigari poſſit.

3\.

Relationes perſonales, actus liberi diuini, & prædicata eſſentialiter incluſa in eſſentia formaliſſima Dei, attributa cenſeri non debent.

Ex iis tribus conditionibus prima, & ſecunda iure requiruntur, & ſufficiunt ad rationem attributi, & propter primam diuinæ relationes perſonales non ſunt attributa, quia non ſunt perfectiones ſimpliciter ſimplices, & etiam ea, quæ non neceſſario conueniunt Deo, ſed potuerunt non conuenire, vt ſunt actus liberi prout terminati ad creaturas, & relationes, quæ illos conſequuntur, vt prædeſtinatio, reprobatio, relationes creatoris, & domini, & alia id genus, quia pariter non ſunt perfectiones ſimpliciter ſimplices, eo ipſo, quod non conueniunt neceſſario, omnis enim perfectio ſimpliciter ſimplex neceſſario conuenit Deo. Propter ſecundam vero conditionem reiiciuntur à ratione attributi eſſentia ipſa diuina, & prædicata, quæ in illa eſſentialiter includuntur, qualia ſunt ſubſtantia, vita, ſpiritus, exiſtentia, ſubſiſtentia, & ſimilia. Tertia autem conditio mihi non probatur, quia iuxta illam multa reiicienda eſſent à numero attributorum, quæ iure attributa cenſentur, qualia ſunt immenſitas, immutabilitas, & ſimilia, quæ ſoli Deo conueniunt, remouent enim imperfectiones creaturarum, & earum negationibus explicantur, atque adeo non ſignificant vllam rationem aliquo pacto conuenientem creaturis. Reiectâ igitur hac tertiâ conditione ſic deſcribi poteſt Attributum: Perfectio ſimpliciter ſimplex quaſi adueniens eſſentiæ diuinæ formaliſſime acceptæ inſtar proprietatis. Dixi quaſi adueniens eſſentiæ diuinæ formaliſſime acceptæ, quia hic non appello attributa proprietates tranſcendentales, quæ quaſi conſequuntur eſſentiam diuinam, quatenus ens eſt, & ideo ſunt etiam communes creaturis, quamuis de iis etiam agam tractatu ſequenti, ſed ſolum voco attributa illa, quæ conſequuntur eſſentiam diuinam, quatenus talis eſt.

Attributum eſt perfectio ſimpliciter quaſi adueniens eſſentia diuinæ formaliſſima, inſtar proprietatis.

4\. Attributum ſic explicatum diuidi ſolet in attributa negatiua, & poſitiua: negatiua dicuntur, quæ per negationes ſignificantur vt infinitudo, immenſitas, immutabilitas, incomprehenſibilitas, inuiſibilitas, & ineffabilitas, quibus adduntur ſimplicitas, & æternitas, nam licet hæc duo attributa in modo ſignificandi non dicant expreſſe negationem, illam tamen videntur inuoluere, nam ſimplicitas præter rei entitatem negationem compoſitionis ſignificat; æternitas autem explicatur per negationem omnis ſucceſſionis actualis, & poſſibilis in toto eſſe rei æternæ, ac per negationem prioris, & poſterioris, ac principij, & finis non ſolum actualis, ſed etiam poſſibilis. Attributa autem poſitiua, ſeu affirmatiua dicuntur, quæ perfectionem aliquam poſitiuam formaliter indicant, & poſſunt ad duo tantum reuocari ſcilicet ad voluntatem, & potentiam, quia omnis vis productiua ad extra ſub potentia comprehenditur, & omnis virtus voluntatis ſub voluntate; at virtutes mentis ad eſſentiam ſpectant ſicut intellectus, & ideo attributa non ſunt.

Attributa diuidi ſolent in negatiua, & poſitiua. Negatiua dicuntur quæ ſignificantur per negationes, vel illas inuoluunt: Poſitiua vero, quæ perfectionem formaliter indicant.

5\. Mihi placet diuidere attributum in attributa diuina tranſcendentalia, & in ea, quæ tranſcendentalia non ſunt. Voco hic attributa diuina tranſcendentalia illa, quæ ita ſoli Deo conueniunt, vt tranſcendant omnes perfectiones ipſius, ſiue ſint attributa negatiua, ſiue poſitiua, qualia ſunt, quæ numerauimus inter attributa negatiua; omnis enim perfectio diuina eſt infinita, immenſa, immutabilis, incomprehenſibilis, inuiſibilis, ineffabilis, ſimplex, & æterna, ſeu infinite durans. Appello autem attributa

Attributa congrue diuiduntur in Tranſcendentalia, quæ ita ſoli Deo conueniunt vt tranſcendant omnes perfectiones eius, & in non Tranſcendentalia, quæ nõ conueniũt formaliter alijs perfectionibus diuinis.

Digitized by Google

attributa diuina non tranſcendentalia ea, quæ non conueniunt formaliter omnibus aliis perfectionibus diuinis, cuiuſmodi ſunt voluntas, omnipotentia, miſericordia, iuſtitia, & ſimilia. Nam omnipotentia formaliter non dicitur miſericors, vel iuſta, neque iuſtitia miſericors, vel miſericordia iuſta, nec Paternitas aut filiatio diuina formaliter dicitur omnipotens, miſericors, iuſta, aut volens, vt patebit expendenti.

Capvt II.

An attributa realiter diſtinguantur inter ſe, & ab eſſentia.

6. Non eſt hic ſermo de attributis negatiuis, ratione negationis, vt ſic enim non poſſunt eſſe idem realiter inter ſe, & cum eſſentia, nec realiter poſitiue diſtingui, ſed ſolum negatiue. Dixi ratione negationis, nam ſi per negationem indicatur ſpecialis aliqua perfectio poſitiua, quæ ſit fundamentum illius, de ea perfectione quæri poterit an, & quo pacto ab eſſentia diſtinguatur, & ab aliis attributis. Gualterus relatus à Nipho 12. Met. diſp. 13. cap. 2. admiſiſſe dicitur diſtinctionem realem propriam attributorum ab eſſentia ex eo fundamento, quia quæ pertinent, vel quaſi pertinent ad diuerſa prædicamenta realiter diſtinguntur; eſſentia autem diuina quaſi pertinet ad prædicamentum ſubſtantiæ, & attributa ad prædicamenta accidentium. Hæc tamen ſententia abſurda eſt, & à fide aliena. Primo quia decretum Eugenij tertij, quo damnatur error Gilberti diſtinguentis realiter relationes ab eſſentia, cuius meminit Bernardus ſermone 80. in Cantica, æque pugnat cum ſententia Gualteri, nam non minus repugnat vnitati, & ſimplicitati Dei diſtinctio realis eſſentiæ, & attributorum, quam diſtinctio realis eſſentiæ, & relationum. Secundo quia militat etiam contra Gualterum Concilium Lateranenſe cap. Firmiter, definiens ſubſtantiam Dei eſſe omnino ſimplicem, ſimplicitas enim defendi non poteſt admiſſa reali diſtinctione. Nec fundamentum Gualteri firmum eſt, non enim oportet, vt quæ differunt prædicamento, realiter diſtinguantur, vt patet in actione, & paſſione, & quamuis in rebus creatis ita ſemper contingeret, non proinde prædicata diuina, quæ non ſunt vere in prædicamento, debent eodem modo differre, ex eo, quod habeant aliquam conuenientiam cum rebus creatis, quæ in prædicamento collocantur, nam Deus non eſt ens per participationem alterius, & ideo quidquid eſt, non alio, ſed ſe ipſo eſt.

Sententia diſtinguens attributa realiter ab eſſentia exploditur.

7. Scotus in 1. diſt. 8. quæſt. 4. attributa inter ſe, & ab eſſentia diſcriminare videtur ex natura rei diſtinctione quadam media inter diſtinctionem rei à re, & rationis, quam appellat formalem, & ſic illum interpretantur eius diſcipuli. Aliqui tamen recentiores contendunt nec improbabiliter, Scotum ſolum agnouiſſe diſtinctionem rationis ratiocinatæ inter eſſentiam, & attributa. Sed hoc ego nihil curo, videant Scotiſtæ.

De ſententia Scoti circa diſtinctionem attributorum inter ſe, & ab eſſentia, non conuenit inter Doctores.

Aſſero igitur attributa diuina inter ſe, & ab eſſentia non diſtingui actu in re, ſed ſola ratione ratiocinata. Probatur primo auctoritate Patrum, qui frequenter rem hanc confirmant: Seligo vnum, vel alterum teſtimonium. Auguſtinus ſerm. 38. de Tempore ait: *Dei id ipſum eſt, & potentia, & ſubſtantia, & diuinitas, & hæc omnia vnum.* Idem de triplici habitaculo cap. 6. *Sapientia* (inquit) *& veritas Dei, & æternitas non diuerſa ſunt inter ſe, ſed vnum ſunt, ſicut & omnia.* Anſelmus etiam in Monologio cap. 16. ait: *Cum illa natura nullo modo compoſita ſit, & tamen omnimodo tot illa bona ſit, neceſſe eſt, vt illa omnia, non plura, ſed vnum ſint.* Secundo probatur, quia ex diſtinctione in re diuinarum perfectionum ſequitur compoſitio realis in Deo, nam poſita diſtinctione in re talium perfectionum non poteſt negari aliqua vnio; plura enim de ſe inuicem, vel de vno tertio verè prædicari nequeunt, vt prædicantur perfectiones diuinæ de eſſentia, & de ſe mutuo, quin inter ſe, vel cum illo tertio aliquo pacto ſint vnum: ergo ex diſtinctione in re diuinarum perfectionum neceſſario ſequitur realis compoſitio. Conſequentia patet, quia non poſſunt aliter eſſe vnum, niſi inter ſe, vel cum tertio coniungantur; omnis autem coniunctio plurium parit compoſitionem: at compoſitio realis in Deo admittenda non eſt; etiamſi non ſit rerum omnino diſtinctarum, ſed ſolum ex natura rei ante operationem intellectus; pugnat enim cum definitione adducta Concilij Lateranenſis: ſi quidem admiſſa diſtinctione iſta ex natura rei, non video, quo pacto ſubſtantia Dei poſſit eſſe omnino ſimplex.

Attributa diuina inter ſe, & ab eſſentia ſola ratione differunt.

Ex diſtinctione in re diuinarum perfectionum ſequeretur in Deo realis compoſitio.

Reſpondeant aduerſarij dari poſſe vnionem plurium abſque compoſitione, quia hæc requirit ex parte componentium rationem actus, & potentiæ, quæ non neceſſario requiritur ex parte vnitorum, & reuera non eſt inter eſſentiam, & attributa. Imo Scotiſtæ contendunt non ſequi realem compoſitionem ex quauis diſtinctione plurium, quæ ſint vnum in aliquo tertio, nam perſonæ diuinæ ſunt æque ſimplices, ac eſſentia diuina, & nihilominus ipſæ ſunt plures, ac diſtinctæ, & vnum in eſſentia. Sed contra eſt in primis, quia omnino falſum iudico dari poſſe vnionem plurium abſque vlla ratione actus, & potentiæ, nam vnio ſaltem, cum modus ſit, debet recipi in altero extremo, illudque informare. Deinde ſi iuſtitia, & miſericordia ſunt realiter diſtinctæ ab eſſentia diuina, & per eas redditur Deus iuſtus, & miſericors, plane ſequitur iuſtitiam, & miſericordiam ſe habere vt actus, & eſſentiam vt potentiam; vel ſi hoc non admittunt aduerſarij, neceſſe eſt concedant dari in Deo plura inter ſe, & ab eſſentia realiter diſtincta conſtituentia vnum per aggregationem, quod maiorem inuoluit imperfectionem, & maiorem habet repugnantiam cum diuina ſimplicitate. Præterea non poſſunt ſe tueri Scotiſtæ exemplo adducto diuinarum perſonarum, nam perſonæ diuinæ non ſunt vnum per vnionem, ſed per identitatem in eſſentia, & ideo Trinitas non aduerſatur 8.

Nequit dari vnio plurium ſine aliqua ratione actus, & potentiæ.

Perſonæ diuinæ ſunt vnum in eſſentia, non per vnionem.

Digitized by Google

ſed per identitatem in illa, & ideo no faciunt realem compoſitionem.

aduerſatur diuinæ ſimplicitati; imo perſonæ ſunt plures, & vnum ſine vlla compoſitione: at vero attributa diuina, ſi inter ſe, & ab eſſentia in re diſtinguantur, neceſſe eſt, vt ſint vnum per realem vnionem, quæ non eſt ſine compoſitione.

9. *Obiicies primò*, ex eo quod res eſt, vel non eſt, dicitur vera affirmatio aut negatio: ſed vere negamus vnum attributum de alio, dicimus enim, iuſtitia non eſt miſericordia, omnipotentia non eſt voluntas, & vnumquodque ex iis attributis negamus de eſſentia: ergo ſignum eſt à parte rei vnum non eſſe aliud, quod fieri nequit ſine diſtinction. ex natura rei, quæ ſignificatur per eam negationem. Reſpondeo ex eo quod res ſit, vel non ſit, ſicut affirmatur, vel negatur, eſſe veram affirmationem, vel negationes, & ideo enuntiationes illas adductas in argumento non eſſe veras, ſi particula, non, neget realem identitatem; eſſe tamen veras ſi neget ſolum formalem idemtitatem: ad hoc autem ſatis eſt, vt inter ea attributa ſit actualis diſtinctio ſecundum rationem, & virtualis ſecundum rem.

Vt vnum attributum de alio vere negetur, ſufficit diſtinctio actualis ſecundũ rationem, & virtualis ſecundũ rem.

10. *Obiicies ſecundò*, Emanationes diuerſæ rationis ex natura rei requirunt principia diuerſæ rationis etiam ex natura rei, ſed emanationes diuinæ ſunt diuerſæ rationis ex natura rei: ergo intellectus, & voluntas, quæ ſunt principia earum erunt diſtincta ex natura rei, alioqui de eadem re indiſtincta iis nominibus ſignificata prædicari poſſent vere contradictoria dicendo, intellectus eſt principium proceſſionis Filij, & voluntas non eſt principium talis proceſſionis, vel etiam intellectus non eſt principium proceſſionis Filij hæc enim vltima propoſitio poteſt inferri ex illa ſecunda per ſyllogiſmum expoſitorium hoc modo: voluntas non eſt principium proceſſionis Filij, intellectus eſt voluntas: ergo intellectus non eſt principium proceſſionis Filij.

11. Reſpondeo negando maiorem, nam ſicut eadem potentia naturalis intellectus eſt principium actuum realiter differentium, & eadem omnipotentia diuina in ſe realiter, vel ex natura rei indiſtincta eſt principium emanationum ad extra realiter diſtinctarum, ita entitas diuina, quà eſt intellectus, & voluntas abſque vllo diſcrimine ex natura rei poteſt eſſe principium proceſſionum diuinarum. Hinc tamen non ſequitur vera contradictio, etiamſi de eodem objecto à parte rei actu indiſtincto enuntientur termini contradictorij, quia non ſubeſt illis prout eſt idem, ſed prout virtute diſtinctum, & ſub ea diſtinctione præciſe conceptum; ſatis enim eſt diſtinctio virtualis, quæ ſignificatur nomine intellectus, & voluntatis, vt de eadem diuina entitate ſub rationibus virtualiter diſtinctis prædicentur termini ſecundum ſe contradictorij, quin enuntiationes ſint contradictoriæ, nam ad propriam contradictionem requiritur affirmatio, & negatio eiuſdem de eodem, eodem modo, vel ſecundum eandem rationem. Quare ad ſyllogiſmum expoſitorium dico ſi termini illius formaliter accipiantur, & vt concipiuntur à nobis, aſſumptionem eſſe falſam, & pariter id, quod infertur: ſi vero termini ſumantur materialiter, & prout ſunt a parte rei, aſſumptionem eſſe veram, concluſionem vero eſſe falſam ſimul cum maiori, nam voluntas realiter, & identice principium eſt proceſſionis Spiritus ſancti.

Emanationes ex natura rei diuerſa non requirunt principia ex natura rei diuerſa.

Termini contradictorij enuntientur de eodem ſubiecto ſine vera contradictione, ſi ſubiectum illis ſubſit, prout virtute diſtinguitur.

Obycies tertiò, Proprietas demonſtranda, medius terminus, & ſubjectum debent diſtin- 12.
gui ex natura rei, quia demonſtratio procedit à notioribus, & idem nequit eſſe notius ſe ipſo: ergo cum Theologi demonſtrent quædam attributa per alia de eſſentia, neceſſe eſt, vt attributa inter ſe, & ab eſſentia differant ex natura rei. Negandum tamen eſt proprietatem demonſtrandam, medium terminum, & ſubjectum debere neceſſario ex natura rei diſtingui, nam licet idem eodem modo ſpectatum nequeat eſſe notius ſe ipſo, poteſt tamen eſſe notius, & minus notum reſpectu noſtri diuerſo modo ſpectatum, maxime propter virtualem diſtinctionem, quam inuoluere poteſt, quo pacto ſe habent attributa, quæ licet ſint idem realiter, vendicant virtualem diſtinctionem.

Proprietas demõſtranda, medium, & ſubiectum, nõ debent neceſſario in re diſtingui actu.

Obiicies quartò, Iuſtitia vt abſtracta à crea- 13.
ta, & increata diſtinguitur ex natura rei à miſericordia ſimiliter abſtracta: ergo vbicunque formaliter inueniuntur, retinent eandem diſtinctionem, ac per conſequens in Deo. Reſpondeo conceptus illos iuſtitiæ, & miſericordiæ ſub ea abſtractione non inueniri in re ipſa, ſed in noſtro intellectu, & ideo ſicut abſtrauntur vt ſic à iuſtitia, & miſericordia creata, & increata, ita abſtrahuntur à diſtinctione reali actuali inter ſe, & ſolum dicunt objectiuam diſtinctionem in ſua formalitate, quæ in creaturis eſſe poteſt cum diſtinctione reali, & in Deo ſine illa.

Iuſtitia vt abſtracta à creata, & increata, & miſericordia ſimiliter abſtracta, non differunt realiter inter ſe, ſed abſtrahũtur à tali diſtinctione.

Capvt III.

An attributa eſſentiam diuinam eſſentialiter includant.

Eſſentiam diuinam includi in ratione for- 14.
mali omnium, & ſingulorum attributorum ſentiunt Henricus in ſumma art. 32. qu. 4. Torres 1. part. quæſt. 28. diſp. 2. dub. vltimo, & aliqui recentiores, & inter eos Soarius tum diſp. 10. Met. ſect. 6. tum etiam lib. 1. de eſſentia Dei c. 11. & Granado 1. part. tom. 1. tract. 2. diſp. 7. Probatur hæc ſentẽtia primò, quia quodlibet attributum eſt formaliter ens à ſe: ſed ens à ſe reciprocatur cum eſſentia diuina: ergo quodlibet attributum eſſentialiter includit eſſentiam diuinam. Confirmatur tum quia eo ipſo, quod attributum eſt ens à ſe, eſt etiam eſſentialiter ſuum eſſe actualis exiſtentiæ, atque adeo eſt eſſentialiter Deus, quia nihil poteſt eſſe eſſentialiter ſuum eſſe niſi quod eſt eſſentialiter Deus; tum etiam quia eſſe à ſe per ſe primo conuenit eſſentiæ diuinæ, & ratione eſſentiæ conuenit attributis: ſed nihil conuenit eſſentialiter vni mediante alio, niſi illud aliud pariter conueniat ei eſſentialiter, ergo eſſentia erit de ratione intrinſeca attributorum.

Secundò probatur argumento ſimili ei, quo 15.
vſus eſt Bernardus contra Gilbertum ſerm. 80. in Cant. Si iuſtitia & eſſentia diuina ſe mutuo non includunt eſſentialiter, quæro an iuſtitia ſit æqualis eſſentiæ, vel maior, aut minor;

maior

Digitized by Google

maior eſſe non poteſt, quia nihil maius Deo excogitari poteſt; nec poteſt eſſe minor, quia iuſtitia diuina non eſt aliquid creatum; ſi autem eſt æqualis includet neceſſario omnem perfectionem eſſentialem Dei.

Tertiò ſuadetur, quia loco citato probat Bernardus non poſſe aliquid eſſe in Deo, quin eſſentialiter includat eius eſſentiam, quia ſi illam non includeret, non poſſet eſſe Deus, nam quod non eſt eſſentialiter Deus, nec Deus eſſe poteſt, ſed creatura. Et ibidem docet impiiſſime dici magnitudinem, qua magnus eſt Deus, & bonitatem, qua bonus, ſed & ſapientiam, qua ſapiens, & iuſtitiam, qua iuſtus, Deum non eſſe, ex quibus verbis conſtat in conceptu formali horum, & aliorum attributorum eſſentiam diuinam includi, non enim ſatis intelligitur, quo pacto iuſtitia poſſit dici Deus, niſi eſſentialiter includat diuinitatem. Vnde paulo inferius ſubiungit Bernardus hæc verba: *Nec enim aliunde bonus, quam vnde magnus, nec aliunde iuſtus, aut ſapiens, quam vnde magnus, & bonus, nec aliunde denique ſimul hæc omnia eſt, quam vnde Deus, & hoc quoque non niſi ſe ipſo.* Quo loquendi modo ſignificare videtur omnia attributa in eſſentia, & hanc in illis eſſentialiter includi.

16. *Eſſentia diuina non includitur eſſentialiter in attributis.* Mihi tamen magis probatur oppoſita ſententia negans eſſentiam includi eſſentialiter in attributis, tam prout in re virtute diſtinguatur ab eſſentia, quam prout diſtinguuntur ab ea noſtro modo intelligendi. Quæ ſententia communior eſt inter doctores, eam defendunt Alenſis 1. part. quæſt. 49. Albertus in 1. diſt. 8. art. 3. & 4. Abulenſis quæſt. 1. in cap. 6. Exodi, & alij, quos ſequuntur Vaſquez 1. part. diſp. 119. cap. 2. & Gillius lib. 2. tract. 2. cap. 7. Probatur primo auctoritate Baſilij lib. 1. contra Eunomium dicentis: *Quonam pacto non deridendus, ſi creandi virtutem ſubſtantiam eſſe dicat.* Quibus verbis indicat adeo certum eſſe creandi virtutem, ſeu omnipotentiam non eſſe formaliter ſubſtantiam Dei, hoc eſt eſſentiam, vt oppoſitum riſu dignum arbitretur. Secundò quia attributa concipiuntur vt proprietates fluentes ab eſſentia: ergo eſſentia non eſt de conceptu illorum. Conſequentia patet, quia id, quod concipitur per modum principij, nequit concipi vt ratio formalis intrinſeca proprietatum, vt tales ſunt. Tertiò quia quando concipimus iuſtitiam Dei, non concipimus eſſentiam, imo iuſtitiam, & eſſentiam vt diſtinctas concipimus: ergo ſignum eſt eſſentiam non includi formaliter in iuſtitia, vel in aliquo alio attributo.

17. *Iuſtitia diuina ſiue cum reduplicatione, ſiue ſine illa, non includit formaliter eſſentiā, etiam implicite.* Reſpondet Soarius, cum concipimus iuſtitiam, non concipere nos explicite eſſentiam, bene tamen implicite. Sed contra eſt, quia hæc propoſitio, iuſtitia, quatenus iuſtitia, eſt eſſentia, non eſt admittenda iuxta doctrinam Soarij, & communem: ergo ſignum eſt iuſtitiam cum ea reduplicatione non dicere formaliter eſſentiam etiam implicite, ſed idem prorſus ſignificatur formaliter nomine iuſtitiæ cum ea reduplicatione, & ſine illa: ergo cum concipio iuſtitiam, neque explicite, neque implicite concipio formaliter eſſentiam, atque adeo in ipſa iuſtitia, vel quouis alio attributo. non includitur eſſentia formaliter. Occurrit Soarius 1. part. ſummæ Theologiæ lib. 1. cap. 14. num. 3. dupliciter concipi poſſe formalitatem vniuſcuiuſque attributi, primo ſpectando formam ſignificatam per nomen illius, ſecundum ſimpliciſſimam rationem formalem, quam in re habet. Secundò ſpectando ſolum id, quod expreſſe concipitur in tali attributo ad modum vltimæ differentiæ conſtitutiuæ illius, quia licet quoduis attributum eſſentialiter vendicet eſſentiam, ac omnia, & ſingula attributa, poteſt tamen à nobis concipi integra illius perfectio ſub ſpeciali quadam ratione, quæ dici poteſt quaſi differentia, aut modus vltimo coſtituens illud. Inquit ergo Soarius de attributo primo modo ſpectato prædicari formaliter eſſentiam, & omnia attributa, & hoc pacto ſumi communiter, cum ſine vlla reduplicatione vſurpatur in aliqua propoſitione; vt cum dicitur iuſtitia eſt eſſentia; at vero de attributo ſecundo modo ſpectato non prædicari formaliter eſſentiam, eſſet enim ſenſus, eadem quaſi differentia conſtitui tale attributum, qua conſtituitur eſſentia, quod falſum eſt: hoc autem ſecundo modo videtur ſumi attributum, ſi vſurpetur cum reduplicatione. Subiungit idem Soarius ſe eodem fere modo explicuiſſe diſp. 6. Met. ſect. 10. propoſitionem illam, humanitas eſt animalitas.

Cæterum reſponſio iſta non ſatisfacit, imò ex illa ſic argumentor: de attributo ſecundò modo ſpectato non poteſt formaliter prædicari eſſentia: ergo attributum vt ſic non includit formaliter eſſentiam, nec dicit illam etiam implicite: ergo neque abſolute ſpectatum illam includet, vel dicet formaliter. Prima conſequentia patet, tum quia non videtur reddi poſſe alia ratio, ob quam de attributo eo pacto ſumpto nequeat eſſentia formaliter prædicari; tum etiam quia ſi de modo per ſe, qui eſt quaſi differentia conſtitutiua ſubſtantiæ, non poſſet ens prædicari formaliter, recte colligeremus ens non includi formaliter in ipſo modo per ſe: cum ergo eſſentia diuina non poſſit formaliter prædicari de ratione illa, quæ eſt quaſi differentia conſtitutiua attributi, recte colligimus in ea non includi formaliter eſſentiam. Secunda conſequentia probatur, quia attributum abſolute ſpectatum nihil amplius formaliter dicit, quam rationem illam, quæ eſt quaſi differentia eius, nam in attributo diuino non poſſumus concipere differentiam aliquam, quæ non includat formaliter omnem perfectionem attributi. Ratio enim conſtitutiua cuiuſuis attributi non ſe habet vt differentia propria rei creatæ, quæ eſt conceptus obiectiuus omnino diſtinctus à conceptu obiectiuo generis, vel ſpeciei, & non includit formaliter illum, & ita non includit omnem rationem eſſentialem contentam in re, quam conſtituit, ſed potius ſe habet vt modus per ſe reſpectu ſubſtantiæ, qui includit formaliter quidquid formaliter includit ſubſtantia. Vnde ſicut conceptus ſubſtantiæ, & conceptus perſeitatis, ſeu modi per ſe non differunt obiectiue, ſed ſolum ex modo concipiendi vt quo, vel vt quod, quia in re non eſt quo, & quod, ſed nos concipimus *Ratio conſtitutiua cuiuſuis attributi non ſe habet vt differentia propria, ſed vt modus per ſe reſpectu ſubſtantiæ.*

ſimplicia

Digitized by Google

ſimplicia inſtar compoſitorum: ita conceptus miſericordiæ diuinæ v. g. & conceptus illius rationis, quæ eſt quaſi differentia eius, non differunt obiectiue, ſed ex modo concipiendi vt quo, vel vt quod, & idem eſt de quouis alio attributo, quoduis enim attributum non eſt minus irreſolubile in duos conceptus, quam ſit ratio ſubſtantiæ: ergo ſicut ſubſtantia nihil amplius dicit quam eſſe per ſe, ita quoduis attributum abſolute ſpectatum nihil amplius dicet, quam dicit ratio quaſi conſtitutiua eius. Vnde in quouis attributo abſolute conſiderato non includetur formaliter eſſentia diuina, ac per conſequens nec de eo formaliter prædicabitur.

Quoduis attributum non eſt minus irreſolubile in duos conceptus, quam ratio ſubſtantiæ.

Addo reduplicationem illam, cum adhibetur, ſolum indicare rationem formalem attributi, quæ ſine reduplicatione ſufficienter ſignificatur, ſi propoſitio accipiatur in ſenſu formali, vt accipi poteſt, quo pacto non erit minus falſa hæc propoſitio, iuſtitia eſt eſſentia, quam iſta, iuſtitia, quatenus iuſtitia, eſt eſſentia.

19\. Tandem contendo exemplum illius propoſitionis: Humanitas eſt animalitas, nihil fauere reſponſioni adductæ, eſt enim longe diſpar ratio, nam humanitas eſt quid conſtitutum ex genere, & differentia, nempe ex animalitate, & rationali, cumque differentia non includat genus, ſi humanitas ratione reduplicationis ſupponeretur pro ſola rationalitate, non includeret formaliter animalitatem, quam abſolutè ſpectata, & ſine reduplicatione formaliter includit; at hoc non habet locum in attributo, quia attributum non eſt reſolubile in duos conceptus, ſicut humanitas.

Humanitas conſtat ex duplici conceptu ſcilicet ex animalitate, & rationali, ſecus attributum diuinum.

20\. *Ad primum argumentum* contrariæ ſententiæ concedo maiorem, & nego minorem, nam ratio entis à ſe tranſcendit omnes perfectiones diuinas, conuenitque eſſentialiter non ſolum eſſentiæ formaliſſime ſumptæ, ſed etiam attributis, imo & relationibus diuinis. Vnde non ſequitur attributa, & relationes includere formaliter diuinam eſſentiam. Ad primam confirmationem reſpondeo etiam ſi quoduis attributum, eo ipſo quod eſt ens à ſe, includat eſſentialiter exiſtentiam ſibi proportionatam, non inferri inde eſſe eſſentialiter Deum formaliſſimè, falſum enim eſt nihil eſſe poſſe eſſentialiter ens à ſe, & ſuum eſſe, niſi ſit formaliſſime, & eſſentialiter Deus, ſatis namque eſt vt ſit Deus identice, & realiter vt patet in relationibus diuinis, quas dicemus in Tractatu de Trinitate non includere formaliter eſſentiam diuinam, ſed ſolum identice, & realiter, & tamen non ſunt ab alio, ſed à ſe, vt explicuimus ſupra in hoc Tract. diſp. 1. cap. 3. Ad ſecundam confirmationem reſpondeo licet ratio entis à ſe conueniat eſſentiæ diuinæ tanquam radici omnium attributorum, attributis vero tanquam perfectionibus conſequentibus eſſentiam, & in hoc ſenſu quodammodo dici poſſit per ſe primo conuenire eſſentiæ diuinæ: nullo tamen modo concedi poteſt conuenire attributis ratione eſſentiæ, ac per conſequens non conuenire illis immediate, ſed mediante eſſentia, nam ratio entis à ſe, cum ſit eſſentialis entitati diuinæ adæquate ſumptæ, immediate conuenit omnibus perfectionibus diuinis, ordo enim, qui inter illas reperitur, non facit vt ratio entis à ſe communis omnibus vni conueniat mediante alia.

Ratio entis à ſe tranſcendit omnes perfectiones diuinas, & in illis formaliter includitur.

Quidquid eſt ens à ſe, non eſt neceſſe vt ſit formaliſſime Deus, ſed ſufficit vt ſit Deus identice, & realiter

Ratio entis à ſe immediate conuenit attributis diuinis.

Ad ſecundum, dico argumentum D. Bernardi habere vim contra Gilbertum, hic enim conſtituebat diſtinctionem realem, vel ex natura rei inter eſſentiam, & attributa ex vna parte, & perſonam ex alia, & ita ſumendo Deum pro perſona negabat hanc propoſitionem, Deus eſt natura diuina. Vnde optime colligebat Bernardus ex diſtinctione Gilberti ſequi plures Deos, nam cum natura diuina non ſit maior Deo vt patet, neque minor, quia non eſt creatura, ſequitur plane eam eſſe æqualem, atque adeo diſtinctum Deum, quod abſurdum eſt. Deinde argumentum adductum pro contraria ſententia poſſet habere vim contra Scotiſtas conſtituentes diſtinctionem ex natura rei inter eſſentiam, & attributa: at contra nos nullam vim habet, quia nemo non concedit in Deo perfectiones diſtinctas ſecundum rationem ab eſſentia, quæ licet quoad realitatem non differant in perfectione à ſe inuicem, & ab eſſentia, quia vnaquæque cum eſſentia, & cum alijs perfectionibus realiter identificatur, nihilominus quoad formalitatem perfectionis poteſt eſſe aliquis exceſſus, & inæqualitas inter illas: certe eſſentia formaliſſime ſumpta in hoc ſaltem ſuperat attributa, quod eſſentia eſt radix omnium attributorum continens quaſi virtute omnia illa, quod non conuenit attributis. Ad formam igitur argumenti reſpondeo iuſtitiam diuinam non abſolute ſed quoad formalem conceptum ſuum dici quodammodo poſſe minorem, ſeu inferiorem eſſentia, ſaltem in eo, quod non eſt vita intellectualis, nec radix omnium attributorum, ſicut illa. Sed de hoc planius, & plenius dicam tract. 2. diſputans de perfectionis diuinæ infinitudine. 21.

Perfectiones diuinæ poſſunt habere inæqualitatem aliquam ſecundum formalitates ſuas.

Iuſtitia diuina quoad ſuum formalem conceptum inferior eſt eſſentia.

Ad tertium reſpondeo me non inuenire in toto eo ſermone vbi probet Bernardus non poſſe aliquid eſſe in Deo, quin eſſentialiter includat eius eſſentiam; ſolum enim probat contra Gilbertum nullam eſſe in Deo perfectionem realiter, vel ex natura rei diſtinctam ab ipſo Deo, & hunc ſenſum habent verba, quæ referuntur in argumento, nempe, *impiiſſime dici magnitudinem, bonitatem, iuſtitiam, &c. non eſſe Deum*, & illa alia: *Deum non eſſe aliunde magnum, aut bonum, aut iuſtum, &c. quam vnde Deum.* Quod vero dicitur in argumento non poſſe eſſe Deum, ſed creaturam, quod non eſt eſſentialiter Deus, diſtinguendum eſt: ſi enim ſit ſenſus, non poſſe eſſe Deum, quod non eſt eſſentialiter Deus ſecundum ſuam formalitatem, negandum: ſi vero ſit ſenſus, non poſſe eſſe Deum, quod non eſt eſſentialiter Deus ſecundum realitatem, concedendum. Quod autem additur, non ſatis intelligi, quo pacto iuſtitia dici poſſit Deus, niſi eſſentialiter diuinitatem includat, mihi certe non probatur, nam licet attributa diuina ſecundum formalitates ſuas non ſint eſſentialiter Deus formaliſſime ſumptus, vt relata non ſunt, non proinde ſequitur eſſe eſſentialiter, aut quouis alio modo creaturas, nam hoc ipſo, quod realiter identificantur cum 22.

Exponitur Bernardus.

Deo

Deo, excluditur omnino ab eis ratio creaturæ.

23. *Non oportet vt ex duobus oppoſitis immediatis alterum conueniat eſſentialiter cuiuis formalitati ſubiecti,*

Dices, inter Deum, & creaturam nihil mediat: ergo cum in Deo nihil ſit creatum, quidquid in illo eſt, erit eſſentialiter Deus. Reſpondeo neceſſarium non eſſe, vt ex duobus oppoſitis immediatis alterum conueniat eſſentialiter cuiuis rationi formali ſubjecti; nam rationale, & irrationale opponuntur immediate ſub animali: & tamen non eſt neceſſarium ad excludendam irrationalitatem à prædicatis eſſentialibus hominis, vt quidquid eſt in illo ſit formaliter & eſſentialiter rationale, ſed ſufficit vt identice ſit tale; ratio enim ſubſtantiæ, corporis, & animalis in homine non eſt irrationalis, nec tamen proinde eſt eſſentialiter rationalis, ſed identice. Ad formam igitur obiectionis dico inter Deum quaſi materialiter ſumptum pro adæquata entitate ſua, & creaturam nihil mediare, at inter Deum formaliſſime ſumptum, & creaturam mediare ſecundum rationem cum fundamento in re omnes perfectiones attributorum & relationum.

Inter Deum quaſi materialiter ſumptum pro tota entitate ſua, & creaturam, nihil mediat: at inter Deum formaliſſime ſumptum, & creaturam aliquid mediat.

Caput IV.

An Attributa ſe mutuo eſſentialiter includant.

24. Partem affirmantem ſequuntur Torres, & Granado citati ſuperiori cap. cum aliquibus recentioribus Thomiſtis, Soarius etiam lib. 1. de eſſentia Dei cap. 13. qui exiſtimat hanc ſententiam eſſe Bernardi, Anſelmi, & Auguſtini, & probat, quia vnumquodque attributum eſt infinitum non ſolum in hoc, vel illo genere, ſed ſimpliciter in genere entis: ergo vnumquodque debet formaliter includere reliqua. Deinde confirmari poteſt quia actus purus eſſentialiter poſtulat ſummam actualitatem carentem omni potentialitate, & limitatione, ſed hæc ſumma actualitas eſſe non poteſt, niſi res, quæ eſt actus purus, includat eſſentialiter omnem perfectionem poſſibilem in tali ſubiecto: ergo cum quoduis attributum ſit actus purus includet eſſentialiter reliqua. Præterea id, quod eſt à ſe, & non ab alio ſe ipſo, & per ſuam eſſentiam eſt formaliter quidquid eſt: ſed quodlibet attributum eſt ens à ſe: ergo quodlibet per ſuam eſſentiam includet formaliter perfectiones cæterorum attributorum. Denique nihil habet Deus in re ipſa, quod non ſignificet nomen cuiuſuis attributi: ſed Deus in re ipſa habet iuſtitiam, miſericordiam, & omnes alias perfectiones attributorum: ergo omnes iſtæ perfectiones ſignificabuntur nomine cuiuſuis attributi, atque adeo erunt de eſſentia illius, nam quæ formaliter ſignificantur nomine aliquo ſpectant ad intrinſecam rationem objecti ſignificati.

25. *Attributa diuina non ſe mutuo includunt eſſentialiter, ſiue in noſtro conceptu.*

Nihilominus *dicendum eſt* attributa diuina tam vt virtute diſtincta à parte rei, quam vt actu diſtincta per intellectum non ſe mutuo includere eſſentialiter. Ita communiter antiqui Theologi, quos ſequuntur Vaſquez 1. part. diſp. 119. cap. 2. Gillius lib. 2. tract. 2. cap. 8. alijque recentiores. Probatur primo quia Scriptura, & Patres attributa diuina, vt plura concipiunt; & ſignificant, imo ſcriptura effectus ad extra, qui apud nos procedunt ex determinatis principiis, non tribuit indefinite cuiuis attributo, ſed ijs, quæ ſecundum rationam formalem, ſub qua ea concipimus, habent rationem talis principij: ergo ſignum eſt attributa non ſe inuicem includere formaliter, nam quæ ita ſe habent non concipiuntur vt plura, & promiſcue illis tribuuntur effectus.

26. *Nomina ſignificantia perfectiones diuinas ſignificant illas vt reſpondent noſtris conceptibus.*

Secundò nomina proximè ſignificant res, vt ſunt in noſtro conceptu, hoc eſt vt à nobis concipiuntur: ergo cum nos non poſſimus vnico conceptu omnes diuinas perfectiones complecti, nomina ſignificantia has perfectiones ſignificabunt illas, vt reſpondent noſtris conceptionibus, atque adeo id ſolum intelligitur nomine iuſtitiæ, aut miſericordiæ, quod reſpondet conceptui formali, quem habemus, cùm concipimus iuſtitiam, aut miſericordiam; ſed cum concipimus aliquam ex ijs perfectionibus, abſtrahimus ab omnibus alijs perfectionibus diuinis, tum quia cum Deum appellamus miſericordem, non concipimus iuſtitiam, vel aliquam aliam perfectionem, ſed ſolam rationem formalem miſericordiæ, & ſic de cæteris attributis; tum etiam quia cum has perfectiones agnoſcamus, & nominemus ad modum, quo ex creaturis agnouimus, ſicut in creaturis habent rationes diſtinctas, ita cum illas Deo tribuimus, vniuſcuiuſque rationem à rationibus aliarum præſcindimus: ergo ſignum eſt perfectiones attributorum non ſe mutuo includere formaliter, nam quæ ſe mutuo formaliter includunt, non admittunt prædictam abſtractionem, nulla enim res præſcindi poteſt ab ijs, quæ in ſua ratione formaliter includit. Nec ſatisfacies ſi reſpondeas vnumquodque attributum præſcindi ab alijs ſecundum conceptum explicitum, non vero ſecundum implicitum, nam hæc reſponſio facile refelli poterit eodem argumento, quo aliam ſimilem ſuperiori capite refutauimus.

27. *Si vnum attributum eſſet de formali conceptu alterius, poſſet actus vnius attributi de altero attributo in ſenſu formali prædicari.*

Tertiò, ſi vnum attributum eſſet de formali conceptu alterius, ſequeretur actum vnius attributi poſſe in ſenſu formali de quouis altero attributo prædicari; atque adeo dici poſſe miſericordiam punire, & iuſtitiam miſereri: at hoc nemo concedet: ergo neque concedendum eſt id, vnde ſequitur. Sequela probatur hoc ſyllogiſmo: Miſericordia eſt iuſtitia: ergo iuſtitia miſeretur. Negant ſequelam aduerſarij, quia hæc propoſitio, iuſtitia miſeretur, non ſolum ſignificat actum miſerendi eſſe de conceptu eſſentiali iuſtitiæ quod veriſſimum exiſtimant, ſed etiam denotat rationem explicitam, ob quam Deo conuenit miſereri, eſſe iuſtitiam, quod falſum eſt. Cæterum, ſi hæc propoſitio, iuſtitia eſt miſericordia, vt volunt aduerſarij, eſt vera in ſenſu formali, ego non video, cur etiam non ſit vera in ſenſu formali hæc alia, iuſtitia miſeretur. Nam in vtraque propoſitione nomen iuſtitiæ ſignificat formaliter rationem explicitam iuſtitiæ: ergo vel vtraque, vel neutra concedi debet: non vtraque: ergo neutra.

Digitized by Google

Nam ratio, cur poſterior propoſitio merito cenſetur falſa, eſt, non quia actus, qui prædicatur, habet vim appellandi ſupra ſignificatum explicitum ſubiecti, vt aduerſarij dicunt ſine probatione, ſed quia eo ipſo quod propoſitio ſumitur in ſenſu formali, nomen ſubjecti ſignificat rationem explicitam: ergo cum prior propoſitio etiam ſumatur in ſenſu formali ab aduerſariis, idem de illa dicendum erit.

28. Supereſt vt reſpondeamus ad oppoſita argumenta, & quidem ad Patres adductos vnico verbo reſponderi poteſt, eos intelligendos eſſe de idemtitate reali, non vero de formali, quo pacto expoſuimus verba D. Bernardi ſuperiori capite. Verba autem Anſelmi ex Monologio cap. 16. nonnihil difficultatis continere videntur. Sed ea iam interpretati ſumus ſuprà diſp. 1. cap. 6. de identitate reali.

Ad argumentum Soarij patet ex dictis ſuprà quodlibet attributum eſſe ſolum infinitum in proprio genere, non vero ſimpliciter in omni genere entis.

29. Ad ſecundum reſpondeo, de ratione actus puri eſſe ſummam actualitatem carentem omni potentialitate, & limitatione, & ita oportere, vt quoduis attributum, eo ipſo, quod eſt actus purus, habeat ſibi ex natura rei idemtificatas omnes perfectiones, quæ ſunt in Deo, & careat omni imperfectione receptionis, vel informationis, etiam ſecundum noſtrum modum concipiendi, ſolumque intelligatur vnum attributum quaſi aduenire alteri per idemtitatem. Non eſt tamen contra rationem actus puri, quæ conuenit attributis, quod attributa inter ſe ratione diſtinguantur, & ſe mutuo non includant eſſentialiter.

Actus purus eſt ſummma actualitas carens omni potentialitate, & limitatione, & habens in re ſibi idemtificatas omnes perfectiones diuinas.

Ad tertium dico, id, quod eſt à ſe, & non ab alio, ſe ipſo, in re ipſa, & per propriæ entitatis eſſentiam eſſe formaliter quidquid eſt, non tamen oportere, vt quælibet ratio formalis exiſtens in Deo, eo ipſo quod eſt ens à ſe, includat eſſentialiter ſecundum ſuam formalitatem præciſe perfectiones cæterorum attributorum.

30. Ad quartum, diſtinguenda eſt maior, vel enim intelligitur de ſignificatione formali, vel de idemtica, & materiali: primo modo neganda, & ſecundo concedenda. Licet enim nomen cuiuſuis attributi ſignificet idemtice, & materialiter quidquid habet Deus in re ipſa, non tamen ſignificat formaliter, nam ſic ſolum ſignificat ſpecialem rationem formalem reſpondentem peculiari conceptui formali mentis noſtræ: nomina enim non ſignificant objecta prout ſunt in re ipſa, ſed prout à nobis concipiuntur. Hinc autem non ſequitur attributa ſe mutuo includere formaliter, nam quanquam ea, quæ formaliter ſignificantur nomine aliquo, ſpectent ad intrinſecam rationem objecti ſignificati, non tamen ea, quæ ſolum ſignificantur materialiter, & idemtice.

Nomen cuiuſuis attributi diuini ſignificat materialiter quidquid Deus habet in re ipſa, non formaliter.

Caput V.

An, & quo modo attributa poſſint in concreto prædicari de Deo.

31. Pars negans prædicari poſſe ſuadetur, Primò quia nomina connotatiua, qualia ſunt nomina concreta attributorum adiectiue ſumpta, aliud ſignificant formaliter, & aliud connotant, ſignificant enim formam adiacentem ſubjecto, & connotant ſubjectum à forma diſtinctum, ſed in Deo non eſt aliud, & aliud, ita vt vnum formaliter, aliud connotatiue ſignificetur, idem enim eſt in Deo iuſtitia, & habens iuſtitiam, & ſic de aliis: ergo attributa in concreto nequeunt vere prædicari de Deo.

Secundò quia iuſtus, vel miſericors idem valet, ac habens iuſtitiam, vel miſericordiam, ſed Deus non poteſt dici habens iuſtitiam: ergo neque poterit vere dici iuſtus. Minor probatur tum quia Ricardus de ſancto Victore lib. 2. de Trinit. cap. 13. docet id non dici, niſi abuſiue, nec minorem abuſionem videri, quam ſi Abraham non homo eſſe, ſed hominem habere diceretur: tum etiam quia cum inter habens, & id quod habetur nullum eſt omnino diſcrimen, falſo dicitur hoc eſt habens illud: ergo cum in Deo idem ſit iuſtitia, & habens iuſtitiam, & miſericordia, & habens miſericordiam, non poterit Deus dici habens iuſtitiam, vel miſericordiam.

Tertiò quod prædicatur in quid de ſubjecto, nequit vere de ipſo prædicari connotatiue, 32.
quia prædicaretur in quale; implicat autem idem de eodem in quid, & in quale prædicari, ſed attributa prædicantur in quid de Deo quaſi materialiter ſumpto pro adæquata entitate, cum prædicentur de illo eſſentialiter in abſtracto: ergo non poterunt prædicari in concreto connotatiue.

Quartò, Deus non dicitur vere diuinus, ſicut neque homo humanus; ergo neque verè dicetur Deus iuſtus, aut miſericors. Conſequentia patet quia ita ſe habet iuſtum ad iuſtitiam, ſicut humanum ad hominem: ergo ſicut homo, vel id de quo homo in quid prædicatur, non dicitur humanum, ita neque Deus, de quo iuſtitia, & miſericordia prædicantur in quid, dicetur vere iuſtus, & miſericors.

Dicendum eſt primò, Attributa in concreto 33.
vere prædicari de Deo concrete ſumpto. Patet concluſio, quia in ſacris literis frequenter dicitur Deus iuſtus, miſericors, omnipotens: & forma ſignificata per vnumquodque ex iis nominibus concretis, vere conuenit ſubjecto: ergo attributa concrete ſumpta vere prædicabuntur de Deo. Nec refert quod ſignificent modo compoſito id, quod re ipſa ſimpliciſſimum eſt, quia hæc imperfectio habet ſe ſolum ex parte cognitionis, non ex parte objecti ſignificati, & per prædicationem ſolum tribuitur Deo res cognita, & non imperfectio cognitionis.

Attributa in concreto vere prædicantur de Deo concrete ſumpto.

Dicendum ſecundò: Attributa concrete ſumpta prædicari de Deo formaliſſime ſumpto formaliter, & per ſe in ſecundo modo; de Deo vero adæquate ſumpto pro tota entitate diuina prædicari formaliter, & per ſe in primo modo. Suadetur facile, quia attributa reſpectu Dei formaliſſime ſumpti ſe habent vt proprietates, atque adeo vt formæ extra rationem eius, & reſpectu Dei adæquatè ſumpti ſe habent vt rationes eſſentiales: ergo iuxta duplicem hanc conſiderationem Dei prædicabuntur attributa in ſenſu formali, & per ſe primo, vel ſecundo modo.

Attributa in concreto prædicantur de Deo formaliſſime ſumpto in ſecundo modo per ſe, de Deo vero materialiter ſumpto in primo modo.

Ad

34. *Non oportet vt id, quod per nomen concretum formaliter ſignificatur, & id, quod ſignificatur connotatiue, differant in re.*

Ad primum argumentum oppoſitum reſpondeo, licet in creaturis plerumque quo,& quod in re diſtinguantur, & ideo nomen connotatiuum plerumque ſignificet aliud formaliter, & aliud connotatiue, id tamen neceſſarium non eſt, nam in Deo non eſt aliud id, quod eſt,& aliud id, quo eſt, imo nec in creaturis ſemper ita contingit.

35 *Deus poteſt dici aliquo pacto habens iuſtitiam, licet non in omni proprietate.*

Ad ſecundum, conceſſâ maiori neganda eſt minor. Quamuis enim Deus non dicatur habens iuſtitiam in eo rigore, & proprietate, qua Petrus dicitur habens iuſtitiam, quia inter Deum, & iuſtitiam non interuenit diſtinctio in re, ſicut interuenit inter Petrum, & iuſtitiam, dici tamen poteſt Deus aliquo pacto habens iuſtitiam, præſertim ſi Deus formaliſſime ſumatur, quo pacto iuſtitia eſt extra rationem formalem eius, licet identificetur cum illo; ſi vero Deus quaſi materialiter ſumatur pro adæquata entitate, poterit etiam dici habens iuſtitiam, hoc eſt exiſtens ipſa iuſtitia, ſic enim explicat Anſelmus in Monologio cap. 16. prædicationes nominum concretorum de Deo. Et certe ſicut in Deo idem concipi, & ſignificari poteſt tanquam quo, & quod, dicitur enim Deus eſſe deitate Deus, cum tamen Deus à deitate non diſtinguatur, ita pariter poterit idem concipi tanquam habens, & habitum, & Deus dici iuſtitia iuſtus: & etiam habens iuſtitiam, quia non videtur eſſe maior difficultas in vno, quam in altero: ex quo ſoluta eſt ſecunda probatio minoris. Ad primam vero reſpondeo, cum Ricardus ait æque improprie dici Deum habere iuſtitiam, atque Abraham habere hominem, intelligendum eſſe, ſi in Deo concipiatur diſtinctio in re inter habens, & habitum, nam ſi ſpectetur modus ſignificandi, non videtur vtrumque æque improprie dici, quia homo ſignificatur abſolute, & vt ſubſiſtens in humanitate, & ideo improprijſſime dicitur Abraham eſt habens hominem, at vero iuſtus, & miſericors ſignificant iuſtitiam, & miſericordiam vt adiacentem, & vt habitam, & idcirco minus improprie, imo aliquo pacto dici poteſt Deus habens iuſtitiam, & miſericordiam.

In Deo idem ſignificari, & concipi poteſt tanquam quo, & quod.

36 *Idem attributum diuinum prædicari poteſt in quid, & in quale diuerſo modo ſpectatum.*

Ad tertium dico fieri poſſe, vt quod prædicatur in quid, prædicetur connotatiue, & in quale, ſi diuerſo modo concipiatur, & ſignificetur, & ita attributa, quæ ſunt de eſſentia Dei quaſi materialiter ſumpti, & ſumpta in abſtracto de eodem in quid prædicantur, poſſe in concreto ſumpta ſecundum modum ſignificandi non dici in quid, ſed in quale, & connotatiue de Deo formaliſſime ſumpto, quamuis re ipſa dicantur in quid de Deo materialiter ſumpto iuxta explicationem Anſelmi citati, ita vt cum dicimus, Deus eſt iuſtus idem ſit ac Deus eſt exiſtens ipſa iuſtitia.

37. *Nomen, diuinus, eſt nomen denominatiuum & ideo ſolum prædicatur de ijs, quæ habent habitudinem extrinſecam, vel quaſi extrinſecam ad Deum.*

Ad quartum, conceſſo antecedente neganda conſequentia, & ratio diſcriminis eſt, quia nomen, diuinus, eſt ſuo modo denominatiuum extrinſecum, ſignificat enim habitudinem ad diuinitatem, ſiue ad Deum, & ideo ſolum prædicari poteſt de ijs, quæ habent extrinſecam habitudinem ad Deum, vel Deitatem, aut concipiuntur à nobis ſub aliqua eiuſmodi habitudine quaſi extrinſeca: ſic dicitur lex diuina, quia à Deo lata, & promiſſio diuina, quia à Deo facta, & ſcriptura diuina, quia ab eo dictata, & ſimiliter pleraque identificata ex natura rei cum deitate dicuntur diuina, quia concipiuntur ſub aliqua habitudine ad illam, quo pacto attributa dicuntur diuina, quia concipiuntur vt proprietates deitatis, & perſonæ dicuntur diuinæ, quia concipiuntur vt perſonæ deitatis, atque adeo, quia noſtro modo intelligendi habent aliquam attributionem ad diuinitatem. Cum ergo deitas, & Deus non habeant eiuſmodi attributionenm, quia eiuſdem ad ſe ipſum non eſt habitudo extrinſeca, vel quaſi extrinſeca directa; hinc eſt, vt nec deitas dicatur diuina, nec Deus diuinus. Idem dici poteſt de nomine humanus, quia ſignificat habitudinem ad humanitatem, ſeu ad hominem, & ideo licet dici poſſit de ijs, quæ habent habitudinem ad hominem, quo pacto dicitur corpus, caput, perſona, & alia dicuntur humana, non poteſt dici de humanitate, vel homine. At vero nomina iuſtus, & miſericors ſunt nomina denominatiua non extrinſeca, ſed intrinſeca, vt conſtat, & ideo poſſunt prædicari de Deo, & deitate.

Deus non dicitur diuinus, nec deitas diuina, nec homo humanus, nec humanitas humana.

Capvt VI.

An, & quo modo prædicentur attributa abſtracte ſumpta de ſe inuicem, ac de deitate, & deitas de illis.

Certum eſt attributa abſtracte ſumpta vere prædicari de ſe inuicem, & de deitate, ac deitatem de ipſis in ſenſu identico ratione realis identitatis, quam vendicant inter ſe, & cum deitate. Solum eſt difficultas an eiuſmodi prædicationes ſint vera etiam in ſenſu formali, nam Scotus in 1. diſt. 8. quæſt. 3. Viguerius, & Lichetus ibidem concedunt prædicari in ſenſu identico, & negant prædicari in ſenſu formali, quia formaliter diſtinguntur, nec ſe inuicem includunt formaliter. Conſentit Vaſquez 1. part. diſp. 119. cap. 2. additque has propoſitiones frequenter concedendas eſſe, quia communiter vſurpantur in ſenſu identico, & non in formali, nam fere ſemper potius enuntiare volumus id, quod re ipſa in Deo eſt, ſicuti eſt, quam quod eſt in noſtra cogitatione. At Torres 1. part. quæſt. 28. diſp. 2. dub. 5. Zumel diſp. 8. dub. 2. & 3. & Soarius lib. 1. de eſſentia Dei cap. 14. contendunt has prædicationes eſſe veras etiam in ſenſu formali, quia omnia, & ſingula attributa in ſe mutuo, & in eſſentia, & eſſentia in illis formaliter includuntur. 38.

Pro explicatione meminiſſe oportet deitatem ſumi poſſe vel quaſi materialiter pro tota entitate diuina, vel formaliſſime pro ratione conſtituente deitatem in proprio eſſe. Quo poſito, *Dico primò* de deitate quaſi materialiter acceptu prædicari attributa in abſtracto in ſenſu formali, non vero de deitate formaliſſime accepta, Prima pars probatur primò quiá eſt conſentanea ſanctis Patribus, quos referam cap. ſequenti. Secundò quia quæ ſunt 39.

De deitate quaſi materialiter accepta prædicantur formaliter attributa in abſtracto: non vero de deitate formaliſſime ſumpta.

Digitized by Google

ſunt de eſſentia alicuius, & vere de eo prædicantur, non ſolum verificantur in ſenſu identico, ſed etiam in formali: ſed attributa ſunt de eſſentia deitatis quaſi materialiter ſumptæ, vt diximus ſuprà, & de ea vere prædicantur: ergo prædicabuntur non ſolum in ſenſu identico, ſed etiam in formali. Tertio quia iſtæ prædicationes ſunt veræ in ſenſu formali: Humanitas eſt animalitas, & humanitas eſt rationalitas, quia animalitas, & rationalitas non diſtinguntur in re ab humanitate, & in ea formaliter, & eſſentialiter includuntur, & quamuis aliqui recentiores negent ſecundam propoſitionem eſſe veram, nedum formalem, illam tamen veriſſimam, & formaliſſimam exiſtimaui in logica, & poſtea animaduerti ita ſenſiſſe Henricum in ſumma art. 75. quæſt. 1. Aureolum in 1. diſt. 45. quæſt. vnica art. 2. Sotum quæſt. 3. vniuerſalium art. 2. & hoc ipſum non diſplicere Gillio lib. 2. tract. 7. cap. 12. num. 9. ergo etiam erunt non ſolum veræ, ſed etiam formales prædicationes illæ, in quibus attributa in abſtracto prædicantur de deitate, quia attributa à deitate non differunt in re, & in ea formaliter includuntur, quod requiritur, & ſufficit ad formalem prædicationem. Secunda pars concluſionis probatur, tum quia attributa reſpectu eſſentiæ ſic ſpectatæ ſe habent vt proprietates illius; proprietates autem nequeunt formaliter prædicari in abſtracto de natura, vt conſtat: tum etiam quia nihil prædicatur de alio formaliter niſi ratione formalis ſignificati, atque adeo niſi id, quod ſe habet vt ſubjectum vendicet aliquo pacto formale ſignificatum prædicati; vna autem forma in abſtracto ſumpta non aliter vendicat formale ſignificatum alterius nominis abſtracti, niſi illud eſſentialiter includendo: ergo cum deitas formaliſſime accepta non includat eſſentialiter attributa, non poterunt de illa formaliter prædicari in abſtracto.

Humanitas eſt animalitas, & humanitas eſt rationalitas ſunt prædicationes veræ, & formales.

40. *Deitas non prædicatur formaliter de attributis abſtracte ſumptis*

Dico ſecundò: Deitatem nullo pacto prædicari poſſe in ſenſu formali de aliquo attributo abſtracte ſumpto. Probatur quia vt conſtat ex ratione proxime adducta ad formalem prædicationem inter abſtracta neceſſe eſt, vt abſtractum, quod ſubiicitur, includat eſſentialiter rationem formalem alterius abſtracti, quod prædicatur: ſed nullum attributum diuinum per ſe ſpectatum includit eſſentialiter deitatem, ſiue formaliſſime ſumptam, ſiue materialiter pro adæquata entitate: ergo deitas nullo modo prædicari poterit in ſenſu formali de aliquo attributo abſtracte accepto.

41. *Attributa abſtracte ſumpta nequeunt de ſe inuicem formaliter prædicari.*

Dico tertio: Attributa abſtractè ſumpta nequeunt in ſenſu formali de ſe mutuo prædicari. Hanc concluſionem præter doctores relatos pro prima ſententia, amplectuntur Henricus in ſumma art. 75. quæſt. 2. Cajetanus de ente, & eſſentia quæſt. 12. ad 6. & alij. Eam probo eodem fundamento, quo ſuperiorem probaui, nimirum quia formæ abſtractæ ſe inuicem non includentes eſſentialiter, nequeunt prædicari mutuo in ſenſu formali, ſed ita ſe habent attributa abſtracte ſignificata, vt conſtat ex dictis: ergo. Maior confirmatur, quia quod ſignificatur vt quidditas, & ratio, quo pacto ſignificatur objectum nominis abſtracti, ſeu forma abſtracte ſumpta, non ſe habet vt forma reſpectu alterius, niſi ſpectet ad eſſentiam eius, ac per conſequens prædicari non poteſt de illo in ſenſu formali, vt videre eſt in differentia ſpecifica reſpectu generis, & prima proprietate naturæ ſpecificæ, nam licet differentia ſpecifica habeat immediatam conexionem cum natura generica, & prima proprietas cum natura ſpecifica, nihilominus non prædicantur in abſtracto de illis in ſenſu formali, eo quod non pertineant ad eſſentiam illarum.

Dices, ex præmiſſis veris in ſenſu formali ſequitur concluſio vera etiam in ſenſu formali: 42.
ſed propoſitio in qua vnum attributum prædicatur de alio in abſtracto deducitur in bona conſequentia ex præmiſſis veris in ſenſu formali: ergo talis propoſitio erit in ſenſu formali vera. Minor patet in hoc ſyllogiſmo expoſitorio ex duabus affirmatiuis in tertia figura, deitas eſt iuſtitia, deitas eſt miſericordia: ergo miſericordia eſt iuſtitia, præmiſſæ enim illius ſunt veræ in ſenſu formali iuxta primam partem primæ concluſionis. Reſpondeo ad maiorem neceſſarium non eſſe, vt conſequens deductum ex antecedente vero in ſenſu formali ſit etiam in ſenſu formali verum, ſed ſatis eſſe vt ſit verum in ſenſu identico, vt contingit in adducto ſyllogiſmo.

Conſequens deductum ex antecedenti vero in ſenſu formali, non eſt neceſſario verũ in ſenſu formali.

Capvt VII.

An Attributa in abſtracto poſſint prædicari de Deo, & in concreto de deitate, & contra.

Sit *prima concluſio.* Attributa abſtracte ſumpta poſſunt in ſenſu formali prædicari de Deo, ſi Deus quaſi materialiter accipiatur pro adæquata entitate diuina. Concluſio hæc videtur conſentanea ſanctis Patribus aſſerentibus prædicationes de Deo per nomina abſtracta eſſe magis proprias, quam per nomina concreta. Bernardus enim ſerm. 80. in Cant. ait: *Si quid itaque de Deo proprie dici poſſit, rectius, congruentiuſque dicetur, Deus eſt magnitudo, bonitas, iuſtitia, ſapientia, quam Deus eſt magnus, bonus, iuſtus, aut ſapiens.* Et alij Patres ſæpe exponunt prædicationes attributorum in concreto per prædicationes in abſtracto vt per magis proprias, & aptas ad diuinam ſimplicitatem explicandam. Cyrillus Alex. lib. 5. in Iſaiam cap. 55. ſic inquit: *Bonus natura Deus, imo potius ipſiſſima bonitas.* & Ricardus de ſancto Victore lib. 2. de Trinit. cap. 3. de Deo aſſerit: *Qui vere omnipotens, imo ipſa omnipotentia eſt.* Hinc ſumo argumentum: Magis propriè, & congruenter prædicantur abſtracta de Deo, quam concreta ex mente Patrum: ergo magis proprie, & congruenter prædicabuntur de Deo attributa abſtracte ſumpta, quam concrete: ſed magis congruens, & proprius eſt ſenſus formalis, quàm identicus: ergo ſi attributa concrete ſumpta prædicantur de Deo in ſenſu formali, in eodem prædicabuntur abſtracte ſumpta, ſi Deus accipiatur modo prædicto. Deinde confirmatur, quia entitas in ſenſu formali prædicatur de quouis ente concrete ſumpto, vere enim, & formaliter dicimus homo eſt entitas, lapis eſt entitas: ergo etiam in ſenſu formali

43. *Attributa abſtracte ſumpta poſſunt formaliter prædicari de Deo ſumpto quaſi materialiter.*

Digitized by Google

formali prædicabuntur de Deo concrete ſumpto attributa in abſtracto, & ita recte dicemus in ſenſu formali, Deus eſt iuſtitia, & Deus eſt miſericordia.

44. *Attributa concrete ſumpta prædicantur formaliter de deitate quouis modo ſumpta.*

Secunda concluſio. Attributa concrete ſumpta in ſenſu formali efferuntur de deitate, quocumque modo accepta. Patet quia attributa in concreto eodem pacto prædicantur de deitate atque de Deo: ſed de Deo prædicantur in ſenſu formali, vt vidimus cap. 5. huius diſputationis: ergo ſimiliter prædicabuntur de deitate, ita tamen, vt iuxta duplicem acceptionem deitatis prædicentur vel in primo, vel in ſecundo modo dicendi per ſe.

Deus non prædicatur formaliter de attributo abſtracte accepto, neque deitas de attributo concrete ſumpto.

Tertia concluſio. Deus non prædicatur in ſenſu formali de aliquo attributo abſtracte ſumpto, neque deitas de attributo concrete ſumpto. Ratio eſt, quia Deus, & deitas quocunque modo accipiantur, includuntur formaliter in aliquo ex attributis.

Capvt VIII.

An Attributa concrete ſumpta poſſint de ſuis abſtractis in ſenſu formali prædicari, & contra.

45. Ratio dubitandi eſt, quia non videtur negari poſſe has propoſitiones, deitas eſt Deus, & Deus eſt deitas, eſſe veras in ſenſu formali, nam Concilium Rhemenſe ſub Eugenio III. contra errorem Gilberti ſic habet Canone primo: *Credimus, & confitemur ſimplicem naturam diuinitatis eſſe Deum, nec aliquo ſenſu Catholico poſſe negari quin diuinitas ſit Deus, & Deus diuinitas.* Ex quibus verbis ſic argumentor: ſi prædictæ propoſitiones ſolum eſſent veræ in ſenſu identico, poſſent in aliquo ſenſu Catholico, imo maxime proprio negari; ſed hoc reprobat Concilium: ergo negari non poteſt eſſe veras in ſenſu formali. Eadem autem videtur eſſe ratio de illis propoſitionibus, in quibus attributa concrete accepta prædicantur de ſuis abſtractis, & abſtracte ſumpta de ſuis concretis, vt iuſtitia diuina eſt hoc iuſtum, deſignando Deum, & hoc iuſtum eſt iuſtitia: ergo ſicut illæ propoſitiones ſunt veræ in ſenſu formali, ita & iſtæ.

46. Verùm ratio iſta dubitandi non eſt adeo vrgens, vt apparet, nam Otho lib. 1. de rebus geſtis Friderici primi Imperatoris cap. 57. refert canones editos à concilio Rhemenſi contra Gilbertum, additque ſtatuiſſe Pontificem Eugenium, vt canones illi non haberentur vt regula fidei, & ſolum definiiſſe cum Cardinalibus, & toto Concilio præcipuam doctrinam primi canonis iis verbis: *Ne aliqua ratio inter naturam, & perſonam diuideret, neue Deus diuina eſſentia diceretur ex ſenſu ablatiui, hoc eſt, ne ſolum dicatur, Pater deitate eſt Deus, ſed eſt ipſa deitas.* Quibus verbis Pontifex aperte definit deitatem abſtracte ſumptam prædicari vere in recto de Deo concrete ſumpto: an autem hæc prædicatio ſit vera, non ſolum in ſenſu identico, ſed etiam in formali, non definit: imo in ea prædicatione Pontifex ſolum videtur intendiſſe ſenſum identicum, nam definitio iſta eſt contra Gilbertum, qui reale diſcrimen conſtituebat inter perſonam, quam nomine Dei ſignificabat, & ipſam deitatem: ad hunc autem errorem refellendum ſatis erat definire Deum, ſeu perſonam eſſe deitatem in ſenſu identico. Quare qui admitteret hanc propoſitionem Deus eſt deitas in ſenſu identico, & negaret in ſenſu formali non aduerſaretur regulæ fidei, ſeu definitioni huius Concilii.

Nihilominus tamen propter auctoritatem D. Bernardi, & Epiſcoporum Galliæ, qui interfuerunt in eo Concilio, & prædictos canones ediderunt, non vt aliquid definirent ſine Cardinalibus, & Pontifice, ſed vt fidem ſuam explicarent ad petitionem Gilberti, exiſtimo propoſitiones illas, Deus eſt deitas: & deitas eſt Deus, eſſe veras in ſenſu formali, quia illum admittere poſſunt. Deinde quia Pontifex definiuit hanc propoſitionem, Deus eſt deitas, & eadem videtur eſſe ratio de hac alia, deitas eſt Deus, propoſitiones autem definitæ, ſi ſenſum formalem admittere poſſunt, in eo accipiendæ ſunt. Quod autem admittere poſſint ſenſum formalem ſuaderi poteſt primo, quia quando prædicatum, & ſubiectum ita ſe habent, vt formale ſignificatum prædicati immediate coniungatur ſubiecto, de quo dicitur, & non ratione alicuius tertii, pro quo vtrumque ſupponat, prædicatio formalis eſt: ſed ſic ſe habent ſubiectum, & prædicatum in propoſitionibus adductis: ergo veræ ſunt in ſenſu formali Maior explicatur, quia ideo hæc propoſitio, iuſtitia eſt miſericordia, non eſt vera in ſenſu formali, ſed ſolum in ſenſu materiali, & identico, quia ſignificatum formale miſericordiæ non coniungitur immediate ſubiecto de quo prædicatur, ſed medio ſignificato materiali, pro quo iuſtitia, & miſericordia ſupponunt in ea prædicatione, eſt enim ſenſus, iuſtitia eſt id, quod eſt miſericordia, & ideo hæc propoſitio iuſtitia diuina eſt ſubſtantia eſt formalis, quia formale ſignificatum prædicati immediate conuenit, ac tribuitur ſubiecto, & non medio ſignificato materiali dumtaxat. Minor oſtenditur quia veritas illarum propoſitionum, deitas eſt Deus, & Deus eſt deitas non fundatur in ſola identitate, ſeu ſuppoſitione pro materiali ſignificato, ſed in connexione immediate formalis ſignificati ipſius prædicati cum ſubiecto. Secundò ſuadetur quia iſtæ propoſitiones deitas eſt deitas, & humanitas eſt humanitas, quæ dicuntur identicæ eo quod vtrumque extremum eodem modo concipitur, ſunt maxime formales, quoniam extrema copulantur non ſolum ratione materialis, ſed etiam formalis ſignificati: ergo pariter erunt formales illæ propoſitiones, deitas eſt Deus, & Deus eſt deitas, cum præter connexionem immediatam ſignificati formalis prædicati cum ſubiecto, habeant etiam, vt prædicatum, & ſubiectum diuerſo modo concipiantur, quod requiri ſolet ad rigoroſam prædicationem formalem.

47.

Iſtæ propoſitiones Deus eſt deitas, & deitas eſt Deus ſunt veræ in ſenſu formali.

48. *Attributa concrete ſumpta poſſunt de ſuis abſtractis formaliter prædicari, & contra.*

Ex iis rectè infertur reſolutio præſentis difficultatis, nimirum veras eſſe in ſenſu formali illas propoſitiones, in quibus attributa concrete ſumpta de ſuis abſtractis prædicantur, &

Digitized by Google

& abſtractè ſumpta de ſuis concretis, cum admittere etiam poſſint ſenſum formalem, quippe eatum veritas nititur in connexione immediata formalis ſignificati prædicati cum ſubjecto. Vnde ita docet Gillius lib. 2.tract. 7.cap. 14. num 14.

CAPVT IX.

An ſint veræ propoſitiones enuntiantes attributa in caſu auferendi, vel cum reduplicatione.

49. *Hæ propoſitiones, Deus eſt miſericors iuſtitia, & iuſtus omnipotentia, ac ſimiles ſunt ſimpliciter falſæ.*

Circa priorem partem propoſitæ difficultatis, *dicendum eſt primò* falſas eſſe ſimpliciter has propoſitiones, Deus eſt miſericors iuſtitia, & iuſtus omnipotentia,& liberalis veracitate, & ſimiles. Ratio eſt, quia modus iſte loquendi communiter facit ſenſum formalem, & forma illa abſtracta poſita in caſu auferendi indicat rationem formalem prædicati concreti, quod in iis prædicationibus tribuitur: cum igitur adductæ propoſitiones non contineant in forma abſtracta poſita in caſu auferendi rationem formalem prædicati concreti, erunt ſimpliciter falſæ. Confirmatur quia eadem de cauſa cenſentur ſimpliciter falſæ iſtæ aliæ propoſitiones,Deus voluntate intelligit, & intellectu vult, iuſtitia miſeretur, ac miſericordia punit. Nam vt eſſent veræ, deberent in forma abſtracta formaliter continere principium quo operationis, & modus loquendi indicat, quod reuera non continent.

50. *Deus eſt omnipotentia Deus, vel Deus eſt miſericordia Deus, & ſimiles propoſitiones non ſunt veræ.*

Dicendum ſecundo: Enuntiationes iſtas,Deus eſt omnipotentia Deus, vel eſt miſericordia Deus, &, Deus eſt immenſitate, vel æternitate, vel magnitudine,vel iuſtitia,veras non eſſe. Probatur, quia ſi Deus ſumatur quaſi materialiter pro adæquata entitate propria, vt dicatur eſſe Deus,vel eſſe abſolute per formam, tanquam quo eſt, requiritur, vt talis forma contineat rationem formalem adæquatam taliter eſſendi; cum ergo nullum attributum hoc habeat, non poterunt eſſe veræ tales propoſitiones. Si verò Deus formaliſſime accipiatur, nequit etiam vere dici eſſe Deus formaliſſime, vel eſſe abſolute per aliquod ex attributis, tanquam per formam, nam attributa ſe habent vt proprietates reſpectu Dei formaliſſime ſumpti, & ſupponunt illum conſtitutum in ſuo eſſe, nihil enim conſtituitur per ſuas proprietates.

51. *Vere dicitur aliquod prædicatum de Deo ſaltem idemtico, ſi ratio prædicati explicetur in caſu auferendi, termino neutrali, vel cõmuni illi prædicato, & aliis.*

Dicendum tertiò, vere enuntiari aliquod prædicatum de Deo, ſi ratio, vel principium talis prædicati explicetur in caſu auferendi termino neutrali, vel communi illi prædicato, & aliis. Conſtat concluſio teſtimonio Auguſtini in quæſtiunculis de Trinit. vbi circa quæſtionem. An aliquid diſtet in Deo eſſe, viuere, intelligere, poſſe: ſic inquit, *Deus eo ipſo, quo eſt, viuit, & eo, quo viuit, intelligit, & eo, quo intelligit, poteſt, & eo, quo poteſt, eſt.* Deinde teſtimonio Gregorij hom. 17. in Ezechielem paulo ante medium aſſerentis: *Omnipotens Deus ea virtute videt, qua audit, omnia ea virtute creat, qua iudicat creata.* Verum propoſitiones iſtæ ſolum ſunt veræ in ſenſu idemtico, quem dumtaxat reſpexiſſe videntur Auguſtinus, & Gregorius.

52. *De Deo poſſunt dici, ſub reduplicatione, non ſolum prædicata eſſentialia, ſed etiam attributa, quæ ſe habent vt proprietates.*

Circa poſteriorem partem illud inprimis obſeruandum eſt poſſe de Deo dici, ſub reduplicatione, non ſolum prædicata eſſentialia, ſed etiam attributa, quæ ſe habent per modum proprietatum. Nam Deus noſtro modo intelligendi includit intrinſece perfectiones diuinas, vel tanquam rationes eſſentiales, vel tanquam proprietates, non minus quam homo continet, vt eſſentialem rationem, animal rationale, & riſibilitatem, vt propriam paſſionem: ergo ſicut vere dicitur cum reduplicatione, homo, quatenus homo,eſt animal rationale, & homo, quatenus homo, eſt riſibilis, ita etiam vere dicetur, Deus, quatenus Deus, eſt ſubſtantia intellectualis à ſe, & Deus, quatenus Deus, eſt iuſtus, vel miſericors.

53. *Falſo dicitur de Deo prædicatum adiectiuum, ſi ex parte ſubiecti reduplicetur terminus non continẽs propriam rationem prædicati.*

Deinde obſeruandum falsò dici de Deo prædicatum adiectiuum, ſi ex parte ſubjecti reduplicetur terminus non continens propriam rationem prædicati. Vnde falſo dices, Deus, quatenus immenſus, eſt omnipotens,& Deus, quatenus omnipotens, eſt amans. Nam modus iſte loquendi inuoluit ſenſum formaliſſimum, & ideo non poterit eſſe verus,niſi terminus reduplicatus contineat rationem formalem, ob quam prædicatum conuenit ſubjecto.

Miſericordia diuina quatenus diuina, eſt iuſtitia, non eſt propoſitio vera in ſenſu formali, ſed ſolum in idemtico.

Præterea addendum hanc propoſitionem, Miſericordia diuina, quatenus diuina, eſt iuſtitia, non eſſe veram in ſenſu formali,ſed ſolum in idemtico. Nam ſublata reduplicatione, propoſitio iſta, miſericordia diuina eſt iuſtitia, ſolum eſt vera in ſenſu idemtico, vt conſtat ex dictis ſuprà: ergo addita reduplicatione in eodem ſenſu tantum erit vera, quoniam miſericordia, eo quod diuina eſt, habet idemtitatem in eſſentia cum iuſtitia: ergo illa reduplicatio nihil aliud indicare poteſt, niſi prædictam idemtitatem.

TRACT.

Digitized by Google

TRACTATVS SECVNDVS.

DE ATTRIBVTIS DEI, TRANSCENDENTALIBVS.

Quid intelligatur hoc loco termine attributi tranſcendentalis.

IN hoc tractatu agendum eſt de Attributis in particulari, non de omnibus, ſed de ſolis tranſcendentalibus. Voco autem attributa tranſcendentalia non ſolum vnum, verum, & bonum, quæ tranſcendunt omnia entia, ſed etiam attributa propria Dei, quæ tranſcendunt omnes alias perfectiones diuinas, iuxta diuiſionem attributi diuini traditam tract. 1. diſp. 3. num. 5.

DISPVTATIO I.

De Vnitate, Veritate, & Bonitate Dei.

CAPVT I.

De Vnitate, & Veritate Dei.

1. *Vnitas addit enti ſolam negationem diuiſionis in ſe.*

PONO ex Metaphyſica, ibi id late tractaui, Vnum non addere enti aliquid poſitiuum rationis, neque aliquid poſitiuum reale, etiam ratione diſtinctum, licet contradicant aliqui recentiores, ſed addere ſolam negationem diuiſionis in ſe. Vnde conſequenter dicendum eſt Deum eſſe vnum vnitate iſta tranſcendentali, atque adeo eſſe indiuiſum in entitate ſua, & hanc indiuiſionem ſolum eſſe negationem additam entitati diuinæ. Quod enim omni enti conuenit, & abſtrahit ab omni imperfectione, ſupremo enti negari non debet. Adde Deum eſſe maxime vnum, quia eſt incapax omnis diuiſionis, vt patebit cum agemus de ſimplicitate ipſius.

Deus eſt vnus vnitate tranſcendentali, & maxime vnus.

2. Hoc poſito inueſtigandum eſt an Deus ſit non ſolum vnus, ſed etiam vnicus. Nam circa hoc turpiter errarunt cùm Gentiles idolorum cultores, tum nonnulli hæretici.

Deus non ſolum eſt vnus, ſed etiam vnitas.

Dico igitur *primò*, Deum non ſolum eſſe vnum, verumetiam vnicum. Quæ veritas fide certa eſt, & adeo perſpicua in ſacris litteris, vt merito aſſeruerit Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 5. *Apud eos, qui ſcripturis credunt, Deum eſſe vnum extra controuerſiam eſt.* Indicabo vnum, vel alterum teſtimonium. Deuteronomij 4. dicitur: *Dominus ipſe eſt Deus, & non eſt alius præter eum.* & Pſalm. 85. *Tu es Deus ſolus.* Suadetur quoque ratione naturali, quia ſi plures eſſent Dij, vel eſſent æquales, vel inæquales; ſi æquales, nullus eorum eſſet ſimpliciter perfectus, nam quiuis ex illis eſſet diſtinctus ab omnibus aliis, ac per conſequens careret infinita perfectione, quam vnuſquiſque ex aliis haberet. Si vero eſſent inæquales, vnus eſſet ſuperior, alij inferiores, atque adeo hi haberent defectum perfectionis. Quod non quadrat in deitatem.

3. *Deus eſſentialiter eſt vnitas, & multiplicabilis.*

Dico ſecundò, Deum eſſentialiter eſſe vnicum, & omnino immultiplicabilem. Probatur in primis auctoritate Cypriani in Tract. de idolorum vanitate dicentis; *Vnus omnium Dominus eſt Deus, neque enim illa ſublimitas poteſt habere conſortem, cum ſola omnem teneat poteſtatem.* His conſentanea docet Phœbadius lib. contra Arianos circa initium, inquiens: *Deus ſi non vnus, & verus eſt, Deus non eſt.* Sentit ergo repugnare Deo eſſe multiplicabilem. Deinde confirmatur, quia quod eſt eſſentialiter ſingulare, & indiuiduum non poteſt multiplicari, ſed Deus eſt eſſentialiter ſingula

& abſtractè ſumpta de ſuis concretis, cum admittere etiam poſſint ſenſum formalem, quippe earum veritas nititur in connexione immediata formalis ſignificati prædicati cum ſubjecto. Vnde ita docet Gillius lib. 1. tract. 7. cap. 14. num 14.

CAPVT IX.

An ſint veræ propoſitiones enuntiantes attributa in caſu auferendi, vel cum reduplicatione.

49. *Hæ propoſitiones, Deus eſt miſericors iuſtitia, & iuſtus omnipotentia, ac ſimiles ſunt ſimpliciter falſæ.* Circa priorem partem propoſitæ difficultatis, *dicendum eſt primò* falſas eſſe ſimpliciter has propoſitiones, Deus eſt miſericors iuſtitia, & iuſtus omnipotentia,& liberalis veracitate, & ſimiles. Ratio eſt, quia modus iſte loquendi communiter facit ſenſum formalem, & forma illa abſtracta poſita in caſu auferendi indicat rationem formalem prædicati concreti, quod in iis prædicationibus tribuitur: cum igitur adductæ propoſitiones non contineant in forma abſtracta poſita in caſu auferendi rationem formalem prædicati concreti, erunt ſimpliciter falſæ. Confirmatur quia eadem de cauſa cenſentur ſimpliciter falſæ iſtæ aliæ propoſitiones, Deus voluntate intelligit, & intellectu vult, iuſtitia miſeretur, ac miſericordia punit. Nam vt eſſent veræ, deberent in forma abſtracta formaliter continere principium quo operationis, & modus loquendi indicat, quod reuera non continent.

50. *Deus eſt omnipotentia Deus, vel Deus eſt miſericordia Deus, & ſimiles propoſitiones non ſunt veræ.* *Dicendum ſecundo:* Enuntiationes iſtas, Deus eſt omnipotentia Deus, vel eſt miſericordia Deus, &, Deus eſt immenſitate, vel æternitate, vel magnitudine, vel iuſtitia, veras non eſſe. Probatur, quia ſi Deus ſumatur quaſi materialiter pro adæquata entitate propria, vt dicatur eſſe Deus, vel eſſe abſolute per formam, tanquam quo eſt, requiritur, vt talis forma contineat rationem formalem adæquatam taliter eſſendi; cum ergo nullum attributum hoc habeat, non poterunt eſſe veræ tales propoſitiones. Si verò Deus formaliſſime accipiatur, nequit etiam vere dici eſſe Deus formaliſſime, vel eſſe abſolute per aliquod ex attributis, tanquam per formam, nam attributa ſe habent vt proprietates reſpectu Dei formaliſſime ſumpti, & ſupponunt illum conſtitutum in ſuo eſſe, nihil enim conſtituitur per ſuas proprietates.

51. *Dicendum tertiò*, vere enuntiari aliquod prædicatum de Deo, ſi ratio, vel principium talis prædicati explicetur in caſu auferendi termino neutrali, vel communi illi prædicato, & aliis. Conſtat concluſio teſtimonio Auguſtini in quæſtiunculis de Trinit. vbi circa quæſtionem. An aliquid diſtet in Deo eſſe, viuere, intelligere, poſſe: ſic inquit, *Deus eo ipſo, quo eſt, viuit, & eo, quo viuit, intelligit, & eo, quo intelligit, poteſt, & eo, quo poteſt, eſt.* Deinde teſtimonio Gregorij hom. 17. in Ezechielem paulo ante medium aſſerentis: *Omnipotens Deus ea virtute videt, qua audit, omnia ea virtute creat, qua iudicat creata.* Verum propoſitiones iſtæ ſolum ſunt veræ in ſenſu idemtico, quem dumtaxat reſpexiſſe videntur Auguſtinus, & Gregorius. *Vere dicitur aliquod prædicatum de Deo ſaltem idemtice, ſi ratio prædicati explicetur in caſu auferendi, termino neutrali, vel cõmuni illi prædicato, & aliis.*

Circa poſteriorem partem illud inprimis obſeruandum eſt poſſe de Deo dici, ſub reduplicatione, non ſolum prædicata eſſentialia, ſed etiam attributa, quæ ſe habent per modum proprietatum. Nam Deus noſtro modo intelligendi includit intrinſece perfectiones diuinas, vel tanquam rationes eſſentiales, vel tanquam proprietates, non minus quam homo continet, vt eſſentialem rationem, animal rationale, & riſibilitatem, vt propriam paſſionem: ergo ſicut vere dicitur cum reduplicatione, homo, quatenus homo, eſt animal rationale, & homo, quatenus homo, eſt riſibilis, ita etiam vere dicetur, Deus, quatenus Deus, eſt ſubſtantia intellectualis à ſe, & Deus, quatenus Deus, eſt iuſtus, vel miſericors. 52. *De Deo poſſunt dici, ſub reduplicatione, non ſolum prædicata eſſentialia, ſed etiam attributa, quæ ſe habent vt proprietates.*

Deinde obſeruandum falsò dici de Deo prædicatum adiectiuum, ſi ex parte ſubjecti reduplicetur terminus non continens propriam rationem prædicati. Vnde falſo dices, Deus, quatenus immenſus, eſt omnipotens, & Deus, quatenus omnipotens, eſt amans. Nam modus iſte loquendi inuoluit ſenſum formaliſſimum, & ideo non poterit eſſe verus, niſi terminus reduplicatus contineat rationem formalem, ob quam prædicatum conuenit ſubjecto. 53. *Falſo dicitur de Deo prædicatum adiectiuum, ſi ex parte ſubiecti reduplicetur terminus non continẽs propriam rationem prædicati.*

Præterea addendum hanc propoſitionem, Miſericordia diuina, quatenus diuina, eſt iuſtitia, non eſſe veram in ſenſu formali, ſed ſolum in idemtico. Nam ſublata reduplicatione, propoſitio iſta, miſericordia diuina eſt iuſtitia, ſolum eſt vera in ſenſu idemtico, vt conſtat ex dictis ſuprà: ergo addita reduplicatione in eodem ſenſu tantum erit vera, quoniam miſericordia, eo quod diuina eſt, habet idemtitatem in eſſentia cum iuſtitia: ergo illa reduplicatio nihil aliud indicare poteſt, niſi prædictam idemtitatem. *Miſericordia diuina quatenus diuina, eſt iuſtitia, non eſt propoſitio vera in ſenſu formali, ſed ſolum in idemtico.*

TRACT.

Digitized by Google

TRACTATVS SECVNDVS.

DE ATTRIBVTIS DEI, TRANSCENDENTALIBVS.

Quid intelligatur hoc loco nomine attributi tranſcendentalis.

IN hoc tractatu agendum eſt de Attributis in particulari, non de omnibus, ſed de ſolis tranſcendentalibus. Voco autem attributa tranſcendentalia non ſolum vnum, verum, & bonum, quæ tranſcendunt omnia entia, ſed etiam attributa propria Dei, quæ tranſcendunt omnes alias perfectiones diuinas, iuxta diuiſionem attributi diuini traditam tract. 1. diſp. 3. num. 5.

DISPVTATIO I.

De Vnitate, Veritate, & Bonitate Dei.

CAPVT I.

De Vnitate, & Veritate Dei.

1\. *Vnitas addit enti ſolam negationem diuiſionis in ſe.*

PONO ex Metaphyſica, ibi id late tractaui, Vnum non addere enti aliquid poſitiuum rationis, neque aliquid poſitiuum reale, etiam ratione diſtinctum, licet contradicant aliqui recentiores, ſed addere ſolam negationem diuiſionis in ſe. Vnde conſequenter dicendum eſt Deum eſſe vnum vnitate iſta tranſcendentali, atque adeo eſſe indiuiſum in entitate ſua, & hanc indiuiſionem ſolum eſſe negationem additam entitati diuinæ. Quod enim omni enti conuenit, & abſtrahit ab omni imperfectione, ſupremo enti negari non debet. Adde Deum eſſe maxime vnum, quia eſt incapax omnis diuiſionis, vt patebit cum agemus de ſimplicitate ipſius.

Deus eſt vnus vnitate tranſcendentali, & maxime vnus.

2\. Hoc poſito inueſtigandum eſt an Deus ſit non ſolum vnus, ſed etiam vnicus. Nam circa hoc turpiter errarunt cùm Gentiles idolorum cultores, tum nonnulli hæretici. *Deus non ſolum eſt vnus, ſed etiam vnitas.*

Dico igitur *primò*, Deum non ſolum eſſe vnum, verumetiam vnicum. Quæ veritas fide certa eſt, & adeo perſpicua in ſacris litteris, vt merito aſſeruerit Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 5. *Apud eos, qui ſcripturis credunt, Deum eſſe vnum extra controuerſiam eſt.* Indicabo vnum, vel alterum teſtimonium. Deuteronomij 4. dicitur: *Dominus ipſe eſt Deus, & non eſt alius præter eum.* & Pſalm. 85. *Tu es Deus ſolus.* Suadetur quoque ratione naturali, quia ſi plures eſſent Dij, vel eſſent æquales, vel inæquales; ſi æquales, nullus eorum eſſet ſimpliciter perfectus, nam quiuis ex illis eſſet diſtinctus ab omnibus aliis, ac per conſequens careret infinita perfectione, quam vnuſquiſque ex aliis haberet. Si vero eſſent inæquales, vnus eſſet ſuperior, alij inferiores, atque adeo hi haberent defectum perfectionis. Quod non quadrat in deitatem.

Dico ſecundò, Deum eſſentialiter eſſe vnicum, & omnino immultiplicabilem. Probatur in primis auctoritate Cypriani in Tract. de idolorum vanitate dicentis; *Vnus omnium Dominus eſt Deus, neque enim illa ſublimitas poteſt habere conſortem, cum ſola omnem teneat poteſtatem.* His conſentanea docet Phœbadius lib. contra Arianos circa initium, inquiens: *Deus ſi non vnus, & verus eſt, Deus non eſt.* Sentit ergo repugnare Deo eſſe multiplicabilem. Deinde confirmatur, quia quod eſt eſſentialiter ſingulare, & indiuiduum non poteſt multiplicari, ſed Deus eſt eſſentialiter ſingula- 3.

Deus eſſentialiter eſt vnitas, & multiplicabilis.

Digitized by Google

ſingularis, & indiuiduus: ergo non poteſt multiplicari. Maior nota eſt, quia multiplicitas numerica oritur ex communicabilitate naturæ per differentias indiuiduales, quæ communicabilitas repugnat enti eſſentialiter ſingulari, & indiuiduo. Minor oſtenditur, quia enti à ſe conuenit eſſentialiter actualis exiſtentia: ergo cum Deus ſit eſſentialiter ens à ſe, illi eſſentialiter conueniet actu exiſtere; ſed cui conuenit eſſentialiter actu exiſtere, repugnat eſſentialiter eſſe quid commune, & vniuerſale, cum actualis exiſtentia repugnet vniuerſalibus vt ſic: ergo Deo eſſentialiter repugnabit vniuerſalitas, atque adeo erit eſſentialiter ſingularis, & indiuiduus, ac per conſequens inmultiplicabilis.

4. Circa diuinam veritatem nota hic ſermonem eſſe de ſola vnitate tranſcendentali, quæ formaliter dicit entitatem rei cum connonatione cognitionis, per quam repræſentatur, vel repræſentari poteſt prout eſt. Hæc autem connotatio, quam veritas tranſcendentalis addit enti, nihil eſt aliud, vt ego arbitror, quam denominatio quædam extrinſeca per modum reſpectus ſumpta à cognitione vera, non tanquam à forma, ſed tanquam à termino. Aliud eſt enim ens eſſe verum, aliud eſſe vere cognitum, vel vere cognoſcibile, nam hæc poſterior denominatio ſumitur à cognitione vera exiſtente, vel poſſibili tanquam à forma, & in ea non conſiſtit ratio veri tranſcendentalis: denominatio autem veri tranſcendentalis ſumitur à cognitione tanquam à termino, quia eſt denominatio per modum reſpectus fundata in ente, & terminata ad cognitionem, veritas enim iſta tranſcendentalis eſt aptitudo, quam habet ens, vt cognoſcatur prout eſt, quæ aptitudo eſt ipſum ens, vt ſubſtat prædictæ dominationi reſpicienti cognitionem tanquam terminum. Omnis enim denominatio per modum reſpectus imitatur naturam relationis, & ideo habet ſuum quaſi fundamentum, & terminum.

Veritas tranſcendentalis, eſt entitas rei cum connotatione cognitionis, qua connotatio eſt denominatio extrinſeca ſumpta à cognitione tanquam à termino.

5. Hæc doctrina, quæ in Metaphyſica probari debet & plenius exponi, applicanda eſt veritati tranſcendentali Dei, dicendumque eam conſiſtere in ipſamet entitate diuina connotante veram cognitionem, & iudicium de ſe ipſa, modo explicato. Dicendum præterea Deum non ſolum eſſe verum tranſcendentaliter, ſed etiam eſſe ſummam veritatem, quia habet ſummam neceſſitatem eſſendi, ac per conſequens eſt firmum, & infallibile fundamentum veræ cognitionis de ſe ipſo, quam connotat.

Veritas tranſcendentalis Dei eſt diuina entitas connotans, tanquam terminum, cognitionem de ſe ipſa.

Deus non ſolum eſt verus tranſcendentaliter, ſed etiam eſt ſumma veritas.

Capvt. II.

De Bonitate Dei.

6. Bonum tribus modis ſumi ſolet, primò pro bono in ſe, ſeu perfecto. Secundò pro bono reſpectu alterius, ſeu pro conueniente alteri. Tertiò pro amabili fundamentaliter, vt nonnulli loquuntur.

Quot modis ſumatur bonum.

Bonum primo modo ſumptum non eſt proprietas entis, ſed ipſum ens, nihil enim eſt tam intrinſecum enti, quam habere perfectionem ſibi eſſentialiter debitam. Vnde nomen entis, & nomen perfecti, non in re ſignificata, ſed ſolum in Etymologia differunt, nam illud ſumitur ab actu eſſendi, hoc vero à perfectione quam includit actus eſſendi. Nec refert quod perfectum dicatur eſſe, cui nihil deeſt, ſecundum eam rationem, qua eſt perfectum. Nam licet à nobis per negationem explicetur, eam tamen in ſuo conceptu formali non includit, ſed ſolum dicit realem eſſentiam entis. Nec item refert, quod vnum includat formaliter negationem, vt notauimus ſuperiori capite. Nam negatio, quam includit vnum, ſupponit ens in ſua ratione eſſentialiter conſtitutum, & indiuiſionem eius ſignificat, at negatio, per quam explicatur ratio perfecti, non ſupponit ens eſſentialiter conſtitutum, ſed poſitiuam eius eſſentiam ſignificat, & præterea nihil.

Bonum pro perfecto non eſt proprietas entis, ſed ipſum ens.

Bonum ſecundo modo ſumptum non eſt etiam proprietas entis. Patet quia inde ſequeretur malum huic bono oppoſitum eſſe etiam proprietatem entis. Nam ſicut nullum eſt ens, quod non ſit alicui conueniens, ita nullum eſt, quod non poſſit eſſe alicui alteri diſconueniens, hæc enim diſconuenientia, ſicut & conuenientia exercetur interdum per cauſalitatem intrinſecam, interdum per extrinſecam cauſando aliquem effectum alteri diſconuenientem. Vnde Deus ipſe eſt diſconueniens damnatis, quatenus infligit pœnam diſconuenientem illis. 7.

Bonum pro conueniente alteri non eſt etiam proprietas entis

Bonum igitur tertio modo ſpectatum, ſi recte explicetur, cenſeri debet paſſio entis. Debet autem ſic explicari, vt huiuſmodi bonum includat formaliter ipſum ens ſeu perfectionem eius ſimul cum connotatione actus voluntatis: per quem amari poteſt. Quæ connotatio eſt denominatio quædam extrinſeca per modum reſpectus ſumpta à tali actu non tanquam à forma, ſed tanquam à termino, vt in veritate tranſcendentali explicatum eſt capite ſuperiori. Itaque amabile non ſumitur hic vt includit formaliter actum amoris, ſed vt indirecte, & in obliquo illum attingit. Hæc ſententia vel ex eo probanda eſt, quia maximam proportionem habet cum ſententia de vero tranſcendentali à nobis aſſerta: ſi enim verum tranſcendentale, quod eſt proprietas entis, dicit formaliter ipſum ens con connotatione cognitionis veræ, quam terminare poteſt, cur etiam bonum tranſcendens, quod eſt proprietas entis, non conſiſtet formaliter in ipſa perfectione entis, ſimul cum connotatione amoris, quem terminare poteſt? in hac ergo conſiſtit formaliter, & ob hanc cauſam dicitur hoc bonum amabile fundamentaliter, vt indicetur includere ipſum ens & prædictam connotationem. 8.

Bonum pro amabili fundamentaliter, ſi recte explicetur, eſt proprietas entis.

Hæc pono ex Metaphyſica, & aſſero hanc triplicem rationem bonitatis hactenus explicatam propriiſſime locum habere in Deo, & multo excellentius, quam in creaturis. Nam in primis Deus in ſe eſt ſumme bonus, & perfectus in omni genere, cum creatura ſolum ſit perfecta in ſuo genere. Deus habet omnem perfectionem à ſe ipſo, & independenter ab omni alio, creatura vero non niſi aliunde 9.

Triplex ratio boni explicata propriiſſime competit Deo, & excellentius, quam creaturis.

entendi

Digitized by Google

emendicatam. Deus habet omnem ſuam perfectionem per ſolam realem eſſentiam, & ſimplicem entitatem ſuam: at creatura non habet omnem perfectionem per ſimplicem entitatem, & eſſentiam, cum indigeat reali compoſitione, & multis ac variis formis realiter diſtinctis. Deus habet omnem perfectionem diuinam inuariabilem, & incapacem incrementi, & decrementi: ſecus creatura, quæ infinitis propemodum mutationibus ſubiecta eſt. Deinde Deus eſt bonus, & conueniens alijs, quia eſt cauſa efficiens, exemplaris, & finalis omnis bonitatis, & perfectionis creatæ, & liberaliter ſe communicat creaturis per creationem, per vnionem hypoſtaticam, per gratiam, & gloriam. Denique Deus eſt ſumme amabilis cum à ſe ipſo, tum à creaturis, & ita vendicat tertiam rationem bonitatis aſſignatam, nempe ſummam perfectionem connotantem actum voluntatis, quem terminare poteſt.

CAPVT III.

De Infinitate perfectionis diuinæ.

10\. VAſquez 1. part. diſp. 25. cap. 5. arbitratur propriam rationem infinitatis Dei ſecundum eſſentiam in eo ſitam eſſe, vt nullam habeat cauſam, ſed ex ſe ipſo ſit, ſicut è contrario cenſet finitudinem creaturæ ſecundum eſſentiam nihil eſſe aliud, quam dependentiam continuam eius à Deo ita vt ſine Dei influxu, vel ad inſtans, conſiſtere nequeat. Hæc ſententia merito refellitur à Soario lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 1. nam eſſe infinitum ſecundum eſſentiam, & eſſe improductum, ſeu independens ab alio non ſunt idem formaliter, ſicut negatio dependentiæ non eſt formaliter eadem cum negatione, quam dicit prædicta infinitudo, iuxta communem omnium ſenſum, & conſenſum.

Eſſe infinitum ſecundum eſſentiam, & eſſe improductum, vel independens ab alio non ſunt idem formaliter.

11\. Rectiùs igitur Soarius loco citato, Granado tom. 1. in primam partem, Controuerſia 1. tract. 3. diſp. 2. Theophilus Raynaudus in ſua Theologia naturali diſt. 7. quæſt. 3. art. 2. alijque Doctores communiter docent infinitum ſecundum eſſentiam eſſe id, quod nullum habet ſuæ perfectionis finem, ac terminum, ſeu quod adeo perfectum eſt, vt maior vel æqualis perfectio eſſe, aut excogitari non poſſit in alio, qui ſit diuerſæ naturæ, ſicut finitum ſecundum eſſentiam dicitur, quod non repugnat ſuperari ab alio in perfectione.

Infinitum ſecundum eſſentiam eſt quod repugnat ſuperari ab alio in perfectione.

12\. Hoc poſito *dicendum eſt* fide certum eſſe, & ratione naturali notum perfectionem Dei adæquate ſumptam eſſe ſimpliciter, & in omni genere entis infinitam. Suadetur tum quia Pſal. 144. dicitur: *Magnus Dominus, & laudabilis nimis, & magnitudinis eius non eſt finis.* Et Baruch. 3. *Magnus eſt, & non habet finem.* Vbi ſermo eſt de magnitudine perfectionis diuinæ adæquatæ vt patet: tum etiam quia illa perfectio eſt infinita ſimpliciter, & in omni genere, qua maior eſſe, aut cogitari non poteſt; ſed ita ſe habet perfectio Dei adæquate ſumpta: ergo eſt ſimpliciter, & in omni genere infinita. Minor conſtat; quia nulla cogitari poteſt perfectio, quæ in Deo non ſit, vel formaliter, vel eminenter: id enim, quod eſt ens à ſe, & non ab alio, nullam rationem limitationis habere poteſt in entitate ſua, cum nullam habeat cauſam ſui eſſe, à qua limitari poſſit, atque adeo neceſſe eſt, vt in entitate ſua adæquata tantam perfectionem habeat, vt ea maior eſſe, aut cogitari non poſſit.

Perfectio Dei adæquate ſumpta eſt ſimpliciter infinita in omni genere.

13\. Hinc colligitur Deum in ſe continere rerum omnium creatarum perfectiones. Nam cum eius perfectio adæquate ſumpta ſit ſimpliciter, & in omni genere entis infinita, neceſſe eſt, vt in ſe cohibeat entium omnium perfectiones, alioqui non haberet prædictam infinitudinem; & cogitari poſſet aliquid perfectius Deo, nempe id, quod contineret omnium entium perfectiones, quod eſt abſurdum.

Deus continet in ſe omnium rerum creatarum perfectiones.

14\. *Quæres*, quo pacto Deus contineat rerum creatarum perfectiones. Pro huius rei explicatione noto in primis duplicem in creaturis perfectionem diſtingui poſſe, alteram ſimpliciter ſimplicem, alteram vero non ſimpliciter ſimplicem. Prior eſt, quæ ſecundum ſuam rationem formalem præciſe nullam inuoluit imperfectionem, nec pugnantiam cum alia æquali, vel maiori perfectione, & licet ad res creatas contracta aliquam adiunctam habeat imperfectionem, poteſt ſecundum ſe ab ea ſecerni, vt videre eſt in ratione ſpiritus, quæ licet in Angelis adiunctam habeat fæcem potentialitatis, & dependentiæ, poteſt ab ea præſcindi, vt præciſa eſt in Deo. Poſterior perfectio eſt, vel quæ imperfectionem inuoluit in ſua ratione formali præciſe, & ideo ab ea imperfectione liberari non poteſt, vt patet in ratione corporis: vel quæ, licet in ſua ratione formali præciſe non inuoluat imperfectionem, & ab ea, quam in creaturis admixtam habet, liberari poſſit, non tamen poteſt liberari à repugnantia cum alia perfectione æquali. Liquet id in perſonalitate, quæ in ſua ratione formali præciſe non inuoluit imperfectionem, & ab imperfectione, quam annexam habet in rebus creatis, ſecerni poteſt: in Deo enim quævis perſonalitas caret omni imperfectione, ſed non omni oppoſitione, & repugnantia cum alijs perſonalitatibus diuinis æqualis perfectionis, & ideo vnaquæque diuina perſonalitas non eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, vt dicam in tract. de Trinitate.

Perfectio ſimpliciter ſimplex ſecundum ſuā rationem præciſe nullam inuoluit imperfectionem, nec repugnantiam cum alia æquali, vel maiori perfectione.

Perfectio non ſimpliciter ſimplex vel inuoluit imperfectionem in ſua ratione præciſe; vel repugnantiam cum alia perfectione æquali.

15\. Noto deinde perfectionem ſimpliciter ſimplicem iuxta Anſelmum in Monologio cap. 14. & in Proſologio cap. 5. ſic deſcribi ſolere: Quæ in quolibet ente omnino melior eſt ipſa, quam non ipſa. Id eſt, quæ in quolibet ente; non vt tale ens eſt, ſed ſecundum communem rationem entis, omnino melior eſt ipſa, quam quælibet alia perfectio oppoſita; & incompoſſibilis cum ipſa. Sic explicant prædictam deſcriptionem Scholaſtici antiqui, & recentiores, & merito, quia ſi illud, in quolibet ente, intelligatur, non ſecundum communem rationem entis, ſed ſecundum ſpecialem, ac propriam, melius eſt cuilibet enti habere perfectionem propriam, quæcunque illa ſit, quam habere quamlibet aliam perfectionem, etiam excellentiſſimam, vt melius eſt Petro ſecundum ſpecialem, ac propriam rationem ſuam, eſſe animal rationa-

Perfectio ſimplex ex Anſelmo eſt in quolibet ente melior ipſa, quam non ipſa.

Deſcriptio Anſelmi perfectionis ſimpliciter ſimplicis explicatur.

le, quam habere perfectionem angelicam, vel diuinam, incompoſſibilem cum animali rationali. Similiter ſi illud, non ipſa, exponeretur per meram negationem, & non per incompoſſibilitatem alterius perfectionis, ſequeretur in quouis indiuiduo quamlibet perfectionem poſitiuam eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem, quia melior eſt quæuis perfectio poſitiua, quam mera negatio talis perfectionis. Itaque perinde eſt dicere perfectionem ſimpliciter ſimplicem eſſe eam, quæ in quolibet indiuiduo entis melior eſt ipſa, quam non ipſa: ac dicere perfectionem ſimpliciter ſimplicem talis conditionis eſſe vt melius ſit enti in communi contrahi, vel quaſi contrahi per differentiam, vel quaſi differentiam perfectionis ſimpliciter ſimplicis, quam per differentiam, vel quaſi differentiam alterius perfectionis oppoſitæ, non quod conceptus confuſus entis ſecundum ſe ex illa contractione, vel quaſi contractione magis perficiatur, id enim falſum eſt, ſed quod conſtituat ſuo modo perfectionem quandam maiorem. Iuxta hanc doctrinam dicere etiam poſſumus perfectionem non ſimpliciter ſimplicem eſſe eam, quæ in quolibet indiuiduo entis non eſt melior ipſa quam non ipſa, ſi ſimili modo explicetur.

16. *Perfectiones ſimpliciter ſimplices præciſæ ab omni imperfectione continentur in Deo formaliter: at vero non præciſæ ab imperfectione, & perfectiones non ſimpliciter ſimplices ſolum continentur eminenter.*

His præmiſſis ad quæſitum *Reſpondeo* perfectiones ſimpliciter ſimplices præciſas ab omni imperfectione, quam admixtam in creaturis habent, contineri formaliter in Deo, eas vero non præciſas ab imperfectione, & perfectiones non ſimpliciter ſimplices quæ in ſua ratione formali imperfectionem inuoluunt, contineri ſolum eminenter. Patet quia Deus, cum ſit ſimpliciter, & in omni genere entis infinitus, continere debet omnem perfectionem, ſine vlla imperfectione, atque adeo optimo modo, quo illam continere poteſt; ſed optimus modus continendi has perfectiones eſt, continere formaliter perfectiones ſimpliciter ſimplices, præciſas ab imperfectione & continere eminenter eas, quæ inuoluunt imperfectionem aliquam: ergo prædicto modo continebit eas. Minor oſtenditur quia ſi aliquis modus continendi ex iſtis duobus dedeceret Deum, maxime modus continendi eminenter perfectiones creatas, inuoluentes imperfectionem; at hic modus continendi non dedecet Deum; imo decet maxime, & arguit in eo non vulgarem perfectionem, nam continentia eminentialis ſolum requirit in cauſa vim cauſandi effectum, & maiorem perfectionem in illa, quam in iſto.

Capvt IV.

An ſingulæ perfectiones diuinæ ſint infinitæ in omni genere, & æquales.

17. Aſſerimus ſuperiori capite perfectionem Dei adæquate ſumptam, quæ coaleſcit noſtro modo intelligendi ex omnibus, & ſingulis perfectionibus, quas ſecundum rationem in Deo diſtinguimus, eſſe ſimpliciter, & omni genere entis infinitam. Modo quærimus an idem dicendum ſit de ſingulis perfectionibus diuinis per ſe ſumptis, & formaliter acceptis, nam ſi identice accipiantur, certum eſt vnamquamque eſſe infinitam in omni genere, quia identificatur realiter cum omnibus aliis perfectionibus diuinis. Hæc tamen difficultas, vel iam expedita eſt, vel expediri poteſt facile ex dictis ſuprà. Conſtat enim ex Tract. 1. diſp. 1. cap. 4. & 5. attributa diuina ſiue vt virtute diſtincta à parte rei, ſiue vt formaliter diſtincta ſecundum rationem ab eſſentia Dei formaliſſime ſumpti, non includi in ea formaliter; conſtat etiam ex eodem tractatu diſp. 3. cap. 3. & 4. attributa non includere formaliter eſſentiam, nec ſe ipſa mutuò: conſequens igitur eſt, vt ſingulæ iſtæ perfectiones diuinæ non ſint ſimpliciter, & in omni genere entis infinitæ, ſed ſolum infinitæ in certo genere. *Singulæ perfectiones diuinæ per ſe, & formaliter ſumptæ ſolum ſunt infinitæ in certo genere.* Vnde ſicut eſſentia diuina quaſi materialiter, & adæquate accepta, quia eſt infinita in omni genere continet in ſe partim formaliter, partim eminenter totam entis latitudinem, quæ ſine termino excurrit: ita ſingulæ perfectiones diuinæ, quia ſunt ſolum in certo genere infinitæ, continebunt dumtaxat formaliter, vel eminenter omnem perfectionis latitudinem, diſtinctionem, & menſuram poſſibilem in illo genere, quæ ſine termino diffunditur. Vt ſapientia diuina. v. g. continet omnes ſapientiæ ſpecies, gradus, menſuras, & diſtinctiones poſſibiles in genere ſapientiæ, quæ nullum habent terminum ſiue intenſionis, ſiue extenſionis in ordine ad obiecta cognoſcibilia, & ſimiliter ſentiendum eſt de vnaquaque perfectione diuina ſecundum ſe, & formaliter accepta.

Supereſt inueſtigemus an perfectiones iſtæ diuinæ ſecundum ſe, & formaliter ſumptæ ſint inter ſe æquales, vel inæquales. Granado tom. 1. in primam partem controuerſia 1. tract. 2. diſp. 9. num. 5. & ſequentibus, docet inprimis attributa affirmatiua longe præſtare negatiuis, quia ens præſtantius eſt non ente. Deinde ait attributa affirmatiua inter ſe collata abſolute, & ſecundum conceptum implicitum eſſe omnino æqualia, atque adeo nullum eſſe excellentius altero, quia quidquid vnum attributum eſſentialiter includit, includit & alterum. Tandem comparat attributa affirmatiua inter ſe ſecundum conceptum explicitum, ſecundum quem ait eſſe poſſe aliquam controuerſiam, & neque hoc modo admittit aliquam inæqualitatem inter attributa diuina, eſſentiam, & relationes. Probat quia tres diuinæ perſonalitates ſunt omnino æquales, alioqui enim tres diuinæ perſonæ non eſſent æquales contra id quod habetur in ſymbolo Athanaſij, *Totæ tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt, & coæquales:* ergo pariter attributa erunt inter ſe omnino æqualia. Conſequentiam firmat, quia tota ratio æqualitatis inter perſonalitates diuinas prouenit ex eo, quod formaliter includant diuinam eſſentiam, ſed hanc ſimiliter includunt formaliter attributa: ergo hæc ſunt omnino æqualia. Maiorem ſic ſuadet, quia ſi diuinæ perſonalitates ſpectentur ſecundum conceptum explicitum, Paternitas cōſtituit principium quod productiuum Filij, non filiatio; & relatio ſpirationis paſſiuæ conſtituit perſonam, quæ aliam producere non poteſt. Similiter Paternitas eſt improducta, 18. *An perfectiones diuinæ per ſe, & formaliter ſumptæ ſint inter ſe æquales, vel inæquales.*

Digitized by Google

improducta, ſecùs vero relatio filiationis & ſpirationis paſſiuæ; ſed hæc diſcrimina non ſufficiunt ad tollendam æqualitatem inter diuinas perſonalitates: ergo æqualitas iſta prouenit illis ex eo quod includant formaliter diuinam eſſentiam, quam cum pariter includant formaliter diuina attributa gaudebunt eadem æqualitate inter ſe, & cum eſſentia.

20. *Aliqua perfectiones diuina poſitiua, quatenus inter ſe diſtinguntur, ſunt inæquales, quoad ſuas formalitates.*

Mihi dicendum videtur aliquas perfectiones diuinas poſitiuas per ſe, & formaliter ſumptas quatenus in re ipſa virtute, & ſecundum rationem formaliter diſtinguntur, eſſe inæquales. Ita colligo ex Gillio lib. 2. tract. 2. cap. 9. num. 7. & ex Herice tract. 2. diſp. 15. cap. 2. & 3. & probo primò, quia eſſentia diuina formaliſſime accepta eſt radix omnium attributorum, & perſonalitatum, has, & illa quaſi eminenter continens, quæ perfectio non quadrat in attributa, & perſonalitates, vt notum eſt: ergo ſignum eſt eſſentiam formaliſſime acceptam præſtare ijs omnibus. Secundo quia intellectio diuina perfectior eſt volitione, volitio perfectior omnipotentia, & omnipotentia perfectior vbi diuino, & inter actus morales virtutum ſpectantium ad voluntatem quidam ſunt præſtantiores aliis ſecundum formalitates ſuas: ergo perfectiones diuinæ, formaliter ſumptæ inæquales ſunt. Antecedens confirmatur, quia perfectiones vitales in communi præſtant non vitalibus, & inter virtutes morales in communi quædam præſtant alijs: ergo licet perfectiones vitales, & virtutes morales contrahantur ad diuinam infinitudinem, ſemper retinebunt ſuam perfectionis inæqualitatem. Tertiò quia ſi aliquid obſtaret inæqualitati diuinarum perfectionum, maxime identitas realis omnium illarum, vel incluſio formalis mutua, ſed non obſtat realis identitas, tum quia hæc non impedit virtualem diſtinctionem in re ipſa, & formalem ſecundum rationem; tum etiam quia ſolum probat perfectiones diuinas non eſſe inæquales quoad entitatem, & realitatem ſuam. Nec obſtat incluſio formalis mutua, quia hæc non eſt admitenda in diuinis perfectionibus, quidquid alij dicant, oſtendimus enim ſupra eſſentiam Dei formaliſſime ſumptam non includere formaliter attributa, nec attributa eſſentiam, vel ſe inuicem: ergo nihil obſtat inæqualitati diuinarum perfectionum, quam aſſeruimus.

21. *Perſonalitates diuinæ non includunt eſſentiam.*

Ad fundamentum, quo nititur Granado, conceſſo antecedente neganda eſt conſequentia, & ad probationem eius neganda etiam maior, falſum enim iudico perſonalitates diuinas includere formaliter eſſentiam vt oſtendam infra in tractatu de Trinitate. Ad probationem maioris reſpondeo quæ ibi adducuntur, non ſufficere ad adſtruendam inæqualitatem inter perſonalitates diuinas, nam ex eo quod Paternitas diuina conſtituat principium quod productionis Filij, non ſequitur præſtare alijs perſonalitatibus, quibus id non conuenit, non enim conſtituit illud principium tanquam comprincipium partialiter influens in Filij productionem, ſed tanquam conditionem ad illud requiſitam, vel alio modo, vt explicabitur in tractatu citato, quod non reddit illam præſtantiorem alijs, ſicut neque quod

Inter diuinas perſonalitates nulla eſt inæqualitas.

ipſa ſola ſit improducta, cum non habeat rationem principij, & eſſe productum ad intra in diuinis non minuat perfectionem cum careat omni dependentia, ſicut neque minuit etiam perfectionem in relatione ſpirationis paſſiuæ quod conſtituat perſonam non valentem producere aliam, quia id non prouenit ex defectu perfectionis, cum eandem entitatem diuinam terminet, quam terminant aliæ perſonalitates, ſed ex eo, quod iam ſupponatur productum quidquid in Deo ad intra producibile eſt. Oppones ſi ſemel admittatur hæc inæqualitas perfectionum in Deo, non poterit non admitti aliqua imperfectio, quod abſurdum eſt. Cæterum ſine fundamento id opponitur: nam recte concedi poſſunt in Deo aliquæ rationes ex proprio conceptu perfectiores, & aliæ minus perfectæ ſine vlla imperfectione, aliud enim eſt eſſe aliquid minus perfectum, aliud vero eſſe imperfectum, & illud ſine hoc eſſe poteſt.

Inæqualitas perfectionum in Deo ſine vlla imperfectione admittitur.

DISPVTATIO II.

De Simplicitate Dei.

CAPVT I.

An Deus ſit expers omnis compoſitionis realis.

DEum eſſe omnino ſimplicem, & expertem omnis compoſitionis formalis realis, veritas Catholica eſt definita in Concilio Lateranenſi, & refertur cap. *firmiter*, de ſumma Trinitate, & fide Catholica, & in Concilio Rhemenſi contra Gilbertum Porretanum. Eandem veritatem teſtantur aperte ſancti Patres, Anſelmus in Monologio cap. 16. Ambroſius lib. 1. de fide ad Gratianum, cap. 7. Bernardus ſerm. 30. in Cantica, Athanaſius dialogo primo de Trinitate non longe à principio, alijque non pauci. Adde Damaſcenum, qui lib. 1. Fidei cap. 12. docet contrarium aſſerere extremæ impietatis eſſe. Amplectuntur etiam ſcholaſtici omnes, & variis rationibus probant. Sed facile probari poteſt Primò, quia non poteſt eſſe compoſitio formalis realis ſine diſtinctione reali formali, & actuali partium, ſeu componentium, quæ in Deo locum non habet. Secundò præſtantius eſt habere ſummam perfectionem cum ſumma ſimplicitate quam cum aliqua reali, & actuali compoſitione: ergo cum Deus ſit ſumme perfectus neceſſe eſt, vt careat prædicta compoſitione, alioqui enim Deus non poſſet non inuoluere imperfectionem aliquam dependentiæ à ſuis componentibus, & potentialitatis, & non poſſet non conſtare entibus partialibus, & incompletis, quæ abſurda ſunt. Tertiò ſi compoſitio realis actualis haberet locum in Deo, maxime aliqua ex vulgaris: at nulla ex his locum habet: In primis enim non eſt in Deo compoſitio ex materia, & forma, quia de ratione materiæ eſt potentia receptiua actus ſubſtantialis, & de ratione formæ eſt aptitudo naturalis ad informandam materiam; vtraque

1\. *Deus eſt omnino ſimplex & expers omnis compoſitionis formalis realis.*

Præſtantius eſt, habere ſummam perfectionem cum ſumma ſimplicitate, quam cum aliqua reali, & actuali compoſitione.

2\.

Digitized by Google

autem repugnat Deo, qui eſſentialiter eſt actus puriſſimus excludens omnem potentialitatem, & informationem. Deinde nec eſt in Deo compoſitio ex partibus integrantibus, quia corporeus eſſet, & exigeret ſuapte natura extenſionem partium in ordine ad locum, quæ non vacant imperfectione vt notum eſt. Præterea non habet Deus compoſitionem realem formalem ex natura & ſubſiſtentia, vel perſonalitate, quia ſubſiſtentia abſoluta imbibitur eſſentialiter in intrinſeca ratione naturæ diuinæ, nec diſtinguitur etiam ratione cum fundamento in re à perfectione cuius eſt ſubſiſtentia. Perſonalitates autem diuinæ, quæ ſunt extra rationem eſſentiæ abſolutæ Dei, non componunt realiter cum illa, quia ſola ratione ab ea diſtinguntur, neque etiam inter ſe, quamuis realiter differant, quia inter ſe vnionem immediatam non habent, quæ eſt de ratione realis compoſitionis.

3. *Admittenda eſt in Deo cõpoſitio virtualis realis.*

Quæres primò an in ſubſtantia Dei admitti poſſit ſaltem compoſitio virtualis ex natura rei. Reſpondeo admittendam eſſe in Deo prædictam compoſitionem virtualem realem, quia dãtur in Deo multæ perfectiones virtualiter diſtinctę ex natura rei ſecundum objectiuos conceptus: ergo dabitur etiam in Deo compoſitio realis virtualis ex illis, nam qualis eſt diſtinctio extremorum inter ſe, talis eſt compoſitio. Ita expreſſe docet Becanus 1. part. ſummæ Theologiæ cap. 2. num. 5. & tenentur docere omnes, qui admittunt inter perfectiones diuinas diſtinctionem virtualem ſecundum conceptus objectiuos, quos referam diſputatione ſequenti. Confirmatur, quia ſola diſtinctio, & compoſitio actualis ex natura rei derogat diuinæ ſimplicitati, non vero diſtinctio, & compoſitio virtualis ex natura rei, imo hæc diſtinctio, & compoſitio diuinam ſimplicitatem extollit, quia ratione huius diſtinctionis, & compoſitionis habet Deus quidquid perfectionis eſt in compoſitione, & diſtinctione creata, ſeclusa omni imperfectione.

4. *Non eſt poſſibilis compoſitio per ſe realis actualis Dei cũ creatura, præter eam, quæ facta eſt per vnionem Hypoſtaticam.*

Quæres ſecundò, an Deus poſſit venire in compoſitionem realem per ſe cum aliquo ente creato. Reſpondeo excepta compoſitione facta per vnionem Hypoſtaticam non eſſe conceptibilem compoſitionem aliquam per ſe Dei cum creatura. Patet, quia vt eſſet proportio requiſita ad compoſitionem per ſe, deberet Deus ſe habere in tali compoſitione, vel tanquam potentia receptiua reſpectu creaturæ vel tanquam actus informans: vtrumque autem repugnat actui puriſſimo vt notaui ſuprà: & præterea ratio formæ informantis ad conſtituendum vnum per ſe, cohærere non poteſt cum ſubſtantia omnino completa: ergo impoſſibilis eſt talis compoſitio, quia ſupponeret in Deo imperfectionem, quam nullo modo ſupponit compoſitio per vnionem Hypoſtaticam, vt in proprio loco declarabitur. Dices ſaltem non repugnabit, vt natura diuina vniatur ſuppoſito creato, & faciat compoſitionem per ſe cum illo, ſicut enim ſuppoſitum diuinum, ſine vlla imperfectione ex parte Dei, vnitur naturæ creatæ, & facit compoſitionem per ſe cum illa; ita ſine vlla imperfectione ex parte Dei fieri poterit, vt natura diuina vniatur ſuppoſito creato, poſſet enim vnio recipi in ſuppoſito creato, & ſolum terminari ad naturam diuinam, ſicut nunc de facto vnio Hypoſtatica recipitur in natura humana, & ſolum terminatur ad ſuppoſitum diuinum. Cæterum adhuc cenſeri debet impoſſibilis talis modus compoſitionis, nam quantumuis poneretur vnio in ſuppoſito creato, & non in natura diuina, res terminans eſſet ſuppoſitum creatum, & rés terminata natura diuina; naturam autem increatam terminari per ſubſiſtentiam creatam imperfectio quædam eſt. Adde ſubſiſtentiam creatam, eo ipſo quod eſt modus finitus, & limitatus, non poſſe terminare niſi naturam, quam modificare poteſt, nec poſſe modificare etiam diuinitus, niſi naturam illam creatam, cuius eſt modus.

Suppoſitum creatum nequit terminare naturã diuinam, imo neque creatam, præter illam, cuius eſt modus.

5. *Compoſitio realis per accidens Dei cum ente creato non eſt poſſibilis.*

Quæres tertiò, an Deus poſſit venire in compoſitionem realem per accidens cum ente creato. Reſpondeo non poſſe, quia vel concurrere deberet ad talem compoſitionem vt accidens, vel vt ſubjectum accidentis; vtrumque autem alienum à Deo eſt, primum quidem, quia Deus eſt ſubſtantia perfectiſſima, & omni ex parte completa; ſecundum vero, quia Deus eſſet potentia receptiua accidentis.

Caput II.

An Deus ſit expers compoſitionis ſecundum rationem.

6. *Sententia negans in Deo cõpoſitionem ſecundum rationem.*

Granado tom. 1. in primam partem controuerſia 1. tract. 2. diſp. 3. num. 6. contendit admittendam non eſſe in Deo compoſitionem ſecundum rationem. Primò quia Concilia, & ſancti Patres ſine vlla limitatione tribuunt Deo ſimplicitatem, & in cap. Firmiter, ſubſtantia Dei dicitur omnino ſimplex, & à D. Anſelmo in Monologio cap. 16. dicitur nullo modo eſſe compoſita. Quæ omnia indicant omnimodam ſimplicitatem, atque adeo non ſolum ſecundum rem, ſed etiam ſecundum rationem.

Secundò quia Deo concedere debemus omnem perfectionem poſſibilem, ergo & omnem ſimplicitatem poſſibilem, ſimplicitas enim in Deo perfectio eſt; ſed poſſibilis eſt ſimplicitas ſecundum rationem: ergo Deo eſt concedenda. Quod ſi quis neget poſſibilem eſſe talem ſimplicitatem, probat Granado falſo id negari, quia compoſitio rationis poſtulat neceſſario diſtinctionem duorum, quorum neutrum eſſentialiter includatur in altero, ideo enim differentiæ, & prima decem genera dicuntur omnino ſimplicia, quia licet ex ente, & ſpeciali modo conſtent, ens eſſentialiter includitur in tali modo: cum igitur perfectiones diuinæ abſolutæ ſe mutuo eſſentialiter includant, & pariter includantur in relatiuis, non poterit ex illis fieri compoſitio ſecundum rationem.

Tertiò, dantur aliquæ compoſitiones rationis, quæ communiter negantur in Deo, eo quod non videntur cohærere cum diuina ſimplicitate: ſed non eſt maior ratio cur negentur illæ, quam aliæ: ergo omnis compoſitio rationis neganda eſt in Deo. Maior oſtenditur, quia compoſitio ex genere, & differentia, & 7.

compoſitio

Digitized by Google

compoſitio ex eſſentia, & exiſtentia, compoſitio rationis eſt, & tamen non admittitur in Deo, tum quia Deus ſimplicior eſt, quam natura ſubſtantialis Angelica per ſe ſpectata: hæc autem ſolum eſt compoſita ex genere, & differentia, & ex eſſentia, & exiſtentia, tum etiam quia S. Cyrillus Alexandrinus lib. 11. Theſauri ante medium ſentire videtur compoſitionem ex genere, & differentia obſtare ſimplicitati Dei, probat enim ingenitum non eſſe differentiam ſubſtantialem Dei, quia differentia ſubſtantialis in compoſitis tantum inuenitur, Deus vero ſimpliciſſimus eſt.

8. Trigoſus 1. parte ſancti Bonauenturæ qu. 3. art. 3. dub. vnico, non ſolum exiſtimat concl. 5. compoſitionem generis, & differentiæ pugnare cum omnimoda ſimplicitate Dei, ſed etiam iudicat concluſione 4. periculoſam eſſe ſententiam aſſerentem Deum conſtitui in prædicamento, vel ſub genere. Et hoc vltimum probat in primis, quia propoſitio, quæ deducitur ex vna de fide, & altera naturaliter nota, eſt de fide, hæc autem propoſitio, Deus nullo modo eſt ſub genere, vel prædicamento, deducitur ex vna de fide, & altera naturaliter nota, vt videre eſt in hoc ſyllogiſmo: Omne, quod eſt ſub genere, vel prædicamento, eſt aliquo modo compoſitum, atqui Deus nullo modo eſt compoſitus: ergo nullo modo eſt ſub genere, vel prædicamento. Deinde quia omnes Patres affirmant Deum eſſe ſupra omne creatum, ſupra omne ens, ſupra omne genus, & ſupra omnem perfectionem: ergo nullo modo dicendum eſt pertinere ad aliquod prædicamentum.

Sententia docens periculoſam eſſe ſententiam admittentem in Deo compoſitionem generis, & differentia.

9. *Dico primò*, compoſitionem ſecundum rationem non pugnare cum ſimplicitate Dei proprie dicta, nec repugnare Deo ex ratione generica talis compoſitionis. Ita Soarius lib. 1. de eſſentia Dei cap 4. num. 8. Vazquez 1. part. diſp. 22. cap. 3. num. 5. & diſp. 121. cap. 3. Raynaudus in ſua Theologia naturali diſtinct. 7. quæſt. 1. art. 4. num. 54. & videtur communior ſententia. Suadetur prima pars quia cum diuina ſimplicitate proprie dicta ſolum pugnat illa compoſitio, quæ ſupponit diſtinctionem realem actualem extremorum, & inducit realem vnionem eorum: ſed compoſitio rationis tantum, nec ſupponit eam diſtinctionem, nec talem vnionem inducit: ergo non pugnat cum ſimplicitate Dei proprie dicta. Secunda pars oſtenditur, quia licet compoſitio generis, & differentiæ repugnet Deo, non repugnat illi ex eo præciſe, quod compoſitio rationis ſit, cum aliæ compoſitiones rationis in Deo locum habeant, vt mox videbimus, ſed ex aliis capitibus. Varij varia capita aſſignant. Ego ex eo potiſſimum capite exiſtimo repugnare Deo prædictam compoſitionem, quia genus & differentia debent eſſe conceptus objectiui diſtincti ſe inuicem excludentes formaliter, quorum alter ſit determinabilis, alter determinans, ſed tales conceptus objectiui non habent locum in Deo: ergo neque compoſitio generis, & differentiæ. Maior, & conſequentia notæ ſunt, minor oſtenditur, quia conceptus entis, vel ſubſtantiæ, qui, vt ego arbitror, vniuoce conuenit Deo, & creaturis, eſſentialiter includitur in conceptu quaſi differentiali Dei, & ideo non poteſt eſſe genericus, nec diſtinctus ab iſto, niſi tanquam minus expreſſus à magis expreſſo, ita vt conceptus entis, vel ſubſtantiæ, & conceptus quaſi differentialis Dei non ſint duo conceptus objectiui diſtincti ſed vnus, & idem ſecundum minorem, vel maiorem expreſſionem. Idem dicendū iudico de conceptu communi perſonæ diuinæ reſpectu huius, vel illius perſonæ diuinæ formaliter ſumptæ, & de conceptu communi diuinæ perſonalitatis, vel relationis reſpectu huius, vel illius perſonalitatis, aut relationis, vt expreſſe docet Soarius lib. 1. de Trinitate cap. 3. num. 16. Ratio autem cur in Deo locum non habeant diſtincti conceptus objectiui generis, & differentiæ, ea mihi videtur eſſe, quia prædicti conceptus non vacant imperfectione, genus enim eſt quid potentiale, & quaſi informe in ſua ratione, & perfectibile per differentiam, differentia etiam quid limitatum eſt in ratione ſua, cum non includat genus, itaque habent ſe iſti duo conceptus tanquam actus, & potentia in eodem genere, & alteruter caret perfectione objectiua alterius. Vnde ſicut ſuprà tract. 1. diſp. 2. cap. 1. num. 2. & cap. 2. num. 7. negauimus in Deo intellectiuum radicale diſtinctum virtualiter ab actuali intellectione, quia eſt quid imperfectum, & limitatum in ratione gradus intellectualis, & quaſi inchoatum in eo genere; ita hic iure optimo negamus in Deo potentiam, & actum Metaphyſicum cum diſtinctione conceptuum objectiuorum, ob ſimilem imperfectionem, quam inuoluunt, alienam ab actu puriſſimo.

Compoſitio rationis non pugnat cum ſimplicitate diuina, nec repugnat Deo ex ratione generica talis compoſitionis.

Compoſitio generis, & differētia repugnat Deo, non ex ratione generica compoſitionis rationis, ſed ex propria, & peculiari.

Cur repugnet Deo compoſitio generis, & differentia.

Dico ſecundò, admittendam eſſe de facto in Deo propriam compoſitionem ſecundum rationem. Hanc concluſionem amplectuntur omnes, qui admittunt in Deo rationes objectiuas diſtinctas virtute, quos referam diſputatione ſequenti. Probatur quia ſicut diſtinctio rationis ſecundum conceptus objectiuos non eſt imperfectio Deo repugnans, cum diuiſionem non affectat, nec deſtruat diuinam vnitatem; ita compoſitio rationis ſecundum eoſdem conceptus non eſt imperfectio aliena à Deo, cum non excludat ſummam eius ſimplicitatem: ergo ſicut admittitur diſtinctio rationis in Deo, ita admittenda eſt rationis compoſitio. Confirmatur quia ſimplicitas Dei magis opponitur multiplicitati, quam vnitati, ſed ea non obſtante datur multiplicitas ſecundum rationem perfectionum diuinarum: ergo dabitur etiam ſimilis compoſitio earundem. 10.

Datur de facto in Deo propria compoſitio ſecundū rationem.

Dico tertiò, Qui negant in Deo diſtinctionem conceptuum objectiuorum, non poſſunt iure concedere propriam compoſitionem ſecundum rationem. Indicauit hoc Soarius diſp. 30. Met. ſect. 4. num. 35. & expreſſius docuit Granado diſp. citata num. 7. requirens ad compoſitionem rationis diſtinctionem duorum, quorum neutrum ſit de eſſentia alterius. Suadetur quia compoſitio ſecundum rationem proprie ſumpta nihil eſt aliud, quam coniunctio plurium ratione diſtinctorum, ſed non poſſunt in Deo eſſe plura ratione diſtincta, niſi admittatur diſtinctio conceptuum objectiuorum: ergo qui illam negant in Deo, non poſſunt iure concedere propriam compoſitionem rationis. Cum igitur nos admittamus in 11.

Qui negant in Deo diſtinctionem conceptuū objectiuorum, nequeunt iure cōcedere propriam compoſitionem rationis in eo.

Digitized by Google

Deo conceptus obiectiuos diſtinctos ſe inuicem formaliter excludentes, vt ex dictis ſupra ſatis colligi poteſt, & dicemus diſp. ſequenti, merito admiſimus in concluſione ſecunda propriam rationis compoſitionem in Deo.

12.
Concilia, & Patres explicantur.

Ad primum argumentum adductum à Granado reſpondeo Concilia, & Patres verbis abſolute, & ſine limitatione prolatis ſolum excludere omnimodam compoſitionem realem actualem, quia hæc ſola pugnat cum diuina ſimplicitate, quam adſtruere conantur, non vero compoſitionem rationis.

Non eſt poſſibilis in Deo, omnimodo ſimplicitas ſecundum rationem.

Ad ſecundum fateor concedendum eſſe Deo omnem perfectionem, & omnem ſimplicitatem illi poſſibilem, nego tamen poſſibilem eſſe Deo omnimodam ſimplicitatem ſecundum rationem, hæc enim ſimplicitas omnino irreſolubilis in plures rationes formales ſola virtute diſtinctas valde imperfecta eſt, & reperitur in rationibus valde imperfectis, quales ſunt rationes præciſæ ſupremorum generum. Simplicitas ergo perfectiſſima, quæ Deo concedenda eſt, non eſt ſola negatio compoſitionis actualis, ſed negatio compoſitionis cum perfectione omnimoda, ſeu infinita in omni genere: hæc autem ſimplicitas perfectiſſima non poteſt eſſe irreſolubilis in plures conceptus obiectiuos, atque adeo nec poteſt excludere omnem compoſitionem rationis proprie dictam.

Diuina ſimplicitas eſt negatio compoſitionis cum infinita perfectione in omni genere.

Nec oppoſitum ſufficienter probat Granado, concedo enim libenter ad propriam compoſitionem rationis requiri diſtinctionem duorum conceptuum obiectiuorum, quorum neuter eſſentialiter contineatur in altero, & ob defectum diſtinctionis talium conceptuum differentias, & ſuprema genera dici omnino ſimplicia: contendo tamen perfectiones diuinas abſolutas ſe inuicem excludere formaliter, nec vnam eſſe de conceptu formali alterius, nec includi formaliter in relatiuis, aut illas includere, quod partim conſtat ex dictis Tract. 1. diſp. 1. cap. 4. 5. & 6. & diſp. 3. cap. 3. & cap. 4. partim etiam conſtabit ex dicendis infra

13. Ad tertium neganda eſt maior, licet enim aliquæ compoſitiones rationis negentur in Deo, non negantur ex eo præciſe, quod compoſitiones rationis ſint, ſed ex aliis capitibus. Ad primam probationem maioris reſpondeo negari in Deo compoſitionem generis, & differentiæ, ac eſſentiæ, & exiſtentiæ, non vt Deus ſit ſimplicior ſecundum rationem, quam natura angelica, ſed ne tribuatur Deo imperfectio, quam inuoluit vtraque illa compoſitio, non ex generali ratione compoſitionis rationis, ſed ex peculiari, & propria ratione. Imperfectionem incluſam in compoſitione generis, & differentiæ oſtendi iam in probatione primæ concluſionis.

Compoſitio eſſentiæ, & exiſtentiæ non habet locum in Deo, & cur.

Nunc breui oſtendam imperfectionem, quam inuoluit compoſitio ex eſſentia, & exiſtentia, quamuis non ſit propria compoſitio etiam ſecundum rationem, eo quod in re actuali non poſſint diſtingui duo conceptus obiectiui ſe inuicem excludentes, alter eſſentiæ, & alter exiſtentiæ, ſed ſit vnus, & idem conceptus obiectiuus ſub diuerſa conſideratione. Hæc igitur compoſitio rationis, quæcumque illa ſit, non habet locum niſi in re, cui non conuenit eſſentialiter exiſtentia vt exercita, ſeu exercitium actualis exiſtentiæ, atque adeo quæ capax eſt talis exercitij actualis, & carentiæ eius. Vnde inuoluit imperfectionem entis eſſentialiter finiti, & dependentiæ ab alio, quæ imperfectio eſt omnino aliena à Deo, qui eſt eſſentialiter ens à ſe, & eſſentialiter actu exiſtens.

Explicatur S. Cyrillus Alexandrinus.

Ad ſecundam probationem maioris dico D. Cyrillum ideo ſenſiſſe compoſitionem generis, & differentiæ obſtare ſimplicitati diuinæ, vel quia exiſtimauit genus, & differentiam inuoluere ſiue ſupponere diſtinctionem aliquam realem iuxta multorum opinionem, vel voluit oſtendere contra Eunomianos diſtinguentes realiter genus, & differentiam, Deum non eſſe capacem differentiæ propriæ: quia admittenda eſſet in Deo compoſitio realis, quæ pugnat cum ſumma ipſius ſimplicitate. 14.

Sine ſufficienti fundamento cenſetur periculoſa ſententia conſtituens Deum in prædicamento.

Ad Trigoſum reſpondeo conſtare iam ex dictis compoſitionem generis, & differentiæ non opponi ſimplicitati Dei. Addo ſine ſufficienti fundamento cenſeri ab eo periculoſam ſententiam aſſerentem Deum conſtitui in prædicamento, ſeu ſub genere, nam licet ſubſtantia, quæ de facto, & communiter ponitur in prædicamento ſit finita, realiter compoſita, & ſubiecta accidentibus, & ideo ſancti Patres communiter negent Deum in prædicamento conſtitui; tamen cum eiuſmodi imperfectiones non ſint de ratione ſubſtantiæ ſecundum ſe, qui vniuerſalius ſubſtantiam acciperet abſtrahendo ab iis imperfectionibus, & excluderet aliquas alias, quæ communiter objiciuntur, oſtendendo, vel non habere locum in Deo, vel non eſſe cenſendas imperfectiones, ſine vllo periculo poſſet aſſerere Deum in prædicamento collocari, quia id non eſſet contra ſanctos Patres, licet oppoſitum, vt ego arbitror, verius ſit ob rationem adductam pro prima concluſione. Certe argumenta Trigoſi non probant aliquid ſubeſſe periculi in ea ſententia, quam impugnat. Ad primum enim nego propoſitionem deductam ex vna de fide, & altera naturaliter nota eſſe de fide; nego item hanc propoſitionem, Deus nullo modo eſt ſub genere, vel prædicamento, deduci ex vna de fide, & altera naturaliter nota, vt patebit expendenti ſyllogiſmum adductum, nam maior illius, licet admitti poſſit, ſi in ea ſermo ſit de prædicamento cum imperfectionibus, cum quibus de facto ordinatum eſt, non tamen ſi in ea ſermo ſit de prædicamento magis abſtracte ſumpto ſecluſis imperfectionibus, vt ordinari poteſt. Minor vero non eſt de fide, ſi excludat à Deo compoſitionem rationis, vt conſtat.

Ad ſecundum reſpondeo Patres ſolum velle Deum eſſe ſupra omne ens creatum, & ſupra omne genus finitum, realiter compoſitum, & ſubiectum accidentibus, qualia ſunt genera, quæ de facto, & communiter ordinantur in prædicamentis, non autem velle Deum eſſe ſupra omne genus, ſi quod abſtrahi poteſt ſecluſis his: & ſimilibus imperfectionibus. Quare non eſt cur cenſeatur periculoſa ſententia ſano modo explicata. 15.

Explicantur ſancti Patres.

DISPV

Digitized by Google

DISPVTATIO III.

De diſtinctione perfectionum diuinarum.

1. HAEC diſputatio lucem afferet ijs, quæ diximus in ſuperiori de ſimplicitatę Dei. Nam omnis compoſitio requirit diſtinctionem extremorum, & qualis eſt extremorum diſtinctio, talis eſt compoſitio: ita vt ſi diſtinctio eſt realis, vel rationis, compoſitio ſit realis, vel rationis; & ſi diſtinctio eſt actualis, aut virtualis, etiam compoſitio ſit actualis, aut virtualis. Afferet quoque lucem multis aliis difficultatibus Theologicis partim ſupra explicatis Tractatu 1. de eſſentia Dei, & attributis in communi, partim explicandis infra in Tractatibus de Viſione, de Scientia Dei, & de Trinitate, & ideo iure optimo hoc loco debuit inſtitui.

CAPVT. I.

An Perfectiones diuinæ diſtinguantur ex natura rei, ſaltem virtualiter.

2. DIxi Tract. 1. diſp. 3. cap. 2. perfectiones diuinas abſolutas non diſtingui actualiter inter ſe ex natura rei, & in Tractatu de Trinitate dicam has perfectiones abſolutas non diſtingui actu à relatiuis in re ipſa: in Deo enim nulla eſt diſtinctio actualis ex natura rei, niſi inter relationes perſonales. Solum igitur inueſtigandum hic eſt, an locum habeat in huiuſmodi perfectionibus diſtinctio virtualis ex natura rei.

Valentinus de Herice Tract. 2. diſp. 12. de natura diuinæ voluntatis num. 5. & 12. cenſet ſolum admittendam eſſe in Deo diſtinctionem virtualem vtilem ad fœcunditatem, & multiplicationem realem diuinarum Perſonarum. At Franciſcus de Zuñiga Tractatu de Trinitate, quæſt. 27. diſp. 2. dub. 4. Membro 1. duplicem admittit in Deo diſtinctionem virtualem ex natura rei, alteram in ordine ad diuerſa munia ipſi Deo intrinſeca, ſufficientem ad fundanda prædicata contradictoria ſine vera contradictione in illis formalitatibus diuinis, quæ eo pacto diſtinguntur: alteram vero rationē cuius ita Deus producit multos effectus, ac ſi eſſet multiplex cauſa, & terminat multos conceptus noſtros, ac ſi eſſet multiplex obiectum. Priorem diſtinctionem ſoli Deo tribuit, quæ non videtur diſtingui ab ea, quam Herice vocat vtilem ad fœcunditatem, & multiplicationem realem diuinarum Perſonarum. Poſteriorem ait non ſolum reperiri in Deo, ſed etiam in creaturis; credit tamen eſſe inſufficientem ad fundanda prædicata contradictoria in illis formalitatibus, quæ eam vendicant. Eodem fere modo loquitur Hurtado diſp. 6. Met. ſect. 4. §. 26.

3. Pro explicatione notandum in primis eſt diſtinctionem virtualem ex natura rei eſſe illam, per quam vnum ens perinde ſe habet independenter ab intellectu in ordine ad diuerſa munera, effectuſque reales, & in ordine ad terminandos plures conceptus noſtros, ac ſi actu in re ipſa multiplex eſſet, vel ex multis entibus conſtaret. Sic in intellectu noſtro, verbi gratia, tot ſunt formalitates diſtinctæ virtualiter ex natura rei, quot ſunt actus realiter diſtincti, quos producere poteſt, quia illæ formalitates reſpectu horum actuum perinde ſe habent, ac ſi eſſent à parte rei actu diſtinctæ. Similiter animalitas, & rationalitas virtualiter diſtinguntur in homine, quia licet actu ſint idem realiter, ita cauſant diuerſa munia, ac ſi realiter diſtinguerentur. Dicitur hæc diſtinctio ex natura rei, quia ſupponitur in rebus ante operationem intellectus; virtualis vero quia diſtinguitur ab actuali reali.

Quid ſit diſtinctio virtualis ex natura rei.

Notandum deinde veram diſtinctionem virtualem, vbicumque reperiatur, poſſe ſaltem aliquo pacto fundare prædicata contradictoria ſine vera contradictione. Suadetur exemplis proxime adductis, nam in noſtro intellectu formalitas, quæ eſt vis productiua vnius actus non eſt formaliter vis productiua alterius actus, ſed pro altero actu alia requiritur formalitas, & tamen ambæ iſtæ formalitates identificantur realiter. Adde effectum vnius formalitatis non poſſe abſolute tribui alteri formalitati, ſed omnino negari debere niſi in propoſitione indicetur ſenſus identicus. Pariter per animalitatem conuenit homini eſſe animal, & ſentire, non vero per rationalitatem niſi tantum identice: & idem videre eſt in alijs. 4.

Diſtinctio virtualis ex natura rei poteſt fundare prædicationem terminorum contradicentium ſine vera contradictione.

Dico igitur *primò*. In omnibus ferè diuinis perfectionibus reperitur diſtinctio virtualis ex natura rei. Probatur quia ſiue perfectiones diuinæ ſumantur adæquate ſecundum totam rationem ſuam, vt ſcientia, quatenus eſt notitia omnium cognoſcibilium, & omnipotentia, quatenus eſt vis productiua omnium creaturarum; ſiue ſumantur inadæquate, & quaſi partialiter vt cognitio præciſa de homine, & cognitio de Angelo, & vis productiua hominis, ac vis productiua Angeli perinde ſe habent in ordine ad diuerſa munera, effectuſque reales, & in ordine ad terminandos plures conceptus noſtros, ac ſi actu in re ipſa differrent: & idem eſt de omnibus fere alijs diuinis perfectionibus; ergo in omnibus illis fere reperitur diſtinctio virtualis ex natura rei.

In omnibus fere diuinis perfectionibus reperitur diſtinctio virtualis ex natura rei.

Dixi *in omnibus ferè*, quia Perſonalitas, & relatio propria cuiuſque perſonæ diuinæ non diſtinguntur virtualiter. Nam cum talis Perſonalitas, & relatio illi reſpondens ſe inuicem eſſentialiter includant, nec ſint conceptus obiectiui diſtincti, vt oſtendam in Tractatu de Trinitate, non ſe habent in ordine ad propria munia perinde ac ſi eſſent entia in re diſtincta; & idem eſt de proceſſionibus ſi comparentur cum relationibus perſonarum procedentium. Similiter ſubſiſtentia abſoluta cuiuſcunque formalitatis diuinæ non diſtinguitur virtualiter à formalitate cuius eſt ſubſiſtentia, quia non ſe habent vt entia realiter diſtincta cum ſubſiſtentia ſit de ratione intrinſeca talis formalita

Perſonalitas & relatio cuiuſque perſonæ diuinæ non differunt virtualiter, nec proceſſio, & relatio perſonæ procedentis, nec ſubſiſtentia abſoluta, & formalitas diuina, cuius eſt ſubſiſtentia.

Digitized by Google

formalitatis vt oſtendi Tract. 1. diſp. 1. cap. 2. ad finem.

6. *Diſtinctio virtualis in Deo fundat prædicata cōtradictoria ſine vera cōtradictione, præſertim diſtinctio virtualis, quæ eſt inter eſſentiā, & perſonalitates.*

Dico ſecundò. Quæuis diſtinctio virtualis in Deo fundat prædicata contradictoria ſine vera contradictione, peculiari tamen modo illa fundat diſtinctio virtualis, quæ eſt inter eſſentiam diuinam, & perſonalitates. Prima pars concluſionis ex eo ſuadetur quia ea, quæ notauimus in creaturis, potiori iure locum habent in Deo. Nam Deus creat per omnipotentiam, non per intellectum, & intelligit per intellectum, non per voluntatem, & miſeretur per miſericordiam, non per iuſtitiam, & producit hominem per vim productiuam illius, quæ eſt in omnipotentia, & non per vim productiuam leonis, & ſic de aliis; & tamen hæc omnia in Deo ſunt actu idem realiter: ergo & ſolum virtualiter diſtinguntur: ergo quæuis diſtinctio virtualis in Deo fundat prædicata contradictoria ſine vera contradictione. Secunda pars concluſionis probatur, quia diſtinctio virtualis, quæ eſt inter eſſentiam diuinam, & perſonalitates fundatur in reali idemtitate eſſentiæ cum rebus inter ſe realiter diſtinctis, ſcilicet cum perſonalitatibus, quod non conuenit diſtinctioni virtuali, quam habent inter ſe perfectiones diuinæ abſolutæ: ergo peculiari modo fundat prædicata contradictoria diſtinctio illa virtualis, quem non attingit diſtinctio iſta. Nam omnino ſimpliciter, & abſolute, nulla habita ratione ſenſus idemtici, vel formalis, dicimus: Eſſentia diuina communicatur, Perſonalitas producitur, Eſſentia non producitur.

7. Oppones, vel hæc diſtinctio virtualis efficit, vt ante præciſionem intellectus vna perfectio diuina non ſit alia, & ſi ita eſt, perfectiones diuinæ actu diſtinguentur ante mentis operam, atque adeo nihil erit mirum quod aliquid affirmetur de vna perfectione diuina, & negetur de altera. Vel non obſtante virtuali diſtinctione, perfectiones diuinæ habent idemtitatem realem actualem, & ſi ita ſit, non videtur fieri poſſe, vt aliquid affirmetur de vna perfectione diuina, & negetur de alia, nam quod de aliquo prædicatur, non poteſt non ſimiliter prædicari de re, quæ eſt idem cum illo. Confirmatur quia ſi diſtinctio virtualis ſufficit, vt in re dicantur de intellectu prædicata, quæ non dicuntur de voluntate, etiam ſufficit, vt intellectus non dicatur de voluntate, & contra.

Reſpondeo diſtinctionem virtualem efficere, non quidem, vt ante operationem intellectus vna perfectio diuina non ſit actu alia, ſed vt perinde ſe habeant diuinæ perfectiones, ac ſi vna non eſſet alia, in ordine ad propria munera, & ad effectus aliquos, & ideo fieri poſſe, vt aliquid prædicetur de vna, & negetur de alia, ſecundum virtualem diſtinctionem, etiamſi alioqui, ratione idemtitatis realis actualis, id quod prædicatur de vna perfectione diuina poſſit prædicari de alia in ſenſu idemtico. Ad confirmationem dico ſicut diſtinctio virtualis ſufficit, vt in re dicatur de intellectu quod non dicitur de voluntate, ita ſufficere, vt intellectus non dicatur de voluntate in ſenſu formali, non tamen in omni ſenſu, cum in idemtico vere dici poſſit.

8. Inſtabis, Propria nomina, quibus ſignificantur diuinæ Perfectiones, ſignificant illas, prout ſubſtant variis conceptibus mentis præſcindentis, & diſtinguentis illas: ergo ante operationem intellectus non eſt loquendum de iis perfectionibus, niſi nominibus indicantibus modum, quem habent à parte rei, qualia ſunt, realitas intellectus, realitas voluntatis, & ſimilia; ſic autem non poterit prædicari aliquid de vna perfectione diuina quod non poſſit prædicari de alia. Reſpondeo propria nomina diuinarum perfectionum non ſolum ſignificare illas prout ſubſtant noſtris conceptibus, ſed etiam prout in re ipſa virtualiter diſtinguntur, & ita poteſt prædicari de vna perfectione diuina aliquid, quod negatur de alia, non ſolum ſecundum mentis diſtinctionem, ſed etiam ſecundum diſtinctionem virtualem in re ipſa, quamuis non ſine actu mentis enuntiante, quia ſine hoc non poteſt fieri prædicatio.

Caput II.

An virtualis diſtinctio Perfectionum diuinarum ſit ſolum penes connotata.

Nonnulli contendunt perfectiones diuinas diſtingui virtualiter, non per rationes formales intrinſecas exiſtentes in Deo, ſed ſolum per connotata extrinſeca; ita vt omnes perfectiones diuinæ, etiam vt virtualiter diſtinctæ, dicant formaliter eandem omnino perfectionem intrinſecam cum varietate connotatorum in obliquo. Vnde iuxta hanc ſententiam Omnipotentia erit ipſa eſſentia diuina connotans omnes poſſibiles creaturas, quatenus eius efficacitati ſubjectæ ſunt, & voluntas diuina erit eadem eſſentia connotans omnia amabilia vt ſic, & intellectus diuinus erit eadem eſſentia quatenus connotat omnia intelligibilia vt talia ſunt. Quare prædictæ perfectiones diuinæ, & aliæ ſimiles nihil intrinſecum addent eſſentiæ ſed ſolam connotationem extrinſecam objectorum, vel terminorum. 9.

Diſtinctio virtualis perfectionum diuinarum non conſiſtit in ſola connotatione ad extrinſeca obiecta, ſed in ipſis perfectionibus intrinſece reperitur.

Mihi oppoſitum dicendum videtur, nempe diſtinctionem virtualem perfectionum diuinarum non conſiſtere in ſola connotatione ad extrinſeca, ſed in ipſis etiam intrinſece reperiri. Ita Gillius lib. 2. Tract. 6. cap. 7. Molina 1. part. quæſt. 28. art. 2. diſp. 2. concl. 3. Fonſeca. 5. Met. cap. 6. quæſt. 6. ſect. 3. idem ſentire videtur Zuñiga Tract. de Trinit. quæſt. 27. diſp. 2. dub. 3. Memb. 1. & 2. Præterea Gillius lib. & Tract. citatis cap. 8. num. 4. refert pro hac ſententia plures ex antiquioribus. Probatur primo quia Deus vere, & proprie habet rationem cognitionis, volitionis, omnipotentiæ, miſericordiæ, quatenus ſunt certæ, & determinatæ perfectiones, alioqui prædictæ perfectiones non eſſent in Deo actu, ſed potentia, nec proprie, ſed metaphorice, quod eſt plane falſum. Deinde negari non poteſt aliqua diſtinctio inter eas, ratione cuius poſſint intelligi, & nominari per conceptus, & voces non ſynonymas, quæ non ſit ſolum ſecundum connotationem ad extrinſeca, ſed etiam ſecundum proprias, & intrinſecas rationes talium perfectionum, nam ſi cognitio, 10.

Digitized by Google

gnitio, volitio, omnipotentia, & ſimiles rationes non addunt Deo aliquid intrinſecum, ſed ſolum connotationem ad extrinſeca, conſequens eſt vt non ſint vere in Deo eiuſmodi perfectiones, atque adeo vt Deus non ſit cognoſcens, volens, omnipotens & miſericors vere, ac proprie, quod eſt abſurdum: ergo ſignum eſt diſtinctionem virtualem perfectionum diuinarum non eſſe ſolum, ſecundum connotationem ad extrinſeca, ſed ſecundum proprias rationes earum.

11. *Modus diſtinguendi virtualiter perfectiones diuinas per intrinſecas rationes perfectior eſt, quam modus diſtinguendi per connotata.*

Secundò, quia modus diſtinguendi perfectiones diuinas per rationes intrinſecas virtute diſtinctas perfectior, & præſtantior eſt, quam modus diſtinguendi illas per ſola connotata: ergo hic reijciendus, ille amplectendus eſt. Antecedens ſuadetur, quia diſtinctio ſecundum connotationem ad extrinſeca non multiplicat rationes perfectionum diuinarum, nec oſtendit earum infinitudinem, ſicut diſtinctio virtualis per rationes formales intrinſecas, hæc enim diſtinctio tribuit Deo infinitas rationes formales ipſi conuenientes, & noſtro modo concipiendi integrantes vnam rationem totalem Dei intenſiue, & extenſiue infinitam. Illa vero ſolum tribuit Deo vnam rationem obiectiuam connotantem extrinſece res infinitas in obliquo: ergo modus diſtinguendi perfectiones diuinas per rationes formales intrinſecas virtute diſtinctas perfectior eſt modo diſtinguendi illas per connotata.

12. *Diſtinctio virtualis intrinſeca non repugnat ſimplicitati diuinæ.*

Tertiò, diſtinctio virtualis per rationes formales intrinſecas non repugnat ſimplicitati diuinæ, imo eam maxime extollit: ergo iure optimo admitti debet in Deo. Antecedens patet quia ſimplicitati ſolum repugnat multiplicitas actualis ex natura rei, non virtualis: ſimplicitas enim conſiſtit in ſumma identitate reali actuali, cum qua eſſe poteſt multiplicitas virtualis & quidquid eſt perfectionis in diſtinctione, & multitudine actuali ſine imperfectione, quam in creaturis inuoluit.

13. *Diſtinctio virtualis pugnat cum ſola extrinſeca connotatione.*

Quartò, pugnantia loquuntur qui admittũt diſtinctionem virtualem per ſolam extrinſecam connotationem. Ideo enim ſuperiori capite num. 5. negauimus perſonalitatem, & relationem propriam cuiuſque perſonæ diuinæ diſtingui virtualiter, quia in ordine ad terminandos plures conceptus noſtros non ſe habent perinde ac ſi realiter diſtinguerentur, cum non ſint conceptus obiectiui diſtincti: ergo impoſſibile eſt, vt perfectiones diuinæ virtute diſtinguantur ex natura rei, & diſtinguantur ſolum per connotata, ſed omnino requiritur, vt diſtinguantur per rationes formales intrinſecas, quæ in ordine ad terminandos plures conceptus noſtros formales, perinde ſe habeant, ac ſi realiter differrent.

Capvt III.

An, & quo pacto diſtinguantur ratione perfectiones diuinæ.

14. Miſsâ diſtinctione rationis ratiocinantis, quæ fundamento caret, duplex eſt diſtinctio rationis ratiocinatæ. Altera dicitur præciſiua ex parte obiecti, quæ prouenit ex diuerſis cognitionibus attingentibus in obiecto formalitates intrinſecas diſtinctas virtualiter ex natura rei, ita vt per vnam cognitionem attingatur aliquid obiectiuum, quod per aliam formaliter non attingatur. Altera dicitur non præciſiua ex parte obiecti, quæ prouenit ex diuerſis cognitionibus attingentibus eandem omnino formalitatem etiam virtualiter indiſtinctam ex natura rei, ita, vt quidquid attingitur per vnam cognitionem, attingatur per aliam, licet interdum per vnam cognitionem attingatur expreſſius in ordine ad vnum munus, vel terminum, & per aliam cognitionem attingatur in ordine ad alterum.

Diſtinctio rationis ratiocinatæ, altera præciſiua, altera non præciſiua ex parte obiecti, & quid vtraque ſit.

15. *Diſtinctio rationis præciſiua eſt in ſolis perfectionibus diuinis virtute diſtinctis inter ſe ex natura rei.*

Prima concluſio. Diſtinctio rationis præciſiua locum habet in omnibus & ſolis illis perfectionibus diuinis, quæ virtute diſtinguntur inter ſe ex natura rei, ſiue ſecundum rationes adæquatas, ſiue ſecundum inadæquatas virtute diſtinguantur. Suadetur quia vnicum fundamentum diſtinctionis rationis præciſiuæ eſt res habens diſtinctionem virtualem ex natura rei: ergo ibi dumtaxat, vbi eſt in Deo diſtinctio virtualis ex natura rei, locum habebit diſtinctio rationis prædicta. Antecedens patet quia niſi perfectiones perinde ſe habeant in ordine ad terminandos diuerſos conceptus noſtros formales, ac ſi re ipſa differrent quod eſt virtualiter diſtingui, nequeunt per rationem inter ſe præſcindi: ergo vnicum fundamentum diſtinctionis rationis præciſiuæ erit res habens diſtinctionem virtualem ex natura rei. Quare cum in Deo, non ſolum attributa adæquate ſumpta, vt omnipotentia, & voluntas inter ſe, ſed etiam in eodem attributo rationes inadæquatæ, vt eminentiæ diſtinctorum effectuum in omnipotentia, & volitiones diſtinctorum obiectorum in voluntate inter ſe virtualiter diſtinguantur ex natura rei, conſequens eſt, vt in iis, & aliis omnibus perfectionibus diuinis virtute diſtinctis locum habeat diſtinctio rationis præciſiua.

16. *Diſtinctio rationis non præciſiua locum habet in perfectionibus diuinis, nec re, nec virtute diſtinctis, dummodo habeã diſtincta connotata.*

Secunda concluſio. Diſtinctio rationis non præciſiua locum habet in illis perfectionibus diuinis, quæ nec realiter diſtinguuntur, nec virtualiter, dummodo habeant diuerſa connotata. Explicatur concluſio in Perſonalitate, & relatione propria cuiuſque attributi diuini, & ſubſiſtentia abſoluta illi reſpondente. Nam Perſonalitas, & relatio cuiuſque Perſonæ nec diſtinguntur realiter, vt patet, nec virtualiter, vt conſtat ex dictis cap. 1. huius diſputationis, & conſequenter nec ſunt conceptus obiectiui diſtincti, ſed vnus, & idem conceptus obiectiuus, qui vt connotat exercitium referendi dicitur relatio, & vt connotat exercitium terminandi vltimo naturam diuinam & conſtituendi Perſonam independentem ab omni ſuſtentante dicitur perſonalitas, ac iuxta duas connotationes terminat duos conceptus formales noſtros, & prout ſubſtat vni conceptui formali, dicitur extrinſece diſtingui à ſe ipſo, prout ſubſtat alteri, diſtinctione rationis non præciſiua. Idem videre licet in formalitate cuiuſque attributi, ſi conferatur cum ſubſiſtentia abſoluta illi reſpondente, nam eſt idem conceptus obiectiuus cum

cum diuerſis connotationibus. Dixi in concluſione, dummodo habeant diuerſa connotata. Nam ſi perfectio diuina careat diuerſis connotatis, etiamſi habeat diſtincta nomina, non erit capax etiam huius diſtinctionis non præciſiuæ, de qua loquimur.

17. *Inter diſtinctiones rationu ſola præciſiua ſufficit, vt de perfectionibus diuinis dicantur prædicata contradictoria.*

Tertia concluſio. Inter diſtinctiones rationis ſola præciſiua ſatis eſt, vt de perfectionibus diuinis dicantur prædicata contradictoria. Patet concluſio quia diſtinctio rationis ex ſe non habet vim tribuendi propriis extremis prædicata contradictoria ſine vera contradictione, ſed id vendicat ex diſtinctione virtuali, quam interdum ſupponit in ſuis extremis: ergo ſola illa diſtinctio rationis quæ virtualem ſupponit, qualis eſt ſola præciſiua, ſufficiet ad prædictum effectum,

18. *Cognitio præciſiua vim habet diuidendi obiectũ in plures formalitates, à parte rei actu indiſtinctas.*

Ex dictis in prima concluſione infero cognitionem præciſiuam habere vim diuidendi obiectũ in plures formalitates, quæ à parte rei actu diſtincta non ſunt, nempe Deum in plures perfectiones: ita vt per vnam cognitionem attingatur formaliter perfectio omnipotentiæ ſine perfectione voluntatis, & per aliam cognitionem perfectio voluntatis ſine perfectione omnipotentiæ, & ſic de aliis: ita vt non ſolum cognitiones realiter differant, verum etiam in obiecto reali reſpondeant illis plures conceceptus obiectiui actu diſtincti, non re, ſed ratione.

19. Hæc illatio eſt de mente illorum doctorum quos retuli ſuperiori capite num. 10. pro diſtinctione virtuali intrinſeca diuinarum Perfectionum, & ſuaderi poteſt in primis, Quia cum expreſſe concipitur à nobis in Deo principium iuſte puniendi vt ſic formaliter, non concipitur formaliter etiam confuſe per eundem actum principium ſubleuandi miſeriam, quamuis realiter attingatur propter identitatem realem, quam habet cum principio puniendi; & è contrario cum expreſſe concipitur à nobis in Deo principium ſubleuandi miſeriam vt ſic, non concipitur formaliter, etiam confuſe eodem actu principium puniendi, licet realiter attingatur ob identitatem: ergo iuſtitia, & miſericordia diuina ſunt conceptus obiectiui actu diſtincti ſecundum rationem, cum expreſſe concipiuntur à nobis per diſtinctos actus. Antecedens probatur, quia poteſt haberi à nobis expreſſa notitia diuinæ punitionis formaliter, ſine vlla notitia etiam confuſa ſubleuationis miſeriæ, & contra: cum iſtæ duæ operationes nec ſe mutuo formaliter includant, nec habeant neceſſariam connexionem; imo realiter, & eſſentialiter inter ſe diſtinguantur: ergo pariter haberi poterit à nobis expreſſa cognitio principij diuinæ punitionis ſine vlla notitia, etiam confuſa principij ſubleuationis miſeriæ, & contra. Nam ſi expreſſe cognoſcens punitionem non attingi, etiam confuſe ſubleuationem miſeriæ per eundem actum, conſequens eſt, vt nec attingat confuſe principium talis ſubleuationis; cumque tunc ex iuſta punitione clare cognita cognoſcatur principium illius, vt ex effectu cauſa, planum eſt attingi principium punitionis ſine principio ſubleuationis miſeriæ, atque adeo duo principia eſſe duos conceptus obiectiuos cum à nobis per diſtinctos actus cognoſcuntur. Simile argumentum fieri poteſt in variis eminentiis attributi omnipotentiæ. Poteſt enim expreſſe à nobis cognoſci principium productiuum angeli vt ſic formaliter, abſque cognitione etiam confuſa principij productiui hominis, ſicut cognoſci poteſt clare productio angeli ſine notitia etiam confuſa productionis hominis, & contra.

20. Deinde hæc propoſitio, iuſtitia diuina eſt miſericordia, eſt falſa in ſenſu formali; ſicut iſtæ duæ ſunt formaliter falſæ, iuſtitia miſeretur, & miſericordia punit, & ſimiliter eſt falſa in eodem ſenſu, intra fines omnipotentiæ, iſta propoſitio, eminentia productiua Angeli eſt eminentia productiua hominis: ergo Iuſtitia, & Miſericordia ſunt conceptus obiectiui diſtincti, & pariter eminentia productiua Angeli, & eminentia productiua hominis.

21. Dices ex falſitate harum propoſitionum in ſenſu formali non colligi diſtinctos conceptus obiectiuos, ſed diuerſas connotationes prædictorum terminorum. Contrà, quia ſi ſolum ex diuerſis connotationibus proueniret eiuſmodi falſitas, ſequeretur prædictas propoſitiones non ſolum eſſe falſas in ſenſu formali, ſed etiam in identico. Nam effectus iuſtitiæ, & effectus miſericordiæ realiter diſtinguntur, & pariter connotationes illorũ, quæ ſunt extrinſecæ denominationes ab illis effectibus ſumptæ. Similiter productiones angeli, & hominis, quæ connotantur per illas eminentias omnipotentiæ, & connotationes, quæ ſunt denominationes ab illis productionibus petitæ, differunt re ipſa. Vnde ſicut iſtæ duæ propoſitiones ſunt falſæ etiam in ſenſu identico, effectus iuſtitiæ eſt effectus miſericordiæ, & productio Angeli eſt productio hominis, ita iſtæ aliæ duæ erunt falſæ in eodem ſenſu, iuſtitia eſt miſericordia, & eminentia productiua Angeli eſt eminentia productiua hominis, quod iure optimo omnes negant.

22. *Sententia negans conceptus obiectiuos ratione diſtinctos in obiecto eodem ſiue creato, ſiue increato, ſuadetur aliquibus argumentis.*

Contra hanc doctrinam acriter pugnat Hurtado diſp. 6. Met. ſect. 4. ſubſect. 2. & 3. vbi in eodem obiecto ſiue creato, ſiue increato negat omnino conceptus obiectiuos ſecundum rationem diſtinctos, & totam diſtinctionem ait prouenire ex modo cõcipiendi idem obiectum in ordine ad diuerſa connotata, ita vt cum expreſſe concipitur animal, concipiatur eodem actu confuſe rationale, in ordine tamen ad ſolam ſenſationem; & cum expreſſe concipitur rationale, concipiatur eodem actu confuſe animal in ordine ad diſcurſum. Probat primo quia diſtinctio rationis non eſt formaliter in obiecto, ſed in intellectu, cum ſit formaliter ipſe actus intellectus ſeparans vnum ab alio, concipiendo vnum ſine alio: ergo diſtinctio conceptuum non eſt ex parte obiecti, cum in obiecto non recipiatur. Nec ſatisfacies dicendo diſtinctionem eſſe formaliter in intellectu, ab ea tamen communicari formaliter obiecto eſſe diſtinctum, ſicut à cognitione denominatur obiectum formaliter cognitum. Nam hinc potius firmatur argumentum, ſequitur enim obiectum non diſtingui ſecundum formalitates intrinſecas, ſed ex eo, quod per varias cognitiones attingatur diuerſo modo, nempe in ordine ad diuerſa connotata.

23. Secundò, Antequam cognoſcantur animal,

&

Digitized by Google

& rationale per diſtinctos actus nihil habent ex parte ſui, per quod formaliter, & actu diſtinguantur; ergo cum cognoſcuntur, non cognoſcuntur vt diſtincta, & per conſequens per vnum actum non cognoſcitur animal ſine rationali; nec per alium rationale ſine animali. Si dicas animal, & rationale, antequam cognoſcantur, diſtingui virtute, ſeu fundamentaliter, poſt cognitionem vero, diſtingui actu, ſeu formaliter: Vrget Hurtado, quia implicat, vt obiectum ſit fundamentum cognitionis vnius ſine alio, ſi ante cognitionem non habet aliud, & aliud, vt reuera non habet.

Tertiò, ſi cognitio terminata ad rationale non terminatur formaliter ad animal, ſequitur animal, & rationale, & ſimilia differre in re ipſa, quod eſt plane falſum. Sequela patet, tum quia à parte rei conuenit vni aliquod prædicatum, quod à parte rei non conuenit alteri. Tum etiam, quia cum cognitio non attingat formaliter animal, ſed rationale, neceſſe eſt: vt diſtinctio non ſit in ſola cognitione, ſed etiam in obiecto cognitioni reſpondente.

Quartò, Cognitio diſtinctionis virtualis obiecti non ſufficit ad conſtituendas diuerſas formalitates obiectiuas: ergo ex diſtinctione virtuali non licet has colligere. Antecedens probatur quia Deus cognoſcit diſtinctionem virtualem, tam in rebus creatis, quam in ſe ipſo, quin ex parte illius reſpondeant cognitioni diuinæ diuerſæ formalitates, quia implicat obiectum ita à Deo cognoſci.

24\.
Occurritur argumentis ſententia proxime propoſita, & noſtra amplius confirmatur.

Hæc tamen non cogunt nos deſerere ſententiam ſemel aſſertam. Quare ad primum negandum eſt diſtinctionem rationis non eſſe formaliter in obiecto, ſed in intellectu. Nam actus intellectus non eſt formalis diſtinctio, licet requiratur ad formalem diſtinctionem ſaltem vt conditio, ſed eſt ipſa formalitas obiectiua, quæ diſtingui dicitur, quatenus ſub cognitione, quam terminat, dicit actu negationem alterius formalitatis. Poſitis ergo duabus cognitionibus terminatis inadæquare ad idem obiectum reale ſecundum diuerſas formalitates intrinſecas, conſequitur ſtatim vnamquamque ex illis formalitatibus negatio alterius ſub propria cognitione, quam terminat, & ab ea negatione, tanquam à forma, dicitur vnaquæque ex illis formalitatibus ab alia diſtingui, diſtingui inquam ſecundum rationem, eo quod illa negatio, poſita cognitione, quaſi reſultat in conceptu obiectiuo eius. Quare ſicut in reali diuiſione alicuius totius cauſa diuidens non debet cenſeri formalis diuiſio, ſed pars cum negatione alterius partis: ita in præſenti cognitio, quæ eſt cauſa diſtinguens, non eſt ipſa formalis diſtinctio, ſed id quod diximus.

Actus intellectus non eſt formalis diſtinctio, licet ad eam requiratur, ſed eſt cauſa diſtinguens.

25\.
Per vnum actum cognoſcitur animal ſine rationali, & per alterum rationale ſine animali.

Ad ſecundum admiſſo antecedente, ad conſequentiam dico, cum animal, & rationale cognoſcuntur, non cognoſci neceſſario vt diſtincta reduplicatiue, & quaſi reflectendo ſupra diſtinctionem, nego tamen per vnum actum non cognoſci animal ſine rationali, & per alterum rationale ſine animali. Sufficit enim, vt ante cognitionem diſtinguantur virtute, ſeu fundamentaliter, vt poſt cognitionem diſtinguantur actu, & formaliter. Vnde recte ibi reſponſum eſt. Ad replicam vero addo, vt obiectum ſit fundamentum cognitionis alius ſine alio, & actualis diſtinctionis ſecundum rationem, ſatis eſſe habere ante cognitionem aliud, & aliud virtute. Hinc enim fit, vt poſito actu intellectus tanquam conditione reſultet in vna formalitate vt cognita, non reduplicatiue, ſed ſpecificatiue, negatio alterius.

26\.

Ad tertium neganda eſt ſequela, & ad primam eius probationem dicendum nullum prædicatum conuenire animali realiter a parte rei, quod ſimiliter non conueniat rationali, vel contra; cum ſint vna, & eadem realis entitas; ſecus vero formaliter, & in intellectu. Ad ſecundam probationem fateor diſtinctionem eſſe, non in ſola cognitione, ſed etiam in obiecto illi reſpondentē; eam tamen diſtinctionem non eſſe realem, ſed rationis ſecundum intrinſecas obiecti formalitates, cum ſupponat vt conditionem actum intellectus.

Diſtinctio conceptuum obiectiuorum in obiecto eſt, ſed per rationem cauſata.

27\.
Ad conſtituendos diſtinctos conceptus obiectiuos in eadem re requiritur multiplex actu cognitio.

Ad quartum dico non quamlibet cognitionem virtualis diſtinctionis in obiecto ſufficere ad conſtituendos diſtinctos conceptus obiectiuos: non enim ſatis eſt ſimplex cognitio, ſed multiplex actu requiritur. Nam quemadmodum, vt aliquid multiplicetur actu ſecundum eſſe reale: non ſufficit multiplicitas virtualis cognitionum, ſed actualis neceſſaria erit. Vnde ex diſtinctione virtuali obiectiua non licet colligere actualem, & formalem, niſi in intellectu concipiente illam, quaſi per partes, actibus re ipſa diſtinctis. Quare nihil mirum, quod intellectus diuinus non poſſit cauſare actualem multiplicitatem conceptuum obiectiuorum, etiamſi in rebus cognoſcat virtualem diſtinctionem formalitatum, cum in ſe non habeat actualem multiplicitatem conceptuum formalium, ſed ſolum virtualem.

Intellectus diuinus nequit actu cauſare diſtinctionem conceptuum obiectiuorum in eadem re

DISPVTATIO IV.

De Immenſitate Dei.

CAPVT I.

An Deus ſit præſens rebus omnibus.

1\.
Deus eſt præſens rebus omnibus ſecundum ſubſtantiam ſuam.

Fides diuina adſtruit, auctoritas Patrum confirmat, & ratio naturalis euincit Deum, ſecundum ſubſtantiam ſuam, eſſe rebus omnibus præſentem. Prima pars probatur, quia Hieremiæ 23. dicitur, *Cælum, & terram ego impleo*, id eſt, vniuerſam creaturam corpoream, quæ in ſcriptura ſignificatur nomine cœli, & terræ. Sapientiæ 1. *Spiritus Domini repleuit orbem terrarum.* 3. Regum cap. 8. *Cælum, & cæli cælorum te capere non poſſunt*, & Pſal. 138. *Si aſcendero in cælum, tu illic es, ſi deſcendero in infernum, ades.* Nec refert, quod ſcriptura interdum tribuat Deo ſpecialem, & determinatum locum. Nam tunc non conſiderat generalem modum, quo Deus eſt rebus omnibus præſens, ſed peculiarem, quo

Digitized by Google

eſt præſens aliquibus, in quibus, ratione peculiarium effectuum, potiſſimum manifeſtat gloriam, & omnipotentiam ſuam, aliave diuina attributa: ex quo non ſequitur non eſſe in omnibus rebus, ratione immenſitatis.

2. Secunda pars oſtenditur, quia id paſſim docent ſancti Patres, vnum, vel alterum indicabo. Athanaſius oratione contra gregales Sabellij poſt medium, & Irenæus lib. 4. aduerſus hæreſes cap. 36. ex teſtimonio Hieremiæ adducto probant Deum eſſe vbique. Idem Athanaſius in ſymbolo ab Eccleſia approbato, *Immenſus*, inquit, *Pater, immenſus Filius, immenſus Spiritus Sanctus.* Baſilius hom. 16. in illud Ioannis 1. In principio erat verbum, ſic habet: *Totum quodcunque noueris, & quodcumque ſpiritu tuo penetraueris, Deo plenum inuenies.* Adde Iſidorum lib. 1. de Summo bono cap. 2. cuius hæc ſunt verba: *Immenſitas diuinæ magnitudinis ita eſt, vt intelligamus eum intra omnia, ſed non incluſum; extra omnia, ſed non excluſum: & ideo interiorem, vt omnia contineat; ideo exteriorem, vt incircunſcripta magnitudinis ſuæ maieſtate omnia concludat.*

3. Tertia pars ſuadetur primò, quia Deus, ſicut eſt infinitus in eſſentia, ita & in attributis, quæ conſequuntur eſſentiam; nihil enim maius Deo eſſe, aut cogitari poteſt: ergo eſt infinitus in attributo immenſitatis: ergo ratione huius attributi, debita eſt illi præſentia illimitata, atque adeo non poteſt non eſſe præſens omnibus locis, ac rebus creatis, & in infinitum creabilibus. Secundo ſi Deus eſſet in vno loco, & non in alio, & in vna re, & non in alia, poſſet moueri ab vno loco in alium, & ab vna re in aliam. Quis enim fingat Deum ita affixum vni loco, vel rei, vt inde auelli non poſſit; cum multa viuentia moueri poſſint ad locum diſtantem, iuxta capacitatem, & perfectionem ſuam? ſed eiuſmodi motus repugnaret immutabilitati Dei: ergo ne Deum faciamus mutabilem, neceſſe eſt affirmemus eum eſſe præſentem omnibus locis, & rebus. Tertio non eſt magis infinita æternitas Dei, quam immenſitas, ſed ratione æternitatis debetur Deo coexiſtentia ad omne tempus, & ad omnia, quæ ſunt in illo: ergo ratione immenſitatis debebitur illi coexiſtentia ad omnem locum, & ad res omnes loco contentas.

Deo, ratione immẽſitatis, debita eſt præſentia illimitata.

Immenſitas æque infinita, ac æternitas.

4. Non eſt autem, cur cenſeatur Deo indecens, & eius celſitudine indignum intime adeſſe ſecundum ſubſtantiam ſuam rebus ſordidiſſimis, & locis inferis, in quibus damnati torquentur. Nam, cum ſit omnino ſpiritualis, & incommutabilis, ratione ſpiritualitatis omnem permiſtionem excludit, & ratione incommutabilitatis omnem paſſionem; & ideo non eſt timendum, quod polluatur rebus immundis, vel dehoneſtetur in locis abiectis, præſertim, cum lux iſta, quæ corporea eſt, abiectiſſima quæque, & ſordidiſſima loca colluſtret, ſine ſui pollutione.

Non dedecet Deum adeſſe rebus ſordidis, & locis inferis.

5. *Quæres*, quid ſit Deum eſſe in rebus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam: Quo modo loquendi vtuntur Theologi cum Magiſtro in 1. diſt. 37. & varie explicant. Reſpondeo Deum dici eſſe per eſſentiam in rebus exiſtentibus, quia ſecundum ſubſtantiam ſuam illis præſens eſt; per præſentiam verò, quia habet notitiam intuitiuam illarum; per potentiam denique, quia illas conſeruat influxu ſuo, & ſuæ poteſtati ſubiectas habet. Hæc eſt communior, & probabilior explicatio, ex qua conſtat ſolum primum modum exiſtendi in rebus, nempe per eſſentiam, ſeu ſubſtantiam, ſpectare ad præſens inſtitutum.

Quid ſit Deũ eſſe per eſſentiam, præſentiam, & potentiam in rebus.

Capvt II.

An ex operatione Dei efficaciter colligi poſſit Præſentia ipſius in omnibus rebus.

Sententia affirmans videtur communior inter Scholaſticos, quam tuentur, cum D. Thoma quæſt. 8. primæ partis, præter antiquos plures è recentioribus, vt Soarius diſp. 30. Met. ſect. 7. num. 11. & ſequentibus, Molina 1. part. quæſt. 8. art. 1. diſp. 2. Gillius lib. 2. Tract. 9. cap. 3. 4. & 5. Arrubal 1. part. quæſt. 8. art. 1. diſp. 11. cap. 2. & Granado 1. part. Tom. 1. Tract. 3. diſp. 3. ſect. 5. 6.

Ego verò ſententiam negantem ex operatione efficaciter, ſeu euidenter probari præſentiam Dei in omnibus rebus, libens amplector cum Vazquez 1. part. diſp. 28. cap. 3. & ſequentibus, Valentia diſp. 1. quæſt. 8. punct. 1. Albertino Tom. 1. corol. 16. ex 1. principio Philoſophico dub. 2. puncto 2. num. 10. Leſſio lib. 2. de Perfectionibus diuinis in initio capitis tertij, Raynaudo in ſua Theologia naturali diſt. 7. quæſt. 1. art. 6. num. 85. Probatur, ſi agens infinitæ virtutis, qualis eſt Deus, per impoſſibile in loco definito contineretur, adhuc poſſet in diſtans operari: ergo ex operatione Dei in omnibus rebus non infertur efficaciter præſentia ipſius in illis. Antecedens multipliciter oſtenditur, Primo, quia propinquitas agentis cum paſſo, vel effectu non eſt conditio eſſentialiter requiſita ad operandum, ſed ſolum iuxta ordinem naturæ. Nam agens naturale naturaliter agit in diſtans actione per medium diffuſa, ita, vt actio in loco diſtanti oriatur, etiam immediate, ab ipſo agente, vt verior Philoſophia variis experimentis probat. Imo agit ſæpe in diſtans per actionem peculiarem, quam non edit in medio, dummodo aliquam aliam actionem per medium continue diffundat; vt videre eſt in ſole, qui in terræ viſceribus metalla gignit per actionem ſubſtantialem, quam non diffundit per medium, cum per medium ſolum diffundat accidentariam. Quis ergo credat hanc diffuſionem actionis per medium eſſe adeo neceſſariam, vt Deus nequeat, ſine illa, in diſtans operari, etiamſi fingatur eſſe in loco determinato.

Ex operatione non probatur præſentia Dei in omnibus rebus.

Propinquitas agentis cum paſſo non eſt cõditio eſſentialis.

Secundò, Neceſſitas operandi in rem ſibi coniunctam, aut virtute deriuata per medium, non fundatur in ratione agentis, vt agens eſt, ſed ſolum in imperfectione illius: ergo non conueniet agenti infinitæ virtutis, atque adeo poſſet Deus immediatè operari in diſtans, quamuis immenſus non eſſet. Antecedens patet, quia ſi fundaretur neceſſitas ſic operandi in ratione agentis, vt agens eſt, non poſſet non omni agenti conuenire: ſed non conuenit omni agenti 7.

Neceſſitas operandi in rem coniunctam non fundatur in ratione agentis, vt ſic.

Digitized by Google

agenti etiam creato: nam diuinitus fieri poteſt vt aliqua cauſa creata, tanquam inſtrumentum Dei, immediate operetur in diſtans; imo Soarius id concedit de facto humanitati Chriſti 1. tom. in 3. part. diſp. 31. ſect. 7. ergo non fundatur neceſſitas operandi in rem coniunctam, vel virtute deriuata per medium, in ratione agentis vt ſic, ac per conſequens, ſi per impoſſibile fingamus Deum cum tota ſua virtute actiua infinita, quam nunc habet, eſſe in vno definito loco, nihilominus poſſet immediate agere in rem diſtantem.

8. Dices in principali agente requiri propinquitatem, & in omni etiam inſtrumento concurrente connaturaliter; at in inſtrumento, quod agit modo ſupernaturali, & eleuatur ab agente immenſo, quod per ſe ipſum adeſt effectui, non requiri talem propinquitatem. Contra, tum quia non ſatis ſibi cohærent hæc duo, nempe neceſſitatem operandi in rem ſibi coniunctam, aut virtute deriuata per medium, fundari in ratione agentis, vt agens eſt, & inſtrumentum poſſe diuinitus eleuari ad agendum in diſtans: nam inſtrumentum, quouis modo operetur, agens eſt, & ideo nequit eſſe immune à conditione eſſentialiter requiſita ad operandum. Tum etiam, quia non video quid referat cauſam principalem propinquam eſſe effectui ad hoc, vt inſtrumentum agere poſſit in diſtans. Nam agens principale, licet ſit infinitæ virtutis, & per ſe ipſum adſit effectui, non poteſt inuertere eſſentialem agendi modum cauſæ efficientis, nec dare quod non habet. Si enim Deus exiſtens in loco definito non poſſet operari in diſtans, niſi diffundendo virtutem per medium, vt aduerſarij volunt, quo pacto poſſet inſtrumento tribuere vim operandi immediate in diſtans?

Si Deus requirit propinquitatem ad agendum, nequit inſtrumentum etiam diuinitus agere in diſtans.

9. Tertiò, Deus poteſt operari, & de facto operatur independenter à ſubiecto: ergo poterit ſimiliter operari independenter à conditione propinquitatis, ſi immenſus non eſſet; præſertim cum non requirat alias conditiones creatorum agentium, nempe expulſionem aliarum formarum ſubſtantialium ad nouas introducendas, diſpoſitiones, determinatam ſphæram, & ſimiles. Confirmatur, quia ſicut operari ſine ſubiecto conſiſtit in indiuiſibili, ita etiam operari in diſtans. Nam licet effectus poſſit produci in ſpatio magis, vel minus diſtanti ab agente, in quo videtur eſſe aliqua latitudo, tamen effectum diſtare ab agente, prout hic ſumitur, idem eſt, ac non eſſe immediatum agenti, vel non eſſe præſentem ſpatio, in quo agens eſt, quod in indiuiſibili conſiſtit. Quamuis enim vnus effectus interdum magis diſtet ab agente, quam alius, tamen in hoc, quod eſt neutrum eſſe immediatum, vel neutrum eſſe præſentem ſpatio, in quo agens eſt, ambo æquales ſunt: ergo ſicut poteſt Deus operari ſine ſubiecto, ita poterit operari in diſtans, quamuis ex vi immenſitatis vbique non eſſet.

Operari in diſtans conſiſtit in indiuiſibili.

10. Quartò, Intima præſentia agentis cum paſſo, vel effectu, non requiritur ad operationem, ſed ſufficit immediata coniunctio per contiguitatem, vel mediata per virtutem diffuſam in medio: ergo quamuis neceſſitas operandi in rem coniunctam, aut virtute deriuata per medium fundaretur in ratione agentis; vt agens eſt, non poſſet ex operatione Dei colligi præſentia intima eius in omnibus rebus, ſed ſolum coniunctio immediata, vel mediata, modo explicato, atque adeo ſatis eſſet, vt Deus exiſteret in ſuprema ſphæra, & inde deriuaret actionem in res omnes vniuerſi.

Intima præſentia Dei in rebus non colligitur ex operatione.

Fatentur aduerſatij ex ſola operatione præciſe ſumpta non recte colligi intimam Dei præſentiam in rebus omnibus, ſed ex peculiari modo diuinæ operationis in rebus. Hunc autem modum peculiarem varie explicant. Arrubal capite citato num. 12. & ſequentibus docet hunc peculiarem modum conſiſtere in eo, quod Deus producat, & conſeruet multos effectus inter ſe omninò independentes, cum vero effectus ſunt inter ſe independentes, neceſſe eſt, vt agens ſit ſecundum ſe immediatum omnibus illis: non poteſt autem Deus eſſe immediatus illis, niſi ſit omnibus intime præſens. Contrà, quia ipſe Arrubal concedit quando in medio producuntur effectus ſimiles, ſeu eiuſdem ſpeciei, etiamſi vnus non ſit cauſa alterius, non oportere, vt agens ſit immediatum, & intime præſens illis, dummodo non diſtet ab ea parte medij, vnde inchoatur actio: ergo idem dici poterit quando producuntur per medium effectus diſſimiles, & effectiue inter ſe independentes, non enim apparet ſufficiens ratio diſcriminis. 11.

Neque colligitur ex modo diuinæ operationis.

Granado citatus duplicem modum aſſignat, Primus eſt, quia eo ipſo, quod Deus operatur tanquam prima cauſa, & connaturaliter ex nihilo, colligitur eum eſſe infinitæ virtutis, & conſequenter infinitæ eſſentiæ; cui debetur immenſitas. Secundus eſt, quia productio ex nihilo, quam connaturaliter Deus exercet in omni ſubſtantia creata completa, ſaltem ſecundum aliquam eius partem, eſt actio perfectiſſima, & ideo requirit intimam præſentiam cauſæ. Sed non ſatisfacit, nam primus modus totam rationem intimæ præſentiæ Dei in rebus omnibus reuocat in diuinam immenſitatem, quod nos contendimus; & illam colligit, non ex operatione, ſed ex perfectione cauſæ. Secundus manifeſte petit principium: cum non reddat rationem, cur perfectio creationis poſtulet neceſſario intimam præſentiam agentis. 12.

Tandem Soarius lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 2. num. 7. aſſerit Deo competere perfectiſſimum operandi modum conſiſtentem in eo, quod agens non ſolum ex virtute, ſed etiam ex diſpoſitione ſua habeat in effectum ſummum dominium, quod habere videtur ſi intime illi adſit; ex hoc autem perfectiſſimo operandi modo ſentit facilius colligi intimam Dei præſentiam in rebus omnibus, quam ex operatione. Cæterum ex hac doctrina Soarij contendo intimam Dei præſentiam in omnibus rebus, non tam colligi ex modo operandi, quam ex infinita perfectione Dei, nam hic perfectus operandi modus fundatur in Dei perfectione, non in indigentia ad operandum. 13.

Intima præſentia Dei in rebus colligitur ex infinita ipſius perfectione.

***

Digitized by Google

CAPVT III.

Soluuntur obiecta contra ſuperiorem doctrinam.

14. **O**Biicies primò. Diuinus Pſalmographus Pſal. 138. ait: *Si aſcendero in cœlum, tu illic es, ſi deſcendero in infernum, ades: ſi ſumpſero pennas meas diluculo, & habitauero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me, & tenebit me dextera tua.* Quibus verbis ex operatione Dei colligit præſentiam eius. Similiter Paulus Actor. 17. ex conſeruatione infert Deum eſſe intime nobis ipſis præſentem, inquiens: *Quamuis non longe ſit ab vnoquoque noſtrum, in ipſo enim viuimus, mouemur, & ſumus.*

Dauid, & Paulus explicati. Reſpondeo in primo teſtimonio ſermonem eſſe de infinita ſcientia Dei, quam nihil omnino latere poteſt, vt liquet ex toto contextu Pſalmi. Probat autem Dauid ſe non poſſe fugere ſcientiam, & oculos Dei, partim ex reali præſentia in omnibus rebus, non quod hæc ſit cauſa, cur Deus omnia cognoſcat, ſed quod ſcientia Dei non debeat eſſe minus infinita, quam eius præſentia: partim ex operatione, quam circa ipſum Deus exercet deducendo, & conſeruando illum, quæ operatio, cum dirigatur per intellectum diuinum, & ex ſcientia procedat, eſt propria cauſa, cur Dauid nequeat Dei ſcientiam, conſpectumque fugere. In ſecundo etiam teſtimonio non agit Paulus de Dei immenſitate, ſed ſolum intendit facile cognoſci poſſe à nobis verum Deum, ſi animum ad nos ipſos reflectamus, qui in ipſo viuimus, mouemur, & ſumus. Vnde verba illa: *Quamuis non longe ſit ab vnoquoque noſtrum*, referuntur ad illa alia præcedentia: *Si forte attrectent eum.* In quibus, cum ſit ſermo de cognitione, quam de Deo habemus, Deum enim non manibus, ſed notitia attrectamus, conſequens eſt, vt Paulus non loquatur de loci præſentia, ſed de proquinquitate ſecundum cognitionem, qua per affectus, & veſtigia Deum quærimus, & quaſi attrectamus in huius vitæ tenebris, vt recte Lorinus in eum locum.

15. Adde licet admitteremus Paulum, & diuinum vatem loqui de reali præſentia Dei in omnibus rebus, eamque colligere ex operatione ipſius, non eſſet negandum illationem recte explicatam bonam eſſe, non quod operatio ſit Deo fundamentum præſentiæ, quaſi egeat Deus propinquitate, vel intima præſentia ad operandum præciſe; id enim falſum eſt, nam hæc imperfectio non cadit in agens infinitæ virtutis, qualis eſt Deus; ſed quia ſi Deus potentia infinitus eſt, vt res omnes producat, neque ipſis limitetur, non minus præſentia ſua infinitus erit, vt in omnibus rebus ſit, neque ipſis finiatur, ſiquidem eius ſubſtantia æque perfecta, & infinita in omnibus eſſe debet. Hinc patet exceſſiſſe Molinam citatum, cum iis teſtimoniis adductus dixit noſtram ſententiam eſſe parum in fide tutam, nam prædicta teſtimonia non præbent fundamentum talis cenſuræ.

16. *Obiicies ſecundò.* Deus concurrit ad omnes effectus creatos: ergo aliquomodo eos attingit per ſe, vel per ſuam virtutem, ſed non poteſt eos attingere per ſuam virtutem, quin eos attingat per proprium ſuppoſitum, cum non operetur per virtutem à ſe diffuſam ſed apud ſe manentem: ergo per ſe attinget effectus, atque adeo per realem coniunctionem.

Reſpondeo conceſſo antecedente diſtinguendo conſequens, vel ita, vt attingentia, & propinquitas requiratur ratione operationis præciſe, vel ratione perfectionis infinitæ ipſius agentis: primum falſum eſt, ſecundum verum. Vnde non ſequitur, ſi Deus eſſet in loco determinato, non poſſe agere in diſtans immediate; imo ex illo loco poſſet agere dupliciter, ſcilicet, vel diffundendo actionem per medium, vt faciunt agentia finita, vel non diffundendo, ſed immediate operando in loco diſtanti. *Si Deus non eſſet immenſus, poſſet agere in diſtãs.*

Obiicies tertiò, Si propinquitas, quam poſtulat agens cum paſſo, vel effectu, fundaretur in limitatione virtutis, ſequeretur, ſicut agentia creata habent inæqualem virtutem, & conſequenter inæqualem ſphæram actiuitatis, ita illis conueniret inæqualiter modum agendi in rem diſtantem, nempe perfectiori agenti poſſe agere in rem magis diſtantem, & minus perfecto in rem minus diſtantem. 17.

Reſpondeo neceſſitatem operandi in diſtans per propinquum non fundari in quauis imperfectione creatorum agentium, ſed in ipſorum finitudine. Vnde quodlibet agens, eo ipſo, quod finitum eſt, debet neceſſario habere hunc operandi modum. Sicut enim nullum agens creatum poteſt operari extra ſubjectum, ſaltem vt cauſa principalis, quia habet hanc limitationem eo ipſo, quod finitum, ita nullum agens creatum, propter eandem finitudinem, poteſt agere in diſtans nihil agendo in medium. Neque neceſſe eſt, vt id, quod fundatur in limitatione agentium inæqualiter perfectionis eorum, præſertim quando id, quod fundatur, conſiſtit quaſi in indiuiſibili, vt contingit in modo agendi in diſtans, ſicut notauimus, qui in hoc maxime differt à ſphæra actiuitatis finita, quæ, licet fundetur in agentis finitudine, habet latitudinem quandam, & ideo poteſt inæqualiter conuenire agentibus finitis ratione inæqualitatis eorum. *Nullum agẽs creatum poteſt agere in diſtans, ſicut neque extra ſubiectum vt cauſa principalis.*

Obiicies quartò. Si agens infinitæ virtutis exiſteret per impoſſibile in certo loco, poſſet agere in diſtans ad quamcumque diſtantiam infinitam, quia non habet determinatam ſphæram: ergo agens finitæ virtutis intra determinatam ſphæram, quam habet, poterit immediate agere in diſtans ad certum ſpatium. 18.

Negari debet conſequentia, conceſſo antecedente, quia operari in diſtans immediate, etiam ad breuiſſimum ſpatium, poſtulat virtutem infinitam, non minus, quam producere aliquid ex non præiacente ſubjecto. *Virtus infinita requiritur ad agendum immediate in diſtans principaliter.*

Obiicies quintò. Forma, vt forma, requirit ad tribuendum ſuum effectum formalem in diſtantiam à materia, & finis, vt finis eſt, poſtulat ad cauſandum propinquitatem per cognitionem, adeo, vt etiam cauſa finalis infinita, & qualibet forma, quantumuis fingatur infinita, id exigant neceſſario: ergo agens, vt agens, requiret propinquitatem, vel diffuſionem actionis per medium, nec poterit ſine illa operari, etiamſi

Digitized by Google

etiam ſi habeat virtutem infinitam. Adde operari in diſtans non poſſe conuenire agenti infinito, quia non eſt perfectio ſimpliciter, ſed ſuppoſita imperfectione: ergo licet operari in diſtans reſpectu alicnius agentis limitati poſſit eſſe perfectio, abſolute tamen multo perfectius eſt agenti habere indiſtantiam ab effectu, vt ita, tam ex virtute, quam ex modo operandi habeat ſummum dominium in effectum.

20. Reſpondeo conceſſo antecedente negando conſequentiam. Ratio autem diſcriminis eſt, quia forma eſſentialiter eſt cauſa intrinſeca, & ideo nequit intelligi eius effectus formalis ſine indiſtantia, & intima propinquitate cum materia. Similiter eſſentialis modus cauſandi cauſæ finalis eſt per motionem intentionalem, qui intelligi nequit ſine cognitione, nam omnis cauſa eſſentialiter poſtulat exiſtentiam ad cauſandum, finis autem ſolum poſtulat exiſtentiam in intellectu per cognitionem, & ita ſublata cognitione tollitur omnis cauſa finalis. At modus cauſandi cauſæ efficientis recte intelligitur ſine propinquitate; vel actione diffuſa per medium, ſolum enim requirit eſſentialiter, vt effectus, media actione, pendeat ab agente; quod verò id fiat cum immediata coniunctione agentis cum effectu, vel cum diffuſione actionis per medium, non eſt neceſſarium de potentia abſoluta; atque adeo agens infinitæ virtutis poterit agere in diſtans ſine medio, ſi per impoſſibile ſit in loco determinato: alioqui enim neque inſtrumentum eleuari poſſet diuinitus ad agendum in diſtans.

Cauſalitas efficientis recte intelligitur ſine propinquitate cauſæ, ſecus cauſalitas formæ reſpectu materiæ.

21. Ad id, quod vltimo additur, fateor non poſſe conuenire agenti infinitò agere immediate in diſtans; tum quia ex propria immenſitate, & perfectione habet, vt vbique ſit; tum etiam, quia operari in diſtans ſupponit imperfectionem exiſtentiæ in determinato loco, quæ aliena eſt ab agente ſimpliciter infinito. Contendo tamen modum operandi ſine indigentia propinquitatis, vel intimæ præſentiæ ex vi operationis, eſſe ſimpliciter perfectum, & nullam ſupponere imperfectionem, Deoque iure optimo conuenire, cum non conſtituat illum in loco determinato. Hinc autem ſequitur poſſe Deum agere in diſtans immediate, ſi per impoſſibile conſtituatur in loco determinato. Si autem quis quæręt quid ſit agenti perfectius non diſtare ab effectu, vel diſtare, diſtinguendum eſt: ſi enim hanc indiſtantiam ab effectu habeat agens ex propria perfectione, & non requirat illam ex indigentia ad operandum præciſe, concedo melius, & perfectius eſſe agenti non diſtare ab effectu, quam diſtare; at vero, ſi ita agens egeat indiſtantia, & propinquitate, vt ſine illa nequeat operari, nego eſſe melius, & perfectius illi non diſtare ab effectu, multo enim perfectius eſt poſſe immediate in diſtans operari ex propria efficacitate, quam egere propinquitate præciſe ad operandum.

Modus operandi ſine indigentia propinquitatis ſimpliciter perfectus eſt.

Non diſtare ab effectu ex perfectione agentis, perfectius eſt, quam non diſtare ex indigentia.

***

Caput IV.

An Deus ſit præſens ſpatiis imaginariis.

Communis Theologorum ſententia eſt; Deum ita eſſe præſentem toti mundo, vt non circunſcribatur ab eo, ſed quantum eſt ex ſe poſſit eſſe in maiori, & maiori mundo; & in pluribus in infinitum. Quidam autem docent actu non eſſe extra mundum, quia ibi nihil reale eſt, & Deus non eſt in nihilo, poſſe tamen eſſe extra mundum, ſi alium produceret, idque ſine ſui mutatione, cum mutatione ipſarum rerum. Ita Vaſquez 1. part. diſp. 29. Gillius lib. 2. tract. 9. cap. 18. num. 5. Granado 1. part. Tom. 1. Tract. 3. diſp. 3. ſect. 2. Philippus Moncæus in diſputationibus Theologicis diſp. 1. cap. 5. cum aliis, quos iſti referunt. 22.

Sententia negans Deum eſſe extra mundum.

Alij verò aſſerunt Deum actu eſſe extra mundum in ſpatiis imaginariis, vt Soarius diſp. 30. Met. ſect. 7. num. 28. & ſequentibus, Molina 1. part. quæſt. 8. art. 1. diſp. 3, Valentia tom. 1. diſp. 11. quæſt. 8. punct. 2. Arrubal tom. 1. in 1. part. diſp. 11. cap. 6. Leſſius de Perfectionibus diuinis lib. 2. cap. 2. Raynaudus in Theologia naturali diſtinct. 7. quæſt 1. art. 6. num. 81. & ſequentibus, & Hurtado diſp. 14. Phyſica ſect. 3. 23

Sententia firmans.

Nihilominus tamen controuerſia iſta magis eſt de modo loquendi, quam de re, vt communiter ſentiunt doctores affirmantes Deum eſſe actu in ſpatiis imaginariis. Nota igitur; cum dicitur res eſſe alicubi, duo ſignificari poſſe, vnum eſt præſentia, quam res habet in eo ſpatio, alterum eſt habitudo, ſeu exiſtentia ad rem aliam poſitiuam, quæ ſit in eodem ſpatio, vel iuxta illud.

Vera concluſio eſt: Deus actu, & realiter eſt extra mundum in ſpatio imaginario infinito, non tamen habet ibi habitudinem, ſeu coexiſtentiam ad aliquid reale poſitiuum extra ſe, in quo eſſe dicatur. Sic componi poſſet hæc controuerſia, ſi aduerſarij vellent. Certe Moncæus expreſſe non vult, contendit enim cap. 1. diſputationis citatæ hanc quæſtionem non eſſe de ſolo nomine, ſed vere eſſe de re ipſa. Cæterum probatur prima pars noſtræ concluſionis, ita ſe habet Deus per immenſitatem ad loca, ſeu ſpatia, ſicut per æternitatem ad tempora, quia non eſt minus infinita immenſitas, quam æternitas: ergo ſicut Deus per æternitatem ſuam replere dicitur omnia tempora realia, & imaginaria, quia non ſolum eſt actu in tempore reali, ſed fuit ante omnia tempora, quæ imaginari poſſumus, vt conſtat ex Prouerbiorum 8 capite, & ideo dicitur fuiſſe in infinitis temporibus imaginariis; ita per ſuam immenſitatem, non ſolum eſt in toto mundo, ſed etiam extra illum in infinitis ſpatiis imaginariis. Confirmatur, quia, ſi nunc conſtitueretur aliquis ex hominibus productis ſupra cœlum Empyreum, repleret illud ſpatium, quod antea vacuum fuerat: ergo; vel Deus inciperet eſſe ibi præſens ſecundum ſubſtantiam ſuam, vel iam erat ibi præſens 24.

Deus eſt in ſpatiis imaginariis, ſed ſine coexiſtentia ad aliquid reale poſitiuum ibi exiſtens.

ab

ab æterno: primum dici non poteſt, quia non poſſet fieri ſine Dei mutatione, quæ repugnat: ergo dicendum eſt ſecundum, ac per conſequens eſſe in infinitis ſpatiis imaginariis.

25. Nec ſatisfacies, ſi dicas Deum de nouo incepiſſe eſſe, ſine ſui mutatione, in qualibet creatura, cum primum producta fuit, & ita ſimiliter poſſe incipere eſſe in ſpatio imaginario ſine ſui mutatione. Nam hoc poſterius non ſequitur ex illo priori, quia eſt valde diſpar ratio, eſſe enim in creatura dicit denominationem extrinſecam ſumptam à præſentia, vel coexiſtentia creaturæ, quam Deus adquirere poteſt, abſque eo, quod mutet ſpatium, at vero eſſe ibi, vbi eſt creatura, includit extrinſecam denominationem ab illo ſpatio, in quo creatura eſt, & coniunctionem cum illo, quam Deus de nouo adquirere non poteſt ſine ſui mutatione. Nam denominatio extrinſeca non adquiritur de nouo ſine mutatione rei denominantis, vel denominatæ, ſed in hoc euentu non poteſt eſſe mutatio in ſpatio denominante, quia eſt omnino immobile: ergo debet neceſſario eſſe in Deo, quod abſurdum eſt. Quare dicendus eſt Deus exiſtere de facto, & ab æterno extitiſſe in ſpatiis imaginariis. Tandem probatur hoc, quia ſi produceretur à Deo alius mundus huic noſtro non contiguus, Deus eſſet, non ſolum in vtroque mundo, ſed etiam in ſpatio inter vtrumque interiacente, alioqui enim eſſet in duobus extremis, & non in medio, atque adeo à ſe ipſo diuiſus, quod repugnat immutabilitati ipſius: ergo reuera erit etiam in ſpatiis imaginariis.

Aliud eſt Deum eſſe in creatũ, aliud eſſe in ſpatio, in quo eſt creatura.

Non cõtingit noua denominatio extrinſeca ſine mutatione formæ denominantis, vel denominatæ.

Deus exiſtens in duobus mundis non contiguis, eſſet pariter in ſpatio intermedio.

26. Secunda pars concluſionis manifeſta eſt, quia extra mundum nihil poſitiuum eſt à Deo diſtinctum. Et iuxta hanc ſecundam partem concluſionis intelligendi ſunt aduerſarij, cum negant Deum eſſe extra mundum in ſpatiis imaginariis, & ſancti Patres dum interdum dicunt Deum ante mundi creationem non fuiſſe in aliquo loco, ſed in ſe ipſo.

Capvt V.

Soluitur obiectio contra ſuperiorem doctrinam, & explicatur ratio ſpatij imaginarij.

27. Qvi negant Deum eſſe in ſpatiis imaginariis ſic argumentantur contra concluſionem ſuperioris capitis: Spatium imaginarium eſt purum nihil, at Deus non eſt in nihilo: ergo Deus non eſt extra mundum in ſpatio imaginario, ſed in ſe ipſo. Maior ſuadetur, quia ſi ſpatium imaginarium non eſſet purum nihil, vel eſſet aliquid reale poſitiuum, vel negatiuum: non poſitiuum, quia nihil poſitiuum eſt extra mundum, niſi fortè Deus ipſe, de quo eſt præſens controuerſia, & Deus non eſt hoc ſpatium; neque negatiuum, tum quia negatio tollitur poſitione rei, cuius eſt negatio, & ideo nulla res poteſt eſſe in ſui negatione; tum etiam, quia hoc ſpatium non poteſt eſſe negatio niſi alicuius extenſionis corporeæ, quæ, cum non poſſit eſſe actù infinita, ſpatium iſtud non eſſet infinite diffuſum, vt exiſtimatur. Adde ſi hoc ſpatium imaginarium eſſet infinite diffuſum, admitti etiam deberet duratio imaginaria ſucceſſiua infinite diffuſa, atque adeo æterna, quæ communiter non admittitur, cum communiter negetur poſſibilis motus ſucceſſiuus ab æterno.

Multi doctores noſtræ ſententiæ, vt vim huius argumenti eludant, varie, ſed ſatis obſcure reſpondent. 28. Leſſius citatus triplex diſtinguit ſpatium, ſcilicet creatum, quod eſt ipſa extenſio corporea mundi; increatum, quod eſt Dei immenſitas; imaginarium, quod nos imaginamur non valentes aliter concipere Dei immenſitatem, & rerum creatarum præſentiam. Vnde, cum Deus dicitur eſſe in ſpatiis imaginariis, nihil aliud ſignificari exiſtimat, quam Deum re ipſa eſſe præſentem vbicunque aliquod ſpatium mente fingi poteſt. Idem fere ſentire videtur Soarius, quamuis non ita expreſſe loquatur, ait enim ſect. citata num. 37. cum dicitur Deus eſſe in ſpatio imaginario, illud eſſe in ſpatio ſumendum eſſe intranſitiue, ita, vt non ſignificetur habitudo ad ſpatium, tanquam ad aliquid diſtinctum, & paulò inferiùs addit, ad præſentiam Dei in ſpatio imaginario non oportere, vt ſpatium hoc ſit aliquid præter Deum ipſum, ſed ſatis eſſe, vt à nobis apprehendi poſſit ad modum vacuitatis aptæ repleri corpore. Hurtado diſputatione citata ſect. 2. §. 12. docet ſpatium imaginarium nihil eſſe præter ſpatium reale poſſibile.

Hæc mihi non placent, quia extenſio corporea mundi non eſt ſpatium reſpectu ſui ipſius, neque immenſitas eſt ſpatium reſpectu Dei, & ſpatium imaginarium non eſt quid fictum per intellectum, nam iſtæ locutiones, mundus eſt alicubi, & Deus eſt præſens ſpatiis imaginariis extra mundum, ſignificant habitudinem ad aliquid diſtinctum, quidquid illud ſit. Vnde non ſunt intelligendæ intranſitiue, & ſpatium infinitum extra mundum, licet appelletur imaginarium, quia concipitur à nobis vt res poſitiua corporea, cum reuera non ſit, eſt tamen quid independens ab intellectu, cum Deus ſit illi præſens, & plures mundi in eo eſſe poſſint independenter à noſtra cogitatione. Deinde, vt Deus verè, & realiter ſit præſens extra mundum, non ſatis eſt apprehendi à nobis ibi ſpatium, ſed omnino oportet, vt re ipſa ſpatium ſit, à quo Deus extrinſece denominetur, alioqui enim Deus eſſet realiter in aliqua re ficta. Denique ſpatium imaginarium debet eſſe diſtinctum à ſpatio reali poſitiuo poſſibili, quidquid dicat Hurtado, nam ſpatium reale poſitiuum poſſibile in aliquo alio ſpatio eſſe poteſt, & de hoc quærimus quid ſit. 29.

Immenſitas non eſt ſpatium reſpectu Dei.

Spatiũ imaginarium nõ eſt quid fictum per intellectum.

Cur dicatur imaginarium.

Quare ad argumentum reſpondeo ſpatium imaginarium non eſſe purum nihil poſitiuum, aliquid tamen negatiuum ex natura rei, & à parte rei exiſtens ante vllam creationem, vt recte Molina citatus, & Raynaudus art. 6. relato num. 83. Nam eo ipſo, quod aliquod ens habet non repugnantiam vt ſit, habet conſequenter aliam non repugnantiam, vt alicubi ſit; impoſſibile enim eſt, vt ſit, & nullibi ſit, quod per ſe ſatis clarum eſt, & in Tractatu de Angelis ex profeſſo probabitur: ergo pariter extra tale ens eſt ſpatium imaginarium independens ab intellectu, quod dici poteſt vacuitas, 30.

Spatiũ imaginarium eſt aliquid reale negatiuum.

ſeu

ſeu capacitas negatiua, vel non repugnantia ad illud ens capiendum. Quia eo ipſo, quod poteſt produci aliquod ens extra hunc mundum, connotatur extra hunc mundum vacuitas quædam, & capacitas negatiua exiſtens ex natura rei ad tale ens capiendum. Non enim probandum eſt quod docet Moncæus cap. 3. negationes, vel priuationes non exiſtere ante opus mentis, & cogitationem puerilem eſſe arbitrari priuationes formarum, quas materia non habet, & habere poteſt, exiſtere in illa ſine fictione intellectus. Nam cum ipſe concedat, vt concedere debet, ante opus mentis non eſſe in materia formas, quarum capax eſt, & quibus actu caret, non video quo iure negare poſſit eſſe in materia ante operationem intellectus priuationes talium formarum. Quod enim ait longe aliud eſſe prædictas formas non eſſe in materia, & earum priuationes in ea exiſtere, mihi inconceptibile videtur. Itaque ſpatium imaginarium, licet ſit quid negatiuum, vere, & realiter exiſtit ſuo modo. Non eſt autem de genere earum negationum, quæ ſubiectum habent, ſed earum, quæ ſubiecto carent; eſt enim peculiaris quædam negatio quaſi per ſe exiſtens, habens vim negatiuam capiendi in ſe entia realia. Neque eſt ſpatium imaginarium de genere earum negationum, quæ tolluntur poſitione rerum poſitiuarum, quas reſpiciunt, ſed imitatur non repugnantiam rerum poſſibilium, quæ non tollitur productione earum, ſed ſemper perſeuerat.

Negationes & priuationes exiſtunt ante opus mentis.

Spatium imaginarium eſt de genere negationum, quæ ſubiecto carent.

Non eſt de genere earum negationum, quæ tolluntur poſitione rerum, quas negant.

31\. Obiicit Moncæus citatus prædictum ſpatium non recte appellari à nobis non repugnantiam capiendorum entium, quia non repugnantia quid poſitiuum eſt, cum opponatur repugnantiæ, quæ negatio eſt. Cæterum hæc obiectio non multum negotium faceſſit, tum quia vnius negationis altera negatio eſt, de quo alias: tum etiam quia, cum ſpatium imaginarium concipiatur à nobis inſtar rei poſitiuæ, nihil mirum quod donetur nomine ſignificante quid poſitiuum, dummodo res ipſa intelligatur. Tum præterea, & melius, quia non repugnantia ſemper ſignificat quid negatiuum, ſiue neget repugnantiam inter terminos poſitiuos, quæ poſitiua eſt, cum ſit formalis veluti reſiſtentia eorum in ordine ad coniunctionem inter ſe, licet interdum ſignificetur per nomen negatiuum, nempe per incompoſſibilitatem terminorum, vt videre eſt in non repugnantia ad eſſendum rei poſſibilis. Siue neget repugnantiam alicuius termini negatiui, tunc enim eſt negatio negationis, quia terminus negatiuus non poteſt habere repugnantiam poſitiuam, vt contingit in non repugnantia ad capienda entia realia, quæ dicitur eſſe ſpatium imaginarium.

Non repugnantia ſemper eſt quid negatiuum.

Datur negatio priuationis.

32\. Nec obſtat Granado relatus ſuperiori capite dicens hanc non repugnantiam ad recipiendum ens reale nihil aliud eſſe, quam poſſibile eſſe ens in tali ſpatio, & ideo præter ens, & intrinſecum vbi eius, nullum eſſe ſpatium imaginarium. Nam duo ſupponit falſa, vt reor, in primis enim non repugnantia, ſeu capacitas ad recipiendum ens reale, & ens eſſe poſſibile in tali ſpatio, non ſunt idem formaliter, nam cum repugnantia illa formaliter dicit directe capacitatem ſpatij ad recipiendum ens, & indirecte poſſibilitatem entis; è contrario vero ens eſſe poſſibile in tali ſpatio formaliter dicit directe poſſibilitatem entis, & indirecte capacitatem ſpatij, vt colligi poteſt ex capacitate loci realis ad recipiendum corpus, quæ ſine dubio diſtincta eſt formaliter à poſſibilitate corporis in eo. Deinde falſum eſt præſentiam, ſeu vbi eſſe modum poſitiuum intrinſecum, nam ſolum eſt denominatio extrinſeca ab ſpatio, & coniunctio cum eo, vt infra dicemus, & quamuis eſſet modus intrinſecus, adhuc præter corpus, & modum intrinſecum præſentiæ, admittendum eſſet neceſſario ſpatium imaginarium, quia talis modus intrinſecus diceret reſpectum tranſcendentalem ad ſpatium; & in ordine ad illud haberet immobilitatem ſuam: ſpatium autem ſe ipſo immobile eſt, nec indiget alio ſpatio, comparatione cuius immobilitatem vendicet, quidquid dicat Granado. Neque ex hac doctrina ſequitur dicendum eſſe corpus exiſtens in ſpatio imaginario exiſtere in non repugnantia. Quia modus iſte loquendi minus aptus eſt, ſed magis congrue loquemur, ſi dicamus exiſtere in ea vacuitate, ſeu capacitate negatiua, quæ dicitur non repugnantia.

Non repugnantia ſpatij & ens eſſe poſſibile in eo non ſunt idē formaliter.

Vbi non eſt modus intrinſecus.

Spatium imaginariū per ſe eſt immobile.

Ad poſteriorem partem argumenti in qua impugnatur infinitudo prædicti ſpatij, fateor ſpatium iſtud eſſe negationem non corporeæ extenſionis, neque entis ſpiritualis, ſed negationem repugnantiæ ad capiendum ens tam corporeum, quam ſpirituale: contendo tamen hanc negationem eſſe infinitam in ordine ad ens infinite diffuſum, ſiue corporeum, ſiue ſpirituale, atque adeo dari ſpatium imaginarium actu infinitum in ordine ad rem corpoream, & extenſam, ſuppono enim poſſibilem eſſe rem corpoream actu infinitam in extenſione, vt iam communiter ſentiunt Doctores. Ex eo autem quod admittatur ſpatium imaginarium actu infinitum, non ſequitur admittendam neceſſario eſſe durationem imaginariam ſucceſſiuam actu infinitam, & æternam à parte ante, vt videtur indicaſſe Raynaudus loco proxime citato, nam graues Doctores nullam inueniunt contradictionem in eo, quod ſit poſſibilis extenſio corporea permanens actu infinita, & illam inueniunt in eo, quod motus ſucceſſiuus ſit æternus à parte ante. 33.

Spatium imaginarium eſt actu infinitum.

Non repugnat extenſio permanens actu infinita.

Ego vero adhuc contendo nullo modo repugnare, vt motus ſucceſſiuus ſit æternus à parte ante, ſicut non repugnat, vt ſit æternus à parte poſt. Cur enim dari poteſt motus ſucceſſiuus ſine vltima parte, & non poterit dari motus ſucceſſiuus ſine prima. Sane, ſicut qualibet parte motus aſſignata poteſt dari alia, & alia poſterior ſine termino, ita qualibet parte motus aſſignata poterit dari alia, & alia anterior in infinitum, quod eſt eſſe motum æternum à parte ante. Aut certe oſtendant nobis aduerſarij quando cœperit repugnare pars anterior, ſeu prior. Quod cum oſtendere nequeant, concedant poſſibilem eſſe motum ſucceſſiuum æternum. 34.

Nec repugnat motus ſucceſſiuus æternus à parte ante.

Nec refert quod motus æternus à parte ante iam pertranſiſſet, nam non eſt contra ratio- 35.

Digitized by Google

nem motus infiniti quod pertranſierit tempore infinito, ſed ſolum quod pertranſierit tempore finito. Itaque, quamuis nulla pars motus poſſit eſſe æterna à parte ante, quia ante quamlibet eſt alia prior, & iam poſterior non poteſt eſſe æterna, tamen motus integer æternus eſſe poteſt à parte ante, cum non repugnet carere prima parte.

36. *Poſſibilis eſt æterna duratio ſucceſſiua à parte ante & à parte poſt.*

Hinc conſequens eſt poſſibilem eſſe durationem realem ſucceſſiuam æternam à parte ante identificatam cum prædicto motu, ita vt quælibet pars talis durationis per ſe ſumpta ſit finita, omnes tamen ſimul ſumptæ conflent vnam durationem infinitam non habentem partem primam. Hinc etiam vlterius colligo admittendam eſſe durationem imaginariam ſucceſſiuam infinitam, & æternam à parte ante, & à parte poſt, quæ ſit capedo negatiua motus infiniti poſſibilis, & aliorum motuum, qui fuerunt, & erunt, ac eſſe poſſunt, & quæ ab omni æternitate ex natura rei, independenter ab intellectu fluxerit, & fluxura ſit ſecundum partes negatiuas, ex quibus coaleſcit.

Datur duratio imaginaria ſucceſſiua infinita.

37. Tandem notare libet pro maiori ſpatij imaginarij explicatione, hoc ſpatium non eſſe vnam ſolam capacitatem negatiuam, ſeu non repugnantiam quaſi continue extenſam, aptam ad capienda omnia, & ſingula entia poſſibilia, vt communiter falsò exiſtimatur, ſed eſſe multiplicem pro multiplicitate reali entium poſſibilium, etiam virtuali, quia multipliatur ad multiplicationem terminorum, ſicut multiplicantur aliæ negationes. Voco autem multiplicitatem realem virtualem, quam habet vnumquodque ens ex eo, quod multoties, ſeu infinities extra ſe ipſum reproduci, & ſimul exiſtere poſſit. Nam ens in pluribus locis exiſtens eſt virtute multiplex. Itaque ſpatium imaginarium rei indiuiſibilis, vel indiuiſibiliter exiſtentis, eſt aggregatum quoddam capacitatum, vel non repugnantiarum indiuiſibilium, vel indiuiſibiliter exiſtentium, & ſpatium imaginarium rei finitæ diuiſibilis, & extenſæ eſt aggregatum plurium capacitatum, & non repugnantiarum diuiſibilium, & extenſarum, & ſpatium imaginarium extenſionis vnius infinitæ eſt vna capacitas, vel non repugnantia extenſa continue conſtans infinitis partibus extenſis, & infinitis indiuiſibilibus, nam non repugnantia debet habere proportionem cum proprio termino, ſicut aliæ negationes illam habent cum terminis ſuis.

Spatiũ imaginarium non eſt vnum, ſed multiplex pro multiplicitate entiũ formali, vel virtuali.

Spatiũ imaginarium eſt aggregatum quoddam capacitatum, ſeu non repugnãtiarum.

38. Opponès ex adducta doctrina ſequi eſſe in eodem loco ſimul plura ſpatia imaginaria, cum ſint in eo ſimul plures capacitates negatiuæ, ſeu non repugnantiæ plurium entium poſſibilium. Reſpondeo ita eſſe in re ipſa, ſed non appellari ſimpliciter plura ſpatia imaginaria, ſed vnum, tum quia ſunt ſimul in eodem loco, tum etiam quia vnumquodque ens, dum eſt in tali loco, licet per ſe correſpondeat proprio ſpatio imaginario, per accidens tamen correſpondet ſpatio aliorum entium, atque adeo ſpatium vnius entis eſt ſaltem per accidens ſpatium aliorum entium, quæ illi capacitati negatiuæ, vel ſpatio reſpondere poſſunt.

In eodem loco ſunt plura ſpatia imaginaria ſed non dicuntur ſimpliciter plura, ſed vnum.

39. Quæ dixi de ſpatio imaginario, dicta etiam volo de duratione imaginaria rerum diuiſibilium, & indiuiſibilium proportione ſeruata, hoc ſolo diſcrimine, quod ſpatium imaginarium permanens eſt, duratio vero imaginaria eſt ſucceſſiue fluens, vel ſecundum varias partes eiuſdem non repugnantiæ, vel ſecundum diſtinctas non repugnantias, nam poſterior non repugnantia excludit priorem, capacitas enim illa negatiua durationis, cui potuit angelus reſpondere ante mundi creationem, ſi à Deo productus fuiſſet, nunc non eſt.

Duratio imaginaria multiplex eſt ſicut ſpatium imaginariũ.

Capvt VI.

Quid ſit Immenſitas, & an ſoli Deo conueniat.

Circa primum, ſunt qui doceant immenſitatem Dei eſſe ipſam præſentiam, ſeu vbi diuinum, cum enim exiſtiment præſentiam, ſeu vbi creaturæ eſſe modum intrinſecum, conſequenter aſſerunt præſentiam diuinam eſſe peculiare attributum, & perfectionem quandam Deo intrinſecam, per quam eſt præſens vbique. Ita ſentire videtur Soarius diſp. 30. Met. ſect. 7. à num. 44. vſque ad finem ſectionis, & num. 51. diſcriminat ſubſtantiam diuinam à ſubſtantia creata immateriali quoad præſentiam, in eo, quod ſubſtantia creata immaterialis, licet habeat totam ſuam entitatem in toto, & totam in qualibet parte, non tamen habet totam ſuam præſentiam in qualibet parte: at vero ſubſtantia increata ita eſt tota vbicumque eſt, vt ibi etiam habeat totam ſuam præſentiam, & immenſitatem. Similiter ſentit Raynaudus in Theologia naturali diſt. 7. quæſt. 1. art. 6. num. 84. vocans immenſitatem formam poſitiuam intrinſecam, qua Deus coexiſtit omnibus ſpatiis. 40.

Alij volunt immenſitatem non eſſe actualem exiſtantiam in rebus, ſed aptitudinem, quam habet Deus, vt vbique ſit, atque adeo includere reſpectum ſaltem aptitudinis ad res creatas, ſicut includit omnipotentia. Ita loquitur Vazquez circa articulum quartum quæſtionis octauæ primæ partis. 41.

Ego verò arbitror attributum immenſitatis eſſe perfectionem quandam intrinſecam à præſentia Dei diſtinctam, quam Theologi vocant virtualem extenſionem, ratione cuius habet ſubſtantia diuina neceſſitatem replendi omnia ſpatia: at vero præſentiam diuinam eſſe tantum intimam cum prædictis ſpatiis coniunctionem, & immediatam correſpondentiam ad illa, & ſic non eſſe quidpiam intrinſecum, ſed ſolum extrinſecam denominationem in Deo ab infinito ſpatio deſumptam. Prima pars ſuadetur quia ſicut in rebus corporeis ea diſpoſitio partium, quæ ex parte ipſarum eſt ratio occupandi certum ſpatium extenſum, diſtinguitur à præſentia, & dicitur formalis extenſio in ordine ad id ſpatiũ, ita in rebus ſpiritualibus illa perfectio, quæ tribuit illis vim, aut neceſſitatem occupandi ſpatium diuiſibile, & extenſum, diſtinguetur à præſentia illarum, & dicetur extenſio virtualis: ergo pariter in Deo perfectio illa intrinſeca, per quam habet ſubſtantia diuina neceſſitatem replendi omnia ſpatia, diſtinguetur 42.

Immenſitas eſt quid intrinſecũ Deo diſtinctum à præſẽtia eius, nempe virtualis extenſio infinita.

Præſentia Dei eſt denominatio extrinſeca deſumpta ab infinito ſpatio.

Digitized by Google

guetur à præſentia ipſius, & iure optimo vocabitur extenſio virtualis. Cum igitur attributum immenſitatis non poſſit non eſſe Deo intrinſecum, neceſſe eſt conſiſtat in prædicta perfectione. Secunda pars oſtenditur, quia in rebus creatis præſentia nihil eſt aliud formaliter, quam denominatio extrinſeca ſumpta à ſpatio, in quo ſunt, vt ex profeſſo oſtendam in tractatu de Angelis: ergo ſimiliter in Deo præſentia nihil aliud erit. Vnde conſequens fit, vt diſtingui debeat ab immenſitate, quæ quidpiam poſitiuum eſt, & intrinſecum in Deo, nec poteſt melius explicari, quam à nobis explicata eſt.

43.

Immenſitas virtute diſtinguitur ab eſſentia, & aliis attributis.

Addo attributum immenſitatis eſſe perfectionem virtute diſtinctam ab eſſentia, & aliis attributis. Ratio eſt, quia eſſentia diuina, vel quoduis aliud attributum, & virtualis extenſio, in qua conſiſtit immenſitas, videntur ſe habere in ordine ad diuerſa munera, vel effectus reales, vel in ordine ad terminandos plures conceptus noſtros, ac ſi actu in re ipſa differrent, quod ſufficit ad virtualem diſtinctionem: iuxta ea quæ diximus ſuperiori diſputatione cap. 1. & confirmari poteſt à ſimili, quia in Angelo extenſio virtualis, ratione cuius occupare poteſt totam ſuam ſphæram, virtute diſtinguitur ab eſſentia, & aliis perfectionibus eius, & in re corporea actualis extenſio in ordine ad locum modus ex natura rei diſtinctus ab illa, neceſſarius ſaltem, vt connaturalius ſit extenta, nempe cum impenetrabilitate partium inter ſe; poſito enim hoc modo actualis extenſionis in ordine ad locum nequeunt inuicem penetrari naturaliter partes rei corporeæ, etiam ſi careant quantitate.

44.

Immenſitas habet quaſi partes virtute diſtinctas.

Quæres, an extenſio iſta virtualis, in qua conſiſtit immenſitas, habeat quaſi partes inter ſe virtute diſtinctas in ordine ad diuerſas partes ſpatij. Reſpondeo admitti poſſe, & debere in ea extenſione virtuali eiuſmodi quaſi partes virtute diſtinctas, non enim videtur maior ratio, cur omnipotentia conſtet variis eminentiis virtute diſtinctis in ordine ad diuerſas creaturas, & ſcientia diuina variis repræſentationibus ſimiliter diſtinctis in ordine ad diuerſa obiecta; & non conſtet ſimilibus quaſi partibus prædicta extenſio virtualis in ordine ad diuerſas partes ſpatij. Certe extenſio virtualis angeli vendicat partes virtualiter diſtinctas in ordine ad partes ſpatij propriæ ſphæræ, vt dicam tractatu de Angelis diſputatione 7. cap. 2. & in Deo hæc virtualis multiplicatio quaſi partium non officit eius ſimplicitati, vt conſtat ex diſp. 2. & 3. huius Tractatus.

45.

Deus habet in qualibet parte ſpatij totam immenſitatem, non tamen totam præſentiam.

Ex dictis infero in primis contra Soarium Deum non habere in qualibet parte, & indiuiſibili ſpatij totam ſuam præſentiam, licet habeat in qualibet parte, & indiuiſibili, totam ſuam immenſitatem. Nam, cum præſentia ſit denominatio extrinſeca ſumpta à ſpatio, conſtat totidem partibus negatiuis, quibus conſtat ſpatium. Vnde ſicut ſpatium infinite diffuſum eſt ſecundum alias, & alias partes, ita præſentia Dei eſt infinite diffuſa ſecundum partes.

46.

Infero deinde contra Vaſquez non recte explicari immenſitatem Dei per aptitudinem exiſtendi vbique, hoc eſt in omnibus creaturis, ſed potius explicandam eſſe per virtualem extenſionem tribuentem Deo neceſſitatem actu exiſtendi in omnibus ſpatiis imaginariis, vt erit conſideranti perſpicuum. Nam ſi ſola aptitudo exiſtendi in omnibus rebus creatis eſſet de ratione immenſitatis, poſſet Deus non exiſtere in omnibus creaturis productis, ſed pro arbitratu in aliquibus, iis, vel illis. Sicut enim Angelus, qui habet aptitudinem ſolam exiſtendi in tota ſua ſphæra, poteſt eſſe in parte illius dumtaxat, nec cogitur extendi ad totam illam ex vi talis aptitudinis; ita, ſi immenſitas eſt ſolum aptitudo exiſtendi in omnibus creaturis productis, Deus, ex vi immenſitatis, non erit neceſſario, etiam ex ſuppoſitione, in omnibus illis, quod eſt abſurdum. Adde immenſitatem non habere neceſſariam connexionem cum creaturis præteritis, præſentibus, & futuris, nam quamuis nullæ creaturæ eſſent præteritæ, præſentes, vel futuræ, adhuc per locum intrinſecum non deſineret Deus eſſe æque immenſus, ac modo eſt: ergo immenſitas cum aliquo alio neceſſariam habet connexionem, nempe cum ſpatio imaginario infinito ſimpliciter, quod omnino increatum eſt, & independens à Deo: ergo per reſpectum ad hoc ſpatium explicandum eſt attributum immenſitatis, & non per reſpectum ad creaturas, præſertim cum Deus, ex vi immenſitatis non ſit per ſe in creaturis productis, ſed conſequenter, nimirum quia illæ ſunt in ſpatio, in quo Deus, ex vi immenſitatis, iam eſt ab æterno.

Immenſitas non recte explicatur per aptitudinem exiſtendi in omnibus creaturis.

Immenſitas non eſt neceſſario connexa cum creaturis, ſed cum ſpatio infinito.

47.

Soli Deo conuenit ab intrinſeco eſſe in omni ſpatio imaginario.

Circa ſecundum, dicendum eſt ſoli Deo conuenire immenſitatem prædicto modo explicatam, & ex ſe, & ab intrinſeco eſſe in omni ſpatio imaginario. Patet, quia id ſupponit perfectionem eſſentialiter infinitam, quæ nulli creaturæ conuenire poteſt. Dixi ex ſe, & ab intrinſeco, nam ab extrinſeco non video repugnantiam in eo, quod Angelus diuinitus conſtituatur per replicationem in omni ſpatio imaginario. Fortaſſe non eſt impoſſibilis Angelus, cuius connaturalis præſentia extendi poſſit ad totum hoc vniuerſum, cum enim ſpatium vniuerſi finitum ſit, non ſequitur infinitudo eſſentialis in angelo, ex eo, quod totum iſtud ſpatium poſſit occupare ſuapte natura. Si autem eiuſmodi Angelus de facto produceretur, poſſet aliquo pacto, ſuapte natura eſſe vbique, intelligendo per eſſe vbique eſſe in omni loco reali poſitiuo de facto producto. Non poſſet autem eſſe vbique ſimpliciter, etiam intelligendo per eſſe vbique eſſe in omni loco poſitiuo, nam ad hoc requiritur eſſe neceſſariò in omni loco reali poſitiuo, non ſolum de facto producto, ſed etiam in omni alio ſine termino, ex ſuppoſitione quod producatur, quod in ſolum Deum quadrat.

Creatura non repugnat ab extrinſeco.

Connaturalis præſentia in toto vniuerſo forte non repugnat alicui Angelo poſſibili.

48.

D. Thomas explicatus.

Quæres quid ſibi voluerit D. Thomas quæſt. 8. primæ partis art. 4. dicens Granum milij eſſet vbique, ſuppoſito quod nullum aliud corpus eſſet. Reſpondeo S. Doctorem ſolum velle, ex ſuppoſitione quod nihil aliud eſſet productum, fore vt Granum milij præſens eſſet omni ſpatio reali poſitiuo, atque adeo aliquo pacto eſſet vbique, nam per vbique non intelligit locum proprie ſumptum,

Digitized by Google

ſed ſpatium reale poſitiuum. Fateor tamen hunc modum loquendi videri mihi valde improprium, & difficilem, primo quia nulla res, proprie loquendo, eſt in ſe ipſa, tanquam in ſpatio reali poſitiuo, nam Deus ſolum dicitur eſſe in ſe ipſo ratione ſui eſſe independentis ab alio, ratione ſuæ operationis ad ſe ipſum ordinatæ, & ratione ſuæ ſubſtantiæ ſimpliciter inamiſſibilis, ac tandem ratione ſuæ virtutis infinitæ nullius ope indigentis, non vero, quod ſit in ſe ipſo, tanquam in ſpatio reali poſitiuo. Quare eo ipſo, quod nihil aliud eſſet productum præter granum milij, potius dicẽdum eſſet granum milij nulli ſpatio reali poſitiuo eſſe præſens. Secundo ſi alterum corpus, præter granum milij, eſſet productum, iam granum milij non poſſet dici præſens omni ſpatio reali poſitiuo, quia illud corpus conſtitueret aliud reale ſpatium poſitiuum, in quo granum milij non eſſet: ergo cum Deus ſit ens à ſe immenſum, & in immenſum diffuſum, ac per conſequens conſtituat ſpatium reale poſitiuum infinitum, non creatum, & corporale, ſed increatum, & ſpirituale, non poſſet granum milij eſſe præſens omni ſpatio reali poſitiuo, etiamſi nullum aliud corpus eſſet productum, quia non occuparet, nec occupare poſſet totum illud ſpatium infinitum. Niſi fortè quis dicat ens ſpirituale non poſſe conſtituere ſpatium reale poſitiuum, ſed id ſolum conuenire enti corporeo habenti partes actu extenſas, quod mihi inconceptibile eſt, & aduerſariis incumbit reddere rationem, cur id conueniat ſoli enti corporeo actu extenſo, non vero enti ſpirituali, & inextenſo.

Nulla res proprie eſt in ſe ipſa vt in ſpatio reali.

49.

DISPVTATIO V.

De Immutabilitate Dei.

CAPVT. I.

Aſſeritur Dei immutabilitas, & negatur creaturæ.

1. DEVS eſt omnino immutabilis. Concluſio eſt fide certa, vt conſtat ex Iacobi primo capite: *Apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio*, & ex Pſal. 101. *Sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur: tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient.* Quibus verbis plane ſignificatur Deũ expertem eſſe omnis mutationis, & viciſſitudinis, ac ita eſſe eundem quoad omnia, quæ in ipſo ſunt, vt nihil ei accedere, nihil deperire poſſit. Deinde ſuadetur ratione, primo in vniuerſum, quia Deus eſt ens à ſe, & actus purus ſine vlla potentialitate, habetque omnem plenitudinem perfectionis cum omnimoda neceſſitate: ergo eſt prorſus immutabilis. Conſequentia probatur, quia ens à ſe, nullam habens cauſam, nec potuit incipere, nec poteſt deſinere eſſe, nam nihil reale poſitiuum incipit ſine influxu alicuius cauſæ, neque deſinit ſine ceſſatione influxus: & actus purus nullo modo eſt in potentia, quod ad mutationem requiritur. Tandem ens habens omnem plenitudinem perfectionis cum omnimoda neceſſitate, nihil adquirere, vel amittere poteſt.

Deus eſt omnino immutabilis.

Ens à ſe nec incipere, nec deſinere poteſt.

Secundò probatur in particulari diſcurrendo per ſingulas mutationes. Nam in primis mutatio ſubſtantialis in Deum cadere non poteſt, propter independentiam, & neceſſitatem eſſendi; neque accidentalis, propter ſimplicitatem, & propter carentiam accidentium. Deinde ex accidentalibus mutationibus localis ſpecialiter repugnat Deo, ratione immenſitatis; mutatio vero actuum liberorum voluntaris diuinæ, & ſcientiæ viſionis repugnat ratione immutabilitatis phyſicæ, quam Deus vendicat; poſita enim tali mutatione, ſequeretur aperta contradictio ex intrinſeca natura actus diuini liberi, vt explicabimus in Tractatu de Voluntate Dei. 2.

Omnis mutatio intrinſeca repugnat Deo.

Quæres, an ſoli Deo conueniat omnimoda immutabilitas. Reſpondeo ſoli Deo conuenire. Tum quia nulla eſt creatura, quæ non inceperit, & quæ Deo volente non poſſit deſinere ſpectata natura rei, quod ſatis eſt ad mutabilitatem, de qua hic eſt ſermo. Tum etiam, quia omnis ſubſtantia creata ex ſe capax eſt alicuius accidentalis mutationis, imo & omne accidens, ſaltem mutationis localis, niſi forte quis excipiat ipſam mutationem localem, quæ non videtur eſſe ſubjectum capax alterius ſimilis mutationis. 3.

Immutabilitas omnimoda ſoli Deo conuenit.

Quæres iterum, an de potentia abſoluta poſſit eſſe aliqua creatura ſuapte natura immutabilis. Reſpondeo non poſſe, quia quidquid ſimpliciter non eſt à ſe, ſed ab alio, non poteſt eſſe actus purus: ergo neceſſe eſt, vt admixtam habeat potentialitatem, ac per conſequens, vt ſit obnoxium mutationi. 4.

Creatura nõ poteſt eſſe immutabilis natura ſua.

Quæres tertiò, An creatura ſuapte natura mutabilis poſſit fieri immutabilis per gratiam. Reſpondeo non poſſe, licet poſſint impediri plures affectus mutabilitatis. Prima pars patet, quia radix mutabilitatis naturæ eſt finitudo, potentialitas, & contingentia ipſius; ſed iis conditionibus nequit natura nudari, quocunque dono gratiæ afficiatur: ergo non poterit reddi immutabilis per gratiam. Confirmatur, quia corpora beatorum non deſinunt eſſe corruptibilia ſuapte natura, quamuis dote impaſſibilitatis impediatur perpetuo eorum corruptio. Secunda pars ſuadetur facile, quia actualis mutatio non eſt ſemper neceſſario coniuncta cum mutabilitate, & ideo ſeparari poteſt ab ea, & impediri cauſa ſecunda, ne inducat alterationem in corpus ex ſe alterabile, vel corruptionem in corpus ex ſe corruptibile. 5.

Creatura nõ poteſt reddi immutabilis, licet poſſit impediri actualis mutatio eius.

Quæres tandem, an impediri poſſit actualis mutatio in aliqua creatura, ita, vt neque ab ipſo Deo induci poſſit. Reſpondeo id impoſſibile eſſe ſimpliciter, non tamen facta aliqua ſuppoſitione, nempe poſita promiſſione, vel pacto diuino, vt videre eſt in gloria beatorum, quæ ſimpliciter deſtrui poteſt; at ex vi promiſſionis diuinæ de illius conſeruatione, repugnat deſitio illius, & ideo inamiſſibilis eſt, quia implicat Deum non ſtare promiſſis. 6.

Ex ſuppoſitione aliqua poteſt creatura eſſe immutabilis à Deo.

CAPVT

Digitized by Google

Capvt II.

Expediuntur aliquot dubia circa Dei immutabilitatem.

7. *Vnio hypoſtatica non efficis diuinæ immutabilitati.* *Terminus, vt terminus non mutatur proprie terminando etiam in creatis.*

PRimum dubium eſt, an officiat Dei immutabilitati vnio Hypoſtatica? dicendũ eſt non officere, quia vnio Hypoſtatica in ſola humanitate recipitur, & quamuis intrinſece attingat Verbum, attingit illud, vt terminum, ſicut etiam humanitas illi vnitur, vt termino, quod ſine vlla intrinſeca Verbi mutatione fieri poteſt. Nam terminus, vt terminus, non mutatur terminando proprie loquendo, quod non ſolum verum eſt in termino extrinſeco; quale eſt obiectum reſpectu actus, & terminus reſpectu relationis; ſed etiam in termino intrinſeco, qui ſemper retinet eandem rationem, & in ratione termini nullam exercet cauſalitatem, ſed ſolum addit ſupra terminum extrinſecum indiuiſionem à re, quam terminat. Quo pacto ſe habet extremum mere, & pure terminans realem vnionem. Quare non mutari extrinſecè terminando vnionem non eſt ſolius Verbi diuini proprium, ſed exiſtimo commune eſſe omnibus extremis creatis pure terminantibus vnionem. Hæc plenius in materia de Incarnatione tractanda ſunt, ſufficiat hic rem indicaſſe.

8. *Immutabilitati Dei non obeſt productio creaturarum, nec decretum illas producendi.*

Secundum dubium eſt, an opponatur immutabilitati Dei productio craturarum in tempore, aut ſaltem decretum illas producendi. Reſpondeo nullo modo opponi, quia in primis actio tranſiens, qualis eſt productio creaturarum, non immutat intrinſece cauſam producentem, cum in ea non maneat, vt videre eſt etiam in agentibus creatis. Idem dicendum arbitror de decreto diuino producendi creaturas: nam Deus ab æterno ſtatuit tali, vel tali tempore producere creaturas, & ex vi illius æternæ voluntatis ſuo tempore productæ ſunt, producuntur, & producentur ſine vlla Dei mutatione.

9. Dices, cum decretum condendi creaturas ſit liberum, neceſſe eſt ſupponat diuinam naturam indifferentem ad volendam, & nolendam productionem: ergo eo ipſo, quod ſe determinauit per decretum ad volendam productionem creaturarum, ſubiit mutationem. *Deus ab æterno determinatus eſt ad volendum vel nolendum.* Contra, quia decretum liberum Dei non ſupponit prioritate aliqua exiſtentiæ diuinam naturam indifferentem ad volendum, & nolendum, cum ab æterno fuerit determinata ad omnia decreta libera, nec poſſit aſſignari inſtans, in quo determinata non fuerit; ſed ſolum ſupponit illam indifferentem prioritate quaſi dependentiæ: non enim hic aſſignari poteſt prius in quo, ſed tantum prius à quo, quod non ſufficit ad mutationem, ſiue propriam, ſiue impropriam in præſenti materia; *Nec fuit Deus aliquando indifferens prioritate aliqua exiſtentiæ.* non ad propriam, quia ad hanc oporteret, vt natura diuina in aliquo priori inſtanti reali verè fuiſſet indifferens ad volendum, & nolendum, & in alio poſteriori inſtanti fuiſſet determinata; neque ad impropriam, cum decretum diuinum non producatur realiter à natura diuina, ſed potius ſit quid improductum, & identificatum cum ea. Itaque, cum diuina determinatio non ſucceſſerit indifferentiæ, ſeu indeterminationi, conſequens eſt, vt nullam inducere potuerit mutationem in Deo.

Tertium dubium, An lædatur immutabilitas Dei acceſſu, vel receſſu temporario realium relationum ad creaturas. 10. Supponit dubium aduenire Deo in tempore nouas relationes reales creatoris, & domini, quibus reſpicit creaturas; iſtæ enim relationes videntur vere, & realiter Deum denominare independenter ab intellectu. Quæ ſententia grauium Doctorum eſt, eam tamen nonnulli ſic auerſantur, & horrent, vt non dubitent falſam, periculoſam & temerariam appellare. Cæterum hæ cenſuræ deſpiciendæ ſunt, vt vana terriculamenta ab iis, qui docent relationem realem vel eſſe ipſum fundamentum cum ſola connotatione extrinſeca exiſtentiæ alterius extremi, vel eſſe ſolam denominationem extrinſecam à termino deſumptam. *Sententia admittens in Deo reales relationes ad creaturas non eſt nota digna, ſi rectè deſendatur.* Hi enim poſſunt iure optimo admittere in Deo relationes reales ad creaturas ſine læſione vlla diuinæ immutabilitatis. Ab iis autem, qui exiſtimant reales relationes eſſe modos intrinſecos ex natura rei diſtinctos à fundamento, merito timeri debent prædictæ cenſuræ, ſi in Deo tales relationes temporarias admittant.

Ego, vt verum fatear, non probo ſententiam aſſerentem relationem realem, vel eſſe fundamentum ipſum cum connotatione extrinſeca exiſtentiæ termini, vel eſſe ſolam extrinſecam denominationem à termino deſumptam, licet arrideat non paucis recentioribus. 11. *Relatio realis non eſt denominatio extrinſeca, nec fundamentum connotans terminum.*

Nam mihi, vt alia nunc omittam, eo potiſſimum nomine diſplicet, quia eiuſmodi connotationes, & denominationes extrinſecæ nequeunt eſſe formaliter relatiuæ, cum ſumantur à formis omnino abſolutis, & formæ abſolutæ non poſſint relatiue denominare formaliter, vt per ſe patet, quia denominatio non differt à forma denominante. Vnde recentiores, cum maxime videri volunt propugnatores realium relationum, eas è medio tollunt. Quare arbitror vel penitus è medio tollendam eſſe categoriam relationum realium, vel aſſerendum relationes reales categoricas eſſe modos ex natura rei diſtinctos à fundamentis, deuorando difficultatem horum modorum, *Relatio realis vel eſt modus à fundamento diſtinctus in re, vel non datur categoria relationum.* & quauis parte huius diſiunctionis admiſſa, negandas eſſe in Deo relationes reales temporarias ad creaturas. Quia relationes rationis ſufficiunt, vt Deus relatiue denominetur creator, & dominus, ſicut ſufficerent etiam, vt res creatæ denominarentur relatiue, ſublata è medio categoria realium relationum. *In Deo non ſunt relationes reales ad creaturas.*

Nec refert, quod Deus independenter ab intellectu ſit realiter creator, & dominus, 12. nam iſtæ dominationes reales non ſunt formaliter relatiuæ, ſed abſolutæ ſumptæ à fundamento, & ratione fundandi, nempe à potentia, & actione creatiua, vt rectè Molina 1. part. quæſt. 13. art. 7. ad eum modum, quo homo, qui genuit filium, etiam ſi careat relatione reali, fundamentaliter denominaretur Pater, quia ea denominatio realis non eſſet formaliter relatiua, ſed ſumeretur à fundamento, & ratione fundandi. *Denominatio realis creatoris, & domini in Deo, non eſt relatiua.*

Digitized by Google

DISPVTATIO VI.

De Æternitate Dei.

CAPVT I.

Expenduntur variæ ſententiæ de ratione formali Æternitatis.

1. FERARIENSIS 1. contra gentes cap. 15. & alij Thomiſtæ contendunt in æternitate includi eſſentialiter rationem menſuræ. Sed merito reiiciuntur à Molina 1. part. quæſt. 10. art. 1. diſp. 1. Soario diſp. 50. Met. ſect. 4. Gillio lib. 2. Tract. 10. cap. 9. & Vazquez 1. part. diſp. 31. cap. 6. Quare exiſtimo cum iis doctoribus rationem menſuræ actiuæ, vel paſſiuę, nullo modo ſpectare ad conceptum eſſentialem æternitatis. Probatur primo, quia de eſſentia durationis, vt ſic, non eſt ratio menſuræ: ergo neque de eſſentia æternitatis. Conſequentia nota eſt, quia æternitas non poteſt vendicare rationem menſuræ ex alio capite, quam ex ratione durationis, quam includit. Antecedens patet, quia ratio menſuræ eſt denominatio quædam extrinſeca, tam in re, quæ aſſumitur ad menſurandum, quam in re menſurata, vel menſurabili, petita ex cognitione perſonæ vtentis tali re ad menſurandum: ergo cum vna duratio aſſumitur ad menſurandam aliam durationem, vel ad aliquid aliud menſurandum, ratio menſuræ ſupponit vtramque durationem in conceptu formali durationis complete conſtitutam, illique accidit, atque adeo non eſt de eſſentia durationis, vt ſic. Confirmatur, quia durationem eſſe menſuram actiuam eſt vſurpari media cognitione ad cognoſcendam extenſionem alterius durationis, & durationem eſſe menſuram paſſiuam eſt cognoſci, vel cognoſcibilem eſſe quoad extenſionem ſuam per aliam durationem, quod in durationibus extrinſecum quid eſt ſupponens integram rationem formalem earum.

Menſura actiua, vel paſſiua non eſt de ratione æternitatis.

2. Secundò, Propria ratio menſuræ repugnat æternitati: ergo hæc per illam non poteſt eſſentialiter compleri. Antecedens ſuadetur, quia inprimis æternitas non poteſt eſſe menſura actiua ipſius Dei, nam in Deo nihil menſurare poteſt niſi durationem, cum autem æternitas ſit duratio Dei, eſſet ſui ipſius menſura, quod eſt impoſſibile, quia menſura, & menſuratum proprie ſumpta debent eſſe in re diſtincta, & quamuis inter menſuram, & menſuratum improprie ſumpta ſufficiat diſtinctio rationis, adhuc hæc non reperitur inter æternitatem, & durationem Dei. Nec ſatisfacies ſi dicas diuinum eſſe menſurari æternitate, quia cognita æternitate, cognoſcitur quantum ſit diuinum eſſe. Nam cognoſci quantum ſit diuinum eſſe nihil eſt aliud, quam cognoſci durationem eius, quæ nec ratione diſtinguitur ab æternitate. Vnde conſequens fit æternitatem nec proprie, nec improprie poſſe eſſe menſuram actiuam reſpectu diuini eſſe.

Propria ratio menſuræ repugnat æternitati.

Æternitas non poteſt eſſe menſura actiua ipſius Dei.

3. Deinde non poteſt æternitas eſſe proprie menſura actiua aliarum durationum, tum quia eſt infinita, & ſicut infinitum, vt ſic, & prorſus immenſurabile, ita non poteſt eſſe menſura alterius rei; tum etiam, quia nullus intellectus poteſt vti æternitate, tanquam menſura, non intellectus increatus, huic enim omnia ſunt æqualiter per ſe nota: non creatus, etiam angelicus, quia neque hic poteſt ex æternitate cognoſcere quantitatem durationis creatæ. Nam ſiue duratio creata ſit finita ex vna parte, ſiue ex vtraque, eſt omnino improportionata æternitati ſimpliciter, & ex omni parte infinitæ, atque adeo immenſurabilis per eam: ſi vero talis duratio creata ſit infinita vtrinque, ſicut æternitas, adhuc non poſſemus illam cognoſcere, vel metiri per æternitatem, quia vtraque ex æquo nobis ignota, ac indefinita eſſet, licet in confuſo ſciremus vtramque infinitam eſſe.

Neque menſura actiua aliarum durationum.

Nec obſtat quod primum in vnoquoque genere dicatur menſura cæterorum, iuxta commune proloquium ſumptum ex Ariſtotele 10. Met. cap. 2. Nam hoc non intelligitur de menſura quaſi quantitatiua durationis, ſed de menſura perfectionis vnius cuiuſque rei, de qua non negamus etiam æternitatem eſſe menſuram perfectionis reliquarum durationum. Neque intelligitur de propria menſura, ſed de ea, quæ ſe habet inſtar cauſæ exemplaris, quæ non debet adæquari rei menſurandæ, & ideo poteſt eſſe infinita, etiam reſpectu rei finitæ, & ex eo ſolum dicitur menſura cæterorum, quia, quo aliquid magis accedit ad illius perfectionem, vel magis illam imitatur, eo perfectius eſt. Denique æternitas nequit eſſe menſura paſſiue, quia omnino eſt immenſurabilis ob infinitatem ſuam, infinitati enim repugnat propria menſurabilitas. 4.

Primum in vnoquoque genere quo pacto dicatur menſura cæterorum.

Æternitas nequit eſſe menſura paſſiua.

Vazquez 1 part. diſp. 31. cap. 5. & 6. arbitratur Æternitatem eſſentialiter compleri per negationem menſuræ, ſic enim definit æternitatem: æternitas eſt duratio permanens, vniformis, ſine principio, & fine menſura carens. Cæterum doctrina iſta non probatur Soario diſp. 50. Met. ſect. 4. n. 9. nec Gillio lib. 2. Tract. 10. cap. 10. Nec mihi. Quia æternitas complete concipi poteſt, quin concipiatur negatio menſuræ actiuæ, vel paſſiuæ: ergo ſignum eſt hanc negationem non pertinere ad conſtitutionem eſſentialem æternitatis, ſed potius ſe habere vt proprietatem illius. Antecedens patebit infra: interim ſuadetur inprimis, quia duratio creata, quæ opponitur æternitati, non conſtituitur ratione menſuræ: ergo neque æternitas conſtituetur negatione eius. Quando enim duo ſub ratione aliqua communi ita opponuntur, vt vnum diſcriminetur ab altero per negationem, alterum differt, & conſtituitur formaliter per formam poſitiuam immediate oppoſitam eidem negationi. Deinde quamuis daremus æternitatem compleri eſſentialiter per negationem aliquam, adhuc aſſerendum eſſet non compleri per negationem menſuræ, ſed per negationem termini, quia hæc negatio prior eſt, & immediatius conuenit æternitati. Nam roganti cur æternitas non poſſit eſſe menſura actiua, vel paſſiua, apte reſpondebitur à priori, quia æternitas eſt infinita, ſeu carens termino; ſicut enim ratio termini prior eſt ratione menſuræ, quam fundat, ita negatio 5.

Æternitas non completur per negationem menſuræ.

Digitized by Google

negatio termini prior erit negatione menſuræ. Nam quemadmodum fundamentum præcedit relationem, ita negatio fundamenti debet præcedere negationem relationis. Conſequens igitur eſt ſine neceſſitate additam fuiſſe à Vazquez definitioni æternitatis particulam illam, menſura carens.

6. Gillius denique ſuprà citatus, à quo non videtur multum differre Soarius ſect. relata ex Metaphyſica, docet æternitatem compleri eſſentialiter per negationem principij, & finis, ſeu termini, non actualis, ſed potentialis. Nam negatio principij, & termini potentialis ſoli conuenit durationi increatæ, eamque à creata diſcriminat: at vero negatio principij, & termini actualis non repugnat durationi creatæ, cum poſſit eſſe, omni ex parte, infinita, de potentia abſoluta.

7. *Æternitas non completur per negationem principij, & finit.*

Sed non placet hæc Gillij ſententia, quia non concepta prædicta negatione principij, & finis, intelligitur ſufficienter integra ratio eſſentialis æternitatis, ſi concipiatur compleri per neceſſitatem correſpondendi omni durationi imaginariæ: ergo ſignum eſt æternitatem non compleri eſſentialiter per prædictam negationem. Confirmatur, quia neceſſaria correſpondentia ad omnem durationem imaginariam eſt prior negatione principij, & finis, eamque fundat: ergo correſpondentia illa pertinet aliquo pacto ad complementum eſſentiale æternitatis, negatio vero iſta eſt dumtaxat veluti proprietas conſequens. Nec obſtat, quod illa negatio principij, & termini potentialis diſcriminet æternitatem ab omnibus aliis durationibus. Ad hoc enim non oportet, vt pertineat ad rationem eſſentialem æternitatis, ſed ſufficit, vt ſit veluti proprietas eius.

CAPVT II.

Quid ſit Æternitas, & quomodo differat ab aliis durationibus.

8. *Æternitas eſt exiſtentia Dei vt habēs neceſſitatem coexiſtendi omni durationi imaginaria.*

Dicendum arbitror *primò*, Æternitatem nihil eſſe aliud, quam exiſtentiam, ſeu entitatem actualem diuinam, quatenus ex ſe habet vim, & neceſſitatem abſolutam coexiſtendi omni durationi imaginariæ. Probatur quia duratio in communi eſt exiſtentia rei connotans durationem extrinſecam ſucceſſiuam imaginariam, & duratio rei creatæ eſt exiſtentia ipſius connotans etiam durationem extrinſecam ſine neceſſitate abſoluta coexiſtendi illi: ergo duratio diuina, ſeu æternitas erit exiſtentia Dei connotans omnem durationem imaginariam, cum abſoluta, & omnimoda neceſſitate coexiſtendi illi. Antecedens ſuadetur, quia duratio eſt permanentia in exiſtendo, ſeu exiſtentia perſeuerans; quæ permanentia, ſeu perſeuerantia, cum ſupponat exiſtentiam, non poteſt intelligi ſine connotatione durationis ſucceſſiuæ imaginariæ.

9. *Duratio propria non eſt forma prædicamēti quando.*

Hinc fit durationem propriè dictam non eſſe formam prædicamenti Quando, Tum quia forma eius prædicamenti, ſicut cuiuſlibet alterius prædicamenti accidentis, debet diſtingui à ſubiecto ex natura rei, alioqui accidens reale non eſſet; permanentia autem in exiſtendo non differt ex natura rei ab exiſtentia, neq; hæc à re, cuius eſt exiſtentia. Tum etiam, quia ſicut exiſtentia pertinet ad prædicamētum rei, cuius eſt exiſtētia, ita exiſtentia perſeuerans, quę eſt duratio, ſpectabit ad prædicamentum rei, cuius eſt exiſtentia, atque adeo non conſtituet vnum aliquod prædicamentum, ſed per omnia vagabitur. Tum præterea, quia forma prædicamenti, Quando, eſt mera denominatio extrinſeca ſumpta, non ſolum à tempore reali, quod duratio motus eſt, & non rei, quam denominat extrinſece temporariam, vel eſſe in tempore, ſed etiam ab inſtanti reali initatiuo temporis, quod nullo modo participat rationem propriæ durationis.

Forma prædicamenti quādo eſt denominatio extrinſeca non ſolum à tempore, ſed etiā ab inſtanti.

10. *Æternitas caret internis partibus, & interna ſucceſſione.*

Dicendum ſecundò, Æternitatem eſſe formaliter durationem carentem internis partibus, & interna ſucceſſione. Prima pars eſt contra Aureolum in 1. diſt. 9. quæſt. 2. art. 2. Probatur tamen, quia æternitas eſt permanentia exiſtentiæ diuinæ, vt communiter ſentiunt Theologi, & ſuadet ratio, quoniam, præciſa per intellectum permanentia exiſtentię diuinæ, non poteſt conſiſtere ratio æternitatis, ſicut neque interminabilis vitæ tota ſimul, & perfecta poſſeſſio; ſed in creaturis permanentia exiſtentiæ habet rationem durationis: ergo & in Deo æternitas. Confirmatur quia id, quo Deus, noſtro modo intelligendi, reſpondet extrinſecis durationibus, eſt vere, & proprie duratio: ergo cum Deus ſola æternitate reſpondeat omni tempori, & durationi imaginariæ, æternitas erit vere, & proprie duratio.

Secunda pars, ſcilicet quod æternitas careat internis partibus, & interna ſucceſſione, patet, quia cum æternitas ſit ipſa exiſtentia Dei, ſicut hæc eſt intrinſece omnino indiuiſibilis, & tota ſimul, ita & illa; alioqui enim Deus nec ſimplex eſſet, nec immutabilis, quod eſt abſurdum. 11.

Quo modo ſolum cōueniat æternitati ſum, vel eſt, ex ſententiā Patrum.

Hoc ipſum confirmant ſancti Patres, cum aiunt æterninati ſolum conuenire ſum, vel eſt, non autem erat, vel erit. Intelligendi enim ſunt quoad rationem intrinſecam æternitatis, ſeu quoad id, quod æternitas in recto dicit. Nam ſi ſermo ſit de coexiſtentia ad extrinſecam durationem, omnes differentias temporis poſſumus ſine incommodo Deo, & æternitati tribuere. Quod diſertis verbis tradidit Auguſtinus Tract. 99. in Ioannem ſic inquiens: *In eo, quod ſempiternum eſt ſine initio, & fine, cuiuslibet temporis verbum ponitur. Quamuis enim natura incommutabilis non accipiat fuit, & erit, ſed tantum eſt: ipſa enim veraciter eſt, quia aliter, quam eſt, eſſe non poteſt; tamen propter mutabilitatem temporum, in quibus verſatur noſtra mortalitas, & noſtra mutabilitas, non mendaciter dicimus & fuit, & eſt, & erit in futuris. Fuit quippe, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit; eſt, quia ſemper eſt.*

12. *Æternitas ſucceſſiue coexiſtit omnibus temporibus ſine ſucceſſione intrinſeca.*

Dicendum tertiò, æternitatem indiuiſibiliter coexiſtere omnibus temporibus, non ſimul, ſed ſucceſsiue, non ſucceſſione exiſtente intrinſece in ipſa æternitate, ſed in denominatione extrinſeca, quam ſucceſſiue vendicat ex partibus temporis, quæ ſucceſſiue fluunt. Probatur quia inconceptibile eſt, vt æternitas ſimul coexiſtat omnibus temporibus, & denominetur extrinſece ab illis. Nam licet ex parte æternitatis

Digitized by Google

æternitatis concurrant omnia neceſſaria ad coexiſtendum, non tamen ex parte temporum, cum non ſimul exiſtant omnia tempora, & requiratur eorum omnium ſimultanea exiſtentia, vt illis omnibus poſſit æternitas ſimul coexiſtere: non enim poteſt intelligi coexiſtentia ſine ſimultanea plurium exiſtentia: ergo neceſſe eſt, vt æternitas omnibus temporibus coexiſtat ſucceſſiue, non propter ſucceſſionem æternitati intrinſecam, conſtat enim ex ſuperiori concluſione æternitatem eſſe ſecundum ſe indiuiſibilem, & totam ſimul, ſed propter ſucceſſionem temporum, à quibus ſucceſſiue denominatur. Vnde ratione extrinſecæ denominationis recte dicemus, æternitas fuit heri, & eſt hodie, & erit cras, quia tota æternitas indiuiſibiliter coextitit diei heſterno, & hodie iam non coexiſtit illi, quia heſternus dies prætetiit, & cras coexiſtet diei craſtino, cui hodie adhuc non coexiſtit, quia adhuc non eſt, ſed ſolum coexiſtit hodierno, qui præſens eſt.

13. Oppones contra duas poſteriores concluſiones: duæ durationes inter ſe collatæ neceſſe eſt ſint æquales, vel inæquales, ita vt vna ſit maior, vel minor altera: ergo cum æternitas, & tempus reale poſitiuum non habeant æqualitatem, nec æternitas ſit minor tempore, debet neceſſario eſſe maior, ſed nequit eſſe maior ſine partibus, & ſucceſſione: ergo tribuendæ ſunt æternitati partes, & ſucceſſio.

14.
Æternitas non eſt æqualis tempori, nec maior, aut minor illo.

Reſpondeo cum Molina 1. part. quæſt. 10. art. 1. diſp. 2. ad 3. & Soario diſp. 50. Met. ſect. 5. num. 29. antecedens proprie loquendo ſolum eſſe verum, quando comparantur inter ſe durationes extenſæ, & diuiſibiles, ſecus vero, quando vna duratio eſt indiuiſibilis, & altera diuiſibilis. Vnde cum æternitas ſit ſecundum ſe indiuiſibilis, nequit eſſe æqualis tempori, quod eſt diuiſibile, nec minor, aut maior illo proprie loquendo: ſicut ob ſimilem rationem anima rationalis non eſt æqualis, nec minor, aut maior corpore, quod animat. Improprie tamen dici poteſt æternitas maior tempore poſitiuo, quia eminenter continet quodammodo temporis extenſionem, & ita illi coexiſtit, vt maiori, & maiori ſine termino coexiſtere valeat: ad hoc autem nulla requiritur in æternitate ſecundum ſe extenſio, & ſucceſſio partium.

15.
Æternitas nequit dici maior hoc anno quam ſuperiori.

Nec Deus dici poteſt plus duraſſe hoc anno, quam ſuperiori.

Addo æternitatem non poſſe dici maiorem hoc anno, quam ſuperiori, licet maiori tempori coextiterit, nam æternitati ſecundum ſe nulla facta eſt additio, ſed ſoli tempori, quod ei coexiſtit. Addo ſimiliter non poſſe dici Deum plus durare hoc anno, quam ſuperiori, quia hic modus loquendi ſolum quadrat in creaturas, quæ habent durationem dependentem à Deo, & non ſimpliciter neceſſariam; ſed potius dicendum eſſe, vt recte obſeruauit Soarius ſectione citata num. 30. hoc anno plus temporis duraſſe cum Deo, ſeu coextitiſſe Deo, quam anno ſuperiori. Fateor quæſtionem hanc eſſe de nomine, ſed non contemnendam in rebus diuinis, vt Deo digna digne loquamur.

16.
Explicatur definitio æternitatis.

Ex dictis infero primo recte definitam fuiſſe æternitatem à Boetio 5. de conſolatione proſa vltima, hoc pacto: Eſt interminabilis vitæ tota ſimul, & perfecta poſſeſſio. Quamuis hæc mihi non tam definitio, quam deſcriptio videatur, quia traditur per negationem termini, quæ eſt veluti proprietas conſequens æternitatem, vt notaui circa opinionem Gillij. Quatuor expendo in hac definitione. Primò æternitas dicitur poſſeſſio vitæ, poſſeſſio quidem, vt ſignificetur perfectus modus habendi exiſtentiam; vitæ vero, quia vita eſt perfectiſſimum eſſe, in cuius poſſeſſione, iure optimo, conſtituitur perfectiſſima duratio, quæ eſt æternitas. Secundò dicitur, vitæ interminabilis, ita vt non ſolum ex parte finis, ſed etiam ex parte principij careat termino. Tertiò dicitur, perfecta poſſeſſio, quia eſt ab intrinſeco inamiſſibilis; quod enim amiſſibile eſt, non videtur perfecte poſſideri. Quartò dicitur, poſſeſſio tota ſimul, ad excludendam omnem ſucceſſionem, & diuiſibilitatem. Breuius tradi poteſt hæc definitio ſic: Æternitas eſt duratio tota ſimul, & omnino interminabilis ab intrinſeco.

17.
Æternitas ſola non eſt permanens inter durationes.

Infero ſecundò, Æternitatem non diſtingui eſſentialiter ab omni duratione creata in eo, quod æternitas ſola permanens ſit, vt aliqui exiſtimarunt, id enim eſt plane falſum, nam multæ durationes creatæ ſunt permanentes. In primis, Æuum, quo durant res ſuapte natura incorruptibiles, permanens eſt ſine vlla interna ſucceſſione, ſicut exiſtentia talium rerum, & ideo definiri ſolet, duratio creata permanens ſuapte natura immutabilis, ſeu neceſſaria. Similiter duratio viſionis beatificæ, quæ participat rationem æui, & ob ſupernaturalitatem ſuam dicitur æternitas participata, vere permanens eſt. Præterea duratio, qua durant res corruptibiles permanentes, & inſtans angelicum, quo durant cogitationes, & volitiones angelicæ indiuiſibiles, nihil ſucceſſionis habent. Igitur ſolum tempus continuum, quo durant res continuæ ſucceſſiuæ, & tempus diſcretum, quod coaleſcit ex inſtantibus angelicis ſibi ſuccedentibus, cum angelus ab vno actu indiuiſibili tranſit ad alterum, ſucceſſionem habent, tempus continuum continuam; tempus diſcretum diſcretam. Quare æternitas eſſentialiter differt ab omni duratione creata, quia eſt duratio per ſe, & ab intrinſeco neceſſaria, & ſimpliciter independens, & conſequenter omnino immutabilis.

Æternitas differt ab omni duratione creata in independentia, & neceſſitate intrinſeca.

18.
Durationes relatiuæ diuinarum perſonarum ſunt quaſi mod. æternitatis.

Quæres quo pacto differat æternitas à tribus durationibus relatiuis diuinarum perſonalitatum, quas admittendas eſſe conſtabit ex Tractatu de Trinitate diſp. 9. cap. 7. ad finem. Reſpondeo æternitatem comparari ad prædictas durationes, tanquam ad modos æternitatis, vt planius explicabo loco citato, non enim ſunt admittendæ in Deo tres æternitates relatiuæ.

Capvt III.

An Æternitas ſoli Deo conueniat.

19.
Deum eſſe æternum fide certum eſt.

Sit *prima concluſio*: Fide certum eſt Deum æternum eſſe. Conſtat ex concilio Lateranenſi cap. Firmiter de ſumma Trinitate, vbi cuius hæc ſunt verba: *Vnus ſolus eſt verus Deus æternus*

Digitized by Google

æternus. Et ex Symbolo Athanaſij, *Æternus Pater, æternus Filius, æternus ſpiritus Sanctus, & tamen non tres æterni, ſed vnus æternus.*

20. *Secunda concluſio:* Æternitas propriè dicta ſoli Deo conuenit. Probatur, quia perſeuerantia in eſſe per ſe, & ab intrinſeco neceſſaria, ac ſimpliciter independens, in qua conſiſtit æternitas proprie dicta, nulli creaturæ communicari poteſt, etiam diuinitus: ergo æternitas proprie dicta ſoli Deo conuenit. Antecedens declaratur quia nulla eſt poſſibilis creaturæ independens à Deo, & qua non poſſit ex non eſſe tranſire ad eſſe, & poſtquam eſt, ex eſſe ad non eſſe abſolute loquendo, ac denique quæ non poſsit ſubire mutationem aliquam accidentalem. Quæ omnia ſunt contra rationem æternitatis proprie dictæ.

Soli Deo conuenit æternitas propriè dicta.

21. *Tertia concluſio:* Nulla creatura de facto ab æterno producta eſt, licet potuerit diuinitus produci, plures tamen in æternum durabunt. Prima pars concluſionis eſt de fide, ſumiturque ex Concilio Lateranenſi ſecundo, Cap. *Firmiter*, de ſumma Trinitate, vbi definitur Deum ſua omnipotente virtute, ſimul ab initio temporis vtramque de nihilo condidiſſe creaturam, ſpiritualem, & corporalem. Quod vero creatura potuerit ab æterno produci docent recentiores communiter, imo nonulli exiſtimant non ſolum res permanentes, ſed etiam ſucceſſiuas potuiſſe ab æterno produci, vt videre eſt apud Vazquez 1. part. diſp. 177. cap. 5. docentem motum continuum cœli potuiſſe eſſe ab æterno, & apud Conimbricenſes 8. Phyſicorum cap. 2. quæſt. 7. qui eandem ſententiam probabilem iudicant, quam ipſe amplexus ſum in hoc Tractatu diſp. 4. cap. 3. & pro ea indicaui rationem non contemnendam. Vltima pars concluſionis eſt etiam fide certa, Nam Matthæi 25. dicitur: *Et ibunt hi in ſupplicium æternum: iuſti autem in vitam æternam.* Vnde conſequens eſt fore, vt angeli, & poſt reſurrectionem, homines pariter in æternum durent.

Nulla creatura de facto producta eſt ab æterno, multa tamen in æternum durabunt.

Creatura tã permanens, quam ſucceſſiua potuit eſſe ab æterno diuinitus.

CAPVT IV.

An res omnes creatæ ſint ſemper realiter præſentes diuinæ æternitati.

22. Ricardus in 1. diſt. 38. art. 1. quæſt. 3. & diſt. 39 art. 1. quæſt. 1. Capreolus diſt. 38. quæſt. 1. art. 2. Ferrarienſis 1. contra Gentes cap. 66. Cajetanus cum aliis Thomiſtis ad quæſtionem 14. primæ partis art. 13. quos nouiſsime ſequitur Granado tom. 1. in primam partem, controuerſia 2. Tract. 3. diſp. 3. affirmant creaturas, quæ ſunt, fuerunt, & erunt, eſſe realiter præſentes æternitati Dei, illique coexiſtere. Quam ſententiam intelligit, & explicat Cajetanus, non ita, vt creaturæ in quolibet tempore, vel inſtanti temporis ſint æternitati realiter præſentes, vel coëxiſtentes; nam impoſsibile eſt, vt quæ non exiſtunt in quouis tempore, vel inſtanti temporis, coëxiſtant æternitati in quouis tempore, vel inſtanti temporis, quoniam coexiſtentia ſupponit exiſtentiam; ſed ita vt creaturæ ſint ſemper realiter præſentes æternitati, illique coexiſtant in quolibet nunc, ſeu inſtanti æternitatis, ſecundum illud tempus, vel momentum temporis, quo extituræ ſunt, quia æternitas, cum ſit ſimpliciter infinita, omne tempus complectitur, & cum ſit indiuiſibilis, ſimul, ac ſemper illud complectitur. Vnde conſequenter docet Cajetanus propoſitiones iſtas, omnia ſunt præſentia æternitati, omnia ſunt ſemper præſentia, omnia ab æterno ſunt, & ſimiles diſtinguendas eſſe, nam ſi verbum, ſunt, conſignificet inſtans temporis præſentis, ſunt falſæ; ſi vero conſignificet ipſum nunc æternitatis, ſunt veriſſimæ.

Explicatur Thomiſtarum ſententia de reali præſentia creaturarum in æternitate.

Probatur autem hæc ſententia ſic explicata auctoritate D. Thomæ hic art. 13. & aliis in locis, Anſelmi in Monologio cap. 22. Auguſtini in illud Pſalmi 49. & pulchritudo agri mecum eſt, & aliorum Patrum, qui frequenter aſſerunt reſpectu Dei nihil eſſe præteritum, vel futurum, ſed omnia præſentia, nam cum videantur ſignificare aliquid Dei proprium, non ſunt intelligendi de præſentia ſolum obiectiua, ſed de reali, quia etiam multa futura poſſunt eſſe angelo objectiue præſentia. Confirmat hoc ipſum Auguſtinus lib. 2. ad Simplicianum quæſt. 2. Gregorius lib. 20. Moral. cap. 23. & alij Patres, cum negant præſcientiam tribui proprie Deo, quia nihil eſt ei futurum, ſed omnia præſentia; ſola autem præſentia objectiua non ſufficit ad negandam Deo præſcientiam, ſed requiritur etiam præſentia realis. 23

Secúdò probatur quia æternitas eſt infinita, tota ſimul ſine ſucceſſione, & indiuiſibilis: ergo ſimul, & ſine ſucceſſione complectitur omnia tẽpora, & conſequenter omnia, quæ ſunt in aliqua differentia temporis, & fuerunt, ac erunt: ergo omnia tempora, & ſimiliter omnia, quæ fuerunt, ſunt, & erunt in tempore, ſunt ſimul præſentia ſecundum realem coexiſtentiam toti æternitati. Declaratur exemplo puncti, quod eſt centrum circuli, nam ſicut omnia puncta circumferentiæ, quamuis inter ſe diſtent, reſpondent centro; ita pariter omnia tempora præterita, præſentia, & futura, & res per temporum decurſum ſuccedentes, licet inter ſe durationum interuallis diſtent, reſpondent tamen, & coexiſtunt realiter æternitati. 24.

Tertiò, Res futuræ realiter terminant ab æterno diuinam cognitionem: ergo ab æterno habent eſſe reale, ſed non in ſe, & in ſua duratione: ergo in æternitate. Quarto Res eo ſaltem tempore, quo exiſtunt, coexiſtunt realiter toti æternitati: ergo ab æterno illi coextiterunt, alioqui illi ſucceſſiue coexiſterent, ſicut ſucceſſiue exiſtunt in propriis durationibus. Vnde conſequens fieret, vt ipſa æternitas eis coexiſteret ſucceſſiue, atque adeo non ſine mutatione. 25.

Quintò probat Granado hanc propoſitionem, omnia præterita, præſentia, & futura ſunt realiter præſentia æternitati, eſſe proprie & in rigore veram. Quia illa propoſitio eſt proprie vera, cuius copula coniungit attributum ſubiecto pro ea durationis menſura, qua vere coniunctum eſt: ſed in propoſitione adducta copula coniungit attributum ſubiecto pro ea durationis menſura, qua vere coniun- 26.

Digitized by Google

ctum eſt: ergo propoſitio adducta eſt proprie vera. Minor, in qua eſt difficultas, oſtenditur, quia copula illa, ſunt, ſignificare poteſt non ſolum menſuram durationis creatæ, ſed etiam durationis increatæ, nempe æternitatis, ergo ſi copula illa, ſunt, conſignificet æternitatem, coniungit prædicatum ſubiecto pro ea duratione, qua verè coniunctum eſt. Vltima hæc conſequentia ſuadetur, quia creaturæ omnes realiter exiſtunt in æternitate, præteritæ quidem in tempore præterito, præſentes in præſenti, futuræ verò in futuro; his enim omnibus eadem æternitas coexiſtit, cuius eſſe ſemper præſens eſt, & ideo rectè per præſens declaratur: ergo ſi copula illa, ſunt, conſignificet non tempus, ſed æternitatem, vere dicentur res creatæ habere in præſenti æternitatis quidquid habent in tempore ſucceſſiuo, atque adeò, ſicut ſpectata duratione temporaria creaturæ præteritæ dicuntur coexiſtiſſe æternitati, & præſentes coexiſtere, & quæ futuræ ſunt, dicuntur coexiſturæ; ita ſpectata duratione æternitatis vere dicentur omnes coexiſtere, ſeu eſſe realiter præſentes æternitati.

Duplex modus defendendi adductam ſententiam proponitur.

27. Pro explicatione nota dupliciter intelligi poſſe adductam ſententiam, quatenus aſſerit creaturas omnes præteritas, præſentes, & futuras eſſe ſemper præſentes æternitati ſecundum realem coexiſtentiam; primo vt nihil aliud hoc modo dicendi ſignificet, quam extitiſſe ſemper æternitatem, & illi omnes creaturas coexiſtere, non ſemper; ſed quando ſunt in ſe ſecundum propriam durationem. Secundò, vt proprie ſignificet quod verba ſonant, ſcilicet res omnes vere coexiſtere ſimul, ac ſemper præſentes æternitati in ipſa æternitatis duratione.

Creatura exiſtens in propria duratione coexiſtit toti æternitati, ſed non totaliter.

28. *Dico* igitur *primò*, prædictam ſententiam, ſi primo modo intelligatur, verè ſentire, ſed valde impropriè loqui. Prima pars patet, quia negari non poteſt vnamquamque creaturam, quando exiſtit in propria duratione, coexiſtere toti æternitati, quamuis non totaliter ſeu adæquate. Nam cum æternitas Dei ſit duratio ab intrinſeco neceſſaria, neceſſe eſt, vt quidquid exiſtit in propria duratione coexiſtat illi; cumque æternitas ſit indiuiſibilis, ac per conſequens neceſſario ſit tota ſimul præſens, non poteſt aliquid illi coexiſtere, quin illi toti coexiſtat. Addidi quamuis non totaliter, ſeu adequate, tum quia duratio propria creaturæ finita eſt, & ideo adæquari nequit æternitati, quæ eſt infinita; tum etiam quia quæ adæquate ſibi coexiſtunt, ita ſe habent, vt vnumquodque coexiſtat omnibus, quibus alterum coexiſtit: at licet æternitas neceſſario coexiſtat omnibus temporibus, & omnibus creaturis in illis exiſtentibus, tamen ſingula tempora, & ſingulæ creaturæ non coexiſtunt omnibus temporibus, & omnibus creaturis, non enim tempus præteritum coexiſtit præſenti, vel futuro, nec Adamus coexiſtit Antichriſto, nec Iulius Cæſar Regi noſtro Philippo.

Cur creatura non coexiſtat æternitati totaliter & adæquate.

29. Secunda pars illuſtratur exemplo baculi fixi ad ripam fluminis, quem omnes aquæ fluctus ſibi ſuccedentes ſine intermiſſione alluunt, & tamen valde impropriè quis loqueretur, ſi id ſignificaret dicendo talem baculum ſemper ab omnibus eiuſmodi fluctibus allui: ergo pariter quamuis omnes creaturæ ſibi ſuccedentes verè coexiſtant æternitatati, cum in propria duratione exiſtunt, valde impropriè id ſignificaretur aſſerendo omnes eiuſmodi creaturas ſemper coexiſtere æternitati.

Creatura non coexiſtit Deo ab æterno, etiam in æternitate.

30. *Dico ſecundò*, prædictam ſententiam ſecundo modo intellectam, quo pacto illam videntur intelligere plures Thomiſtæ, falſam eſſe, atque adeo dici non poſſe creaturas coexiſtere Deo ab æterno, etiam in æternitate. Ita Scotus in 1. diſt. 39. quæſt. 1. cum Licheto, Bargio, & Viguerio ibidem. Durandus diſt. 38. quæſt. 3. Ægidius opuſculo contra corruptores doctrinæ D. Thomæ art. 4. Heruæus in 1. diſt. 38. quæſt. 5. §. quantum ad tertium, & alij plures, quos ſequuntur Soarius in opuſculis lib. 1. de abſoluta ſcientia futurorum cap. 7. Vaſques 1. part. diſp. 64. Arrubal diſp. 41. cap. 4. Philippus Moncæus in diſputationibus Theologicis diſp. 3 cap. 3. Probatur primo, quia Auguſtinus 12. de Ciuitate cap. 15. loquens de creaturis ait: *Antequam fierent, non fuerunt, ſed ante dico æternitate, non tempore.* Quibus verbis ſatis ſignificat creaturas antequam producantur in aliqua differentia temporis, non exiſtere, atque adeo nec coexiſtere æternitati.

31. Secundò quia creaturæ non exiſtunt ab æternitate: ergo non coexiſtunt Deo in æternitate ab æterno. Conſequentia bona eſt, quia coexiſtere nihil eſt aliud, quam ſimul exiſtere, ita vt coexiſtentia ſit denominatio mutua ſumpta ex vtriuſque extremi exiſtentia, dicatque ordinem ad vnam aliquam durationem extrinſecam, ſaltem imaginariam, aliquo pacto communem vtrique extremo exiſtenti. Vnde repugnat aliquid in ea menſura coexiſtere alteri ab æterno, in qua non exiſtat etiam ab æterno. Antecedens probatur, quia quod incipit exiſtere in æternitate, non exiſtit ab æterno in æternitate, ſed omnes creaturæ incipiunt exiſtere in æternitate: ergo nulla creatura exiſtit ab æterno in æternitate. Minor conſtat, quia omnes creaturæ incipiunt exiſtere in ſe ipſis in propria, & intrinſeca duratione, nam nulla creatura eſt æterna: ergo incipiunt exiſtere in quacumque duratione extrinſeca: atque adeo in æternitate. Nam ſi eſt poſſibile, vt aliquid inceperit exiſtere in ſe in propria duratione, quod tamen nunquam inceperit exiſtere in alia duratione extrinſeca, ſed ſemper in ea extiterit, ſequeretur id extitiſſe in alio, antequam exiſteret in ſe, quod repugnat. Vnde conſequens eſt creaturas non coexiſtere Deo ab æterno, etiam in æternitate.

Creaturæ omnes incipiunt exiſtere in æternitate, ſicut in duratione propria.

32. Tertiò quia quod in ſe actu nihil adhuc eſt, nec habet intrinſecam, & propriam durationem, nequit alienæ durationi coexiſtere, nam coexiſtentia ſupponit exiſtentiam: ſed creaturæ nihil fuerunt ab æterno, & actu nihil ſunt antequam producantur: ergo non poſſunt ab æterno, nec modò, antequam producantur, æternitati coexiſtere.

Quod in ſe non exiſtit, nequit alienæ durationi coexiſtere.

33. Quartò ſi aliquid ſuaderet realem ac perpetuam exiſtentiam rerum omnium diuinæ æternitati, maxime indiuiſibilitas, infinitudo,

&

Digitized by Google

Infinitudo, & indiuiſibilitas æternitatis non ſuadet perpetuam creaturarum coexiſtentiā

& neceſſitas intrinſeca ipſius æternitatis: ſed iſtæ conditiones æternitatis non ſuadent prædictam coexiſtentiam perpetuam, ſed ſolum temporariem, nempe dum res creatæ actu exiſtunt: ergo perpetua illa coexiſtentia aſſerenda non eſt. Maior patet, quia nullam aliam rationem aſſignant aduerſarij, nec video quam aliam aſſignare poſſint. Minor oſtenditur, quia immenſitas Dei æqualē habet indiuiſibilitatē in partes permanentes, & in ordine ad ſpatium, ac æternitas in ſucceſſiuas, & in ordine ad tempus, & æqualem habet infinitudinem in occupando ſpatio, & vt ei coexiſtant, & præſentia ſint omnia, quæ quouis modo in ſpatio ſunt, ac æternitas in occupando tempore, & vt ei coexiſtant, & præſentia ſint omnia, quæ ſucceſſiue fiunt in tempore. Atqui indiuiſibilitas, & infinitudo immenſitatis non efficit, vt res, quæ immenſitati ſecundum locum aliquando præſentes erunt, ſint iam de facto præſentes, ſemperque fuerint, nec vt quæ nunc præſentes ſunt, eidem coexiſtant in omni parte ſpatij, in qua ipſa eſt, verbi gratia, non facit, vt Petrus, qui præſens eſt diuinæ immenſitati Valentiæ, ſit eidem præſens Romæ, & in aliis partibus, in quibus ipſa eſt: ergo pariter indiuiſibilitas, & infinitudo æternitatis non erit in cauſa, vt quæcunque fuerunt, & erunt, coexiſtant ei actu in omni temporis momento, in quo ipſa æternitas eſt.

34. Obiicies, Propoſitiones, in quibus creaturæ omnes dicuntur coexiſtere æternitati, veras eſſe ſimpliciter, ſi verbum non conſignificet nunc temporis, ſed nunc æternitatis. Nam ſicut verba enuntiationum per aduerbia, aut nomina deſignantia certam menſuram temporis, extrahi ſolent à limitata connotatione illius inſtantis, in quo oratio profertur, & extendi ad conſignificandam per modum præſentis totum tempus ſucceſſiuum, quod voces illæ additæ ſignificant: verè enim dicitur ſtatim matutino tempore, hodie habetur concio in hoc, vel illo templo, & fit ſolemnis ſupplicatio; & initio menſis, verè dicitur: hoc menſe eſt eclipſis, & ſunt ludicra haſtatorum certamina, quamuis hæc ſucceſſiuè fiant in die, vel menſe, & quamuis pro eo inſtanti, quo hæc, & ſimilia affirmantur, adhuc actu non exiſtant: ita ſimiliter, quamuis res diſtent in propriis durationibus, ſibique ſuccedant, ſi tamen ſecundum omnes ſuas durationes, etiam ſucceſſiuas, per modum præſentis temporis conſignificentur, & referantur ad æternitatem, verè dicentur res omnes ſemper coexiſtere ipſi nunc æternitatis, licet non ſint actu pro eo inſtanti, quo oratio profertur, ſenſus enim non eſt res coexiſtere Deo in illo inſtanti temporis, ſed in æternitate.

35. Reſpondeo hæc omnia potius ſpectare ad modum loquendi, quam ad rem ipſam, & potius ad apprehenſionem intellectus, quam ad exiſtentiam, vel coexiſtentiam realem. Nam in re ipſa non ſunt creaturæ omnes realiter præſentes, & coexiſtentes æternitati. Deinde admiſſo modo illo ſignificandi, & apprehendendi, adhuc exiſtimo dici non poſſe verè omnes creaturas ſemper, vel ab æterno exiſtere in æternitate, vel illi coexiſtere. Aliud enim eſt coexiſtere æternitati, aliud vero ſemper, vel ab æterno coexiſtere; nam primum verificari poteſt pro aliquo tempore, & abſolute affirmari per propoſitionem de præſenti extendendo connotationem verbi, modo in objectione explicato: Secundum autem non videtur dici poſſe, nam indicat ſenſum vniuerſalem, & illam coexiſtentiam ſemper, & ſine initio fuiſſe, quod falſum eſt.

Ad primum argumentum oppoſitæ ſententiæ reſpondendum eſt inprimis D. Thomam vbique intelligendum eſſe, non de præſentia, & exiſtentia reali in æternitate, ſed de objectiua, quod docent grauiſſimi Thomiſtæ, Heruæus citatus, Syluester in defenſorio doctrinæ D. Thomæ, & Ægidius in ſuo caſtigatorio aduerſus corruptorem D. Thomæ. Et certe ſi expendatur recte articulus decimus tertius quæſtionis 14. p. imæ partis, nihil in eo inuenietur, quod ſapiat præſentiam iſtam realem in æternitate. Nam in eo primum docet Deum cognoſcere omnia futura contingentia, quia comprehendit omnia, quæ ſunt in ſua, & creaturæ potentia. Deinde addit cognoſcere illa, non in eorum cauſis, ſed in ſe ipſis, quia cauſæ ſunt ex ſe ad vtramque partem indifferentes, atque adeo nequeunt eſſe ratio certo cognoſcendi talia futura. Præterea docet hanc cognitionem futurorum eſſe æternam, & totam ſimul abſq; ſucceſſione vlla, quia ſicut æternitas Dei eſt tota ſimul, ita & ab æterno fertur in res omnes futuras, ac ſi eſſent præſentes. Denique infert omnes res in tempore futuras eſſe Deo præſentes ab æterno, non ſolum quia rationes illarum præſentes habuit, ſed etiam quia intuitus ipſius fertur ab æterno in res, prout ſunt in ſua præſentialitate. Quibus verbis docet Deum res in tempore futuras non ſolum habuiſſe ab æterno præſentes ratione ſuæ diuinæ ſubſtantiæ, quam appellat rationes rerum, quia eſt medium cognoſcendi illas, ſaltem vt poſſibiles, ſed etiam ratione cognitionis, per quam ab æterno attingit res, prout ſunt in ſua præſentialitate, vt loquitur D. Thomas, hoc eſt prout vnaquæque in ſua differentia temporis habet præſentiam realem, illa enim eſt, quæ ab æterno obiicitur ſcientiæ diuinæ. Quare prædictis verbis, & aliis, quæ ſubjungit in eodem articulo S. Doctor non reddit rationem ob quam à Deo cognoſcantur futura, vt recte notauit Vazquez diſp. 64. cap. 5. ſed ſolum explicat infallibilitatem ſcientiæ diuinæ ex eo, quod omnia ſunt Deo ſimul præſentia objectiue, non minus, quam ſi re ipſa exiſterent in ſua præſentialitate, quia cum ſcientia diuina æterna ſit, & inuariabilis, eodem modo intuebatur ab æterno res futuras in ſua differentia temporis, ac nunc intuetur eas, dum re ipſa exiſtunt. Itaque S. Doctor non probat Deum certo cognoſcere futura contingentia, eo quod iam illi præſentia ſint, ſic enim, ſi eſſet ſermo de præſentia objectiua, probatio eſſet nugatoria, & contineret petitionem principij. Solum ergo probat certitudinem diuinæ cognitionis circa hæc futura, quia cum cognitio diuina menſuretur æternitate, neceſſe eſt, vt eadem nunc ſit de creaturis futuris, quæ erit ipſis exiſtentibus, ſeu realiter præſentibus: ergo ſicut Deus certo illas cognoſcet, dum exiſtent, ita & certo illas cognoſcit, dum futuræ ſunt.

36.

Præſentiā realiē creaturarum in æternitate ab æterno non eſt de mente D. Thomæ.

Explicatur mens D. Thomæ.

Digitized by Google

nem motus infiniti quod pertranſierit tempore infinito, ſed ſolum quod pertranſierit tempore finito. Itaque, quamuis nulla pars motus poſſit eſſe æterna à parte ante, quia ante quamlibet eſt alia prior, & iam poſterior non poteſt eſſe æterna, tamen motus integer æternus eſſe poteſt à parte ante, cum non repugnet carere prima parte.

Poſſibilis eſt æterna duratio ſucceſſiua à parte ante & à parte poſt.

36. Hinc conſequens eſt poſſibilem eſſe durationem realem ſucceſſiuam æternam à parte ante identificatam cum prædicto motu, ita vt quælibet pars talis durationis per ſe ſumpta ſit finita, omnes tamen ſimul ſumptæ conflent vnam durationem infinitam non habentem partem primam. Hinc etiam vlterius colligo admittendam eſſe durationem imaginariam ſucceſſiuam infinitam, & æternam à parte ante, & à parte poſt, quæ ſit capedo negatiua motus infiniti poſſibilis, & aliorum motuum, qui fuerunt, & erunt, ac eſſe poſſunt, & quæ ab omni æternitate ex natura rei, independenter ab intellectu fluxerit, & fluxura ſit ſecundum partes negatiuas, ex quibus coaleſcit.

Datur duratio imaginaria ſucceſſiua infinita.

37. Tandem notare libet pro maiori ſpatij imaginarij explicatione, hoc ſpatium non eſſe vnam ſolam capacitatem negatiuam, ſeu non repugnantiam quaſi continue extenſam, aptam ad capienda omnia, & ſingula entia poſſibilia, vt communiter falsò exiſtimatur, ſed eſſe multiplicem pro multiplicitate reali entium poſſibilium, etiam virtuali, quia multiplicatur ad multiplicationem terminorum, ſicut multiplicantur aliæ negationes. Voco autem multiplicitatem realem virtualem, quam habet vnumquodque ens ex eo, quod multoties, ſeu infinities extra ſe ipſum reproduci, & ſimul exiſtere poſſit. Nam ens in pluribus locis exiſtens eſt virtute multiplex. Itaque ſpatium imaginarium rei indiuiſibilis, vel indiuiſibiliter exiſtentis, eſt aggregatum quoddam capacitatum, vel non repugnantiarum indiuiſibilium, vel indiuiſibiliter exiſtentium, & ſpatium imaginarium rei finitæ diuiſibilis, & extenſæ eſt aggregatum plurium capacitatum, & non repugnantiarum diuiſibilium, & extenſarum, & ſpatium imaginarium extenſionis vnius infinitæ eſt vna capacitas, vel non repugnantia extenſa continue conſtans infinitis partibus extenſis, & infinitis indiuiſibilibus, nam non repugnantia debet habere proportionem cum proprio termino, ſicut aliæ negationes illam habent cum terminis ſuis.

Spatiũ imaginarium non eſt vnum, ſed multiplex pro multiplicitate entiũ formali, vel virtuali.

Spatiũ imaginarium eſt aggregatum quoddam capacitatum, ſeu non repugnãtiarium.

38. Oppones ex adducta doctrina ſequi eſſe in eodem loco ſimul plura ſpatia imaginaria, cum ſint in eo ſimul plures capacitates negatiuæ, ſeu non repugnantiæ plurium entium poſſibilium. Reſpondeo ita eſſe in re ipſa, ſed non appellari ſimpliciter plura ſpatia imaginaria, ſed vnum, tum quia ſunt ſimul in eodem loco, tum etiam quia vnumquodque ens, dum eſt in tali loco, licet per ſe correſpondeat proprio ſpatio imaginario, per accidens tamen correſpondet ſpatio aliorum entium, atque adeo ſpatium vnius entis eſt ſaltem per accidens ſpatium aliorum entium, quæ illi capacitati negatiuæ, vel ſpatio reſpondere poſſunt.

In eodem loco ſunt plura ſpatia imaginaria ſed non dicuntur ſimpliciter plura, ſed vnum.

39. Quæ dixi de ſpatio imaginario, dicta etiam volo de duratione imaginaria rerum diuiſibilium, & indiuiſibilium proportione ſeruata, hoc ſolo diſcrimine, quod ſpatium imaginarium permanens eſt, duratio vero imaginaria eſt ſucceſſiue fluens, vel ſecundum varias partes eiuſdem non repugnantiæ, vel ſecundum diſtinctas non repugnantias, nam poſterior non repugnantia excludit priorem, capacitas enim illa negatiua durationis, cui potuit angelus reſpondere ante mundi creationem, ſi à Deo productus fuiſſet, nunc non eſt.

Duratio imaginaria multiplex eſt ſicut ſpatium imaginariũ.

Caput VI.

Quid ſit Immenſitas, & an ſoli Deo conueniat.

Circa primum, ſunt qui doceant immenſitatem Dei eſſe ipſam præſentiam, ſeu vbi diuinum, cum enim exiſtiment præſentiam, ſeu vbi creaturæ eſſe modum intrinſecum, conſequenter aſſerunt præſentiam diuinam eſſe peculiare attributum, & perfectionem quandam Deo intrinſecam, per quam eſt præſens vbique. Ita ſentire videtur Soarius diſp. 30. Met. ſect. 7. à num. 44. vſque ad finem ſectionis, & num. 51. diſcriminat ſubſtantiam diuinam à ſubſtantia creata immateriali quoad præſentiam, in eo, quod ſubſtantia creata immaterialis, licet habeat totam ſuam entitatem in toto, & totam in qualibet parte, non tamen habet totam ſuam præſentiam in qualibet parte: at vero ſubſtantia increata ita eſt tota vbicumque eſt, vt ibi etiam habeat totam ſuam præſentiam, & immenſitatem. Similiter ſentit Raynaudus in Theologia naturali diſt. 7. quæſt. 1. art. 6. num. 84. vocans immenſitatem formam poſitiuam intrinſecam, qua Deus coexiſtit omnibus ſpatiis. 40.

Alij volunt immenſitatem non eſſe actualem exiſtantiam in rebus, ſed aptitudinem, quam habet Deus, vt vbique ſit, atque adeo includere reſpectum ſaltem aptitudinis ad res creatas, ſicut includit omnipotentia. Ita loquitur Vazquez circa articulum quartum quæſtionis octauæ primæ partis. 41.

Ego verò arbitror attributum immenſitatis eſſe perfectionem quandam intrinſecam à præſentia Dei diſtinctam, quam Theologi vocant virtualem extenſionem, ratione cuius habet ſubſtantia diuina neceſſitatem replendi omnia ſpatia: at vero præſentiam diuinam eſſe tantum intimam cum prædictis ſpatiis coniunctionem, & immediatam correſpondentiam ad illa, & ſic non eſſe quidpiam intrinſecum, ſed ſolum extrinſecam denominationem in Deo ab infinito ſpatio deſumptam. Prima pars ſuadetur quia ſicut in rebus corporeis ea diſpoſitio partium, quæ ex parte ipſarum eſt ratio occupandi certum ſpatium extenſum, diſtinguitur à præſentia, & dicitur formalis extenſio in ordine ad id ſpatiũ, ita in rebus ſpiritualibus illa perfectio, quæ tribuit illis vim, aut neceſſitatem occupandi ſpatium diuiſibile, & extenſum, diſtinguetur à præſentia illarum, & dicetur extenſio virtualis: ergo pariter in Deo perfectio illa intrinſeca, per quam habet ſubſtantia diuina neceſſitatem replendi omnia ſpatia, diſtinguetur 42.

Immenſitas eſt quid intrinſecũ Deo diſtinctum à præſẽtia eius, nempe virtualis extenſio infinita.

Præſentia Dei eſt denominatio extrinſeca deſumpta ab infinito ſpatio.

guetur à præſentia ipſius, & iure optimo vocabitur extenſio virtualis. Cum igitur attributum immenſitatis non poſſit non eſſe Deo intrinſecum, neceſſe eſt conſiſtat in prædicta perfectione. Secunda pars oſtenditur, quia in rebus creatis præſentia nihil eſt aliud formaliter, quam denominatio extrinſeca ſumpta à ſpatio, in quo ſunt, vt ex profeſſo oſtendam in tractatu de Angelis: ergo ſimiliter in Deo præſentia nihil aliud erit. Vnde conſequens fit, vt diſtingui debeat ab immenſitate, quæ quidpiam poſitiuum eſt, & intrinſecum in Deo, nec poteſt melius explicari, quam à nobis explicata eſt.

43. *Immenſitas virtute diſtinguitur ab eſſentia, & aliis attributis.*

Addo attributum immenſitatis eſſe perfectionem virtute diſtinctam ab eſſentia, & aliis attributis. Ratio eſt, quia eſſentia diuina, vel quoduis aliud attributum, & virtualis extenſio, in qua conſiſtit immenſitas, videntur ſe habere in ordine ad diuerſa munera, vel effectus reales, vel in ordine ad terminandos plures conceptus noſtros, ac ſi actu in re ipſa differrent, quod ſufficit ad virtualem diſtinctionem: iuxta ea quæ diximus ſuperiori diſputatione cap. 1. & confirmari poteſt à ſimili, quia in Angelo extenſio virtualis, ratione cuius occupare poteſt totam ſuam ſphæram, virtute diſtinguitur ab eſſentia, & aliis perfectionibus eius, & in re corporea actualis extenſio in ordine ad locum modus ex natura rei diſtinctus ab illa, neceſſarius ſaltem, vt connaturalius ſit extenſa, nempe cum impenetrabilitate partium inter ſe; poſito enim hoc modo actualis extenſionis in ordine ad locum nequeunt inuicem penetrari naturaliter partes rei corporeæ, etiam ſi careant quantitate.

44. *Immenſitas habet quaſi partes virtute diſtinctas.*

Quæres, an extenſio iſta virtualis, in qua conſiſtit immenſitas, habeat quaſi partes inter ſe virtute diſtinctas in ordine ad diuerſas partes ſpatij. Reſpondeo admitti poſſe, & debere in ea extenſione virtuali eiuſmodi quaſi partes virtute diſtinctas, non enim videtur maior ratio, cur omnipotentia conſtet variis eminentiis virtute diſtinctis in ordine ad diuerſas creaturas, & ſcientia diuina variis repræſentationibus ſimiliter diſtinctis in ordine ad diuerſa obiecta; & non conſtet ſimilibus quaſi partibus prædicta extenſio virtualis in ordine ad diuerſas partes ſpatij. Certe extenſio virtualis angeli vendicat partes virtualiter diſtinctas in ordine ad partes ſpatij propriæ ſphæræ, vt dicam tractatu de Angelis diſputatione 7. cap. 2. & in Deo hæc virtualis multiplicatio quaſi partium non officit eius ſimplicitati, vt conſtat ex diſp. 2. & 3. huius Tractatus.

45. *Deus habet in qualibet parte ſpatij totam immenſitatem, non tamen totam præſentiam.*

Ex dictis infero in primis contra Soarium Deum non habere in qualibet parte, & indiuiſibili ſpatij totam ſuam præſentiam, licet habeat in qualibet parte, & indiuiſibili, totam ſuam immenſitatem. Nam, cum præſentia ſit denominatio extrinſeca ſumpta à ſpatio, conſtat totidem partibus negatiuis, quibus conſtat ſpatium. Vnde ſicut ſpatium infinite diffuſum eſt ſecundum alias, & alias partes, ita præſentia Dei eſt infinite diffuſa ſecundum partes.

46. Infero deinde contra Vaſquez non recte explicari immenſitatem Dei per aptitudinem exiſtendi vbique, hoc eſt in omnibus creaturis, ſed potius explicandam eſſe per virtualem extenſionem tribuentem Deo neceſſitatem actu exiſtendi in omnibus ſpatiis imaginariis, vt erit conſideranti perſpicuum. Nam ſi ſola aptitudo exiſtendi in omnibus rebus creatis eſſet de ratione immenſitatis, poſſet Deus non exiſtere in omnibus creaturis productis, ſed pro arbitratu in aliquibus, iis, vel illis. Sicut enim Angelus, qui habet aptitudinem ſolam exiſtendi in tota ſua ſphæra, poteſt eſſe in parte illius dumtaxat, nec cogitur extendi ad totam illam ex vi tali aptitudinis; ita, ſi immenſitas eſt ſolum aptitudo exiſtendi in omnibus creaturis productis, Deus, ex vi immenſitatis, non erit neceſſario, etiam ex ſuppoſitione, in omnibus illis, quod eſt abſurdum. Adde immenſitatem non habere neceſſariam connexionem cum creaturis præteritis, præſentibus, & futuris, nam quamuis nullæ creaturæ eſſent præteritæ, præſentes, vel futuræ, adhuc per locum intrinſecum non deſineret Deus eſſe æque immenſus, ac modo eſt: ergo immenſitas cum aliquo alio neceſſariam habet connexionem, nempe cum ſpatio imaginario infinito ſimpliciter, quod omnino increatum eſt, & independens à Deo: ergo per reſpectum ad hoc ſpatium explicandum eſt attributum immenſitatis, & non per reſpectum ad creaturas, præſertim cum Deus, ex vi immenſitatis non ſit per ſe in creaturis productis, ſed conſequenter, nimirum quia illæ ſunt in ſpatio, in quo Deus, ex vi immenſitatis, iam eſt ab æterno.

Immenſitas non recte explicatur per aptitudinem exiſtendi in omnibus creaturis.

Immenſitas non eſt neceſſario connexa cum creaturis, ſed cum ſpatio infinito.

47. *Soli Deo conuenit ab intrinſeco eſſe in omni ſpatio imaginario.*

Circa ſecundum, dicendum eſt ſoli Deo conuenire immenſitatem prædicto modo explicatam, & ex ſe, & ab intrinſeco eſſe in omni ſpatio imaginario. Patet, quia id ſupponit perfectionem eſſentialiter infinitam, quæ nulli creaturæ conuenire poteſt. Dixi ex ſe, & ab intrinſeco, nam ab extrinſeco non video repugnantiam in eo, quod Angelus diuinitus conſtituatur per replicationem in omni ſpatio imaginario. Fortaſſe non eſt impoſſibilis Angelus, cuius connaturalis præſentia extendi poſſit ad totum hoc vniuerſum, cum enim ſpatium vniuerſi finitum ſit, non ſequitur infinitudo eſſentialis in angelo, ex eo, quod totum iſtud ſpatium poſſit occupare ſuapte natura. Si autem eiuſmodi Angelus de facto produceretur, poſſet aliquo pacto, ſuapte natura eſſe vbique, intelligendo per eſſe vbique eſſe in omni loco reali poſitiuo de facto producto. Non poſſet autem eſſe vbique ſimpliciter, etiam intelligendo per eſſe vbique eſſe in omni loco poſitiuo, nam ad hoc requiritur eſſe neceſſariò in omni loco reali poſitiuo, non ſolum de facto producto, ſed etiam in omni alio ſine termino, ex ſuppoſitione quod producatur, quod in ſolum Deum quadrat.

Creatura non repugnat ab extrinſeco.

Connaturalis præſentia in toto vniuerſo forte non repugnat alicui Angelo poſſibili.

48. *D. Thomas explicatur.*

Quæres quid ſibi voluerit D. Thomas quæſt. 8. primæ partis art. 4. dicens Granum milij eſſet vbique, ſuppoſito quod nullum aliud corpus eſſet. Reſpondeo S. Doctorem ſolum velle, ex ſuppoſitione quod nihil aliud eſſet productum, fore vt Granum milij præſens eſſet omni ſpatio reali poſitiuo, atque adeo aliquo pacto eſſet vbique, nam per vbique non intelligit locum proprie ſumptum,

Digitized by Google

ſed ſpatium reale poſitiuum. Fateor tamen hunc modum loquendi videri mihi valde improprium, & difficilem, primo quia nulla res, proprie loquendo, eſt in ſe ipſa, tanquam in ſpatio reali poſitiuo, nam Deus ſolum dicitur eſſe in ſe ipſo ratione ſui eſſe independentis ab alio, ratione ſuæ operationis ad ſe ipſum ordinatæ, & ratione ſuæ ſubſtantiæ ſimpliciter inamiſſibilis, ac tandem ratione ſuæ virtutis infinitæ nullius ope indigentis, non vero, quod ſit in ſe ipſo, tanquam in ſpatio reali poſitiuo. Quare eo ipſo, quod nihil aliud eſſet productum præter granum milij, potius dicēdum eſſet granum milij nulli ſpatio reali poſitiuo eſſe præſens. Secundo ſi alterum corpus,

Nulla res proprie eſt in ſe ipſa vt in ſpatio reali.

49. præter granum milij, eſſet productum, iam granum milij non poſſet dici præſens omni ſpatio reali poſitiuo, quia illud corpus conſtitueret aliud reale ſpatium poſitiuum, in quo granum milij non eſſet: ergo cum Deus ſit ens à ſe immenſum, & in immenſum diffuſum, ac per conſequens conſtituat ſpatium reale poſitiuum infinitum, non creatum, & corporale, ſed increatum, & ſpirituale, non poſſet granum milij eſſe præſens omni ſpatio reali poſitiuo, etiamſi nullum aliud corpus eſſet productum. quia non occuparet, nec occupare poſſet totum illud ſpatium infinitum. Niſi forte quis dicat ens ſpirituale non poſſe conſtituere ſpatium reale poſitiuum, ſed id ſolum conuenire enti corporeo habenti partes actu extenſas, quod mihi inconceptibile eſt, & aduerſariis incumbit reddere rationem, cur id conueniat ſoli enti corporeo actu extenſo, non vero enti ſpirituali, & inextenſo.

DISPVTATIO V.

De Immutabilitate Dei.

CAPVT I.

Aſſeritur Dei immutabilitas, & negatur creaturæ.

DEVS eſt omnino immutabilis. Concluſio eſt fide certa, vt conſtat ex Ia-
1. cobi primo capite: *Apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio*, & ex Pſal. 101. *Sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur: tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient.* Quibus verbis plane ſignificatur Deū expertem eſſe omnis mutationis, & viciſſitudinis, ac ita eſſe eundem quoad omnia, quæ in ipſo ſunt, vt nihil ei accedere, nihil deperire poſſit. Deinde ſuadetur ratione, primo in vniuerſum, quia Deus eſt ens à ſe, & actus purus ſine vlla potentialitate, habetque omnem plenitudinem perfectionis cum omnimoda neceſſitate: ergo eſt prorſus immutabilis. Conſequentia probatur, quia ens à ſe, nullam habens cauſam, nec potuit incipere, nec poteſt deſinere eſſe, nam nihil reale poſitiuum incipit ſine influxu alicuius cauſæ, neque deſinit ſine ceſſatione influxus: & actus purus nullo modo eſt in potentia, quod ad mutationem requiritur. Tandem ens habens omnem plenitudinem perfectionis cum omnimoda neceſſitate, nihil adquirere, vel amittere poteſt.

Deus eſt omnino immutabilis.

Ens à ſe nec incipere, nec deſinere poteſt.

Secundò probatur in particulari diſcurrendo per ſingulas mutationes. Nam in primis 2.
mutatio ſubſtantialis in Deum cadere non poteſt, propter independentiam, & neceſſitatem eſſendi; neque accidentalis, propter ſimplicitatem, & propter carentiam accidentium. Deinde ex accidentalibus mutationibus localis ſpecialiter repugnat Deo, ratione immenſitatis; mutatio vero actuum liberorum voluntatis diuinæ, & ſcientiæ viſionis repugnat ratione immutabilitatis phyſicæ, quam Deus vendicat; poſita enim tali mutatione, ſequeretur aperta contradictio ex intrinſeca natura actus diuini liberi, vt explicabimus in Tractatu de Voluntate Dei.

Omnis mutatio intrinſeca repugnat Deo.

Quæres, an ſoli Deo conueniat omnimoda 3.
immutabilitas. Reſpondeo ſoli Deo conuenire. Tum quia nulla eſt creatura, quæ non inceperit, & quæ Deo volente non poſſit deſinere ſpectata natura rei, quod ſatis eſt ad mutabilitatem, de qua hic eſt ſermo. Tum etiam, quia omnis ſubſtantia creata ex ſe capax eſt alicuius accidentalis mutationis, imo & omne accidens, ſaltem mutationis localis, niſi forte quis excipiat ipſam mutationem localem, quæ non videtur eſſe ſubjectum capax alterius ſimilis mutationis.

Immutabilitas omnimoda ſoli Deo conuenit.

Quæres iterum, an de potentia abſoluta poſſit 4.
eſſe aliqua creatura ſuapte natura immutabilis. Reſpondeo non poſſe, quia quidquid ſimpliciter non eſt à ſe, ſed ab alio, non poteſt eſſe actus purus: ergo neceſſe eſt, vt admixtam habeat potentialitatem, ac per conſequens, vt ſit obnoxium mutationi.

Creatura nō poteſt eſſe immutabilis natura ſua.

Quæres tertiò, An creatura ſuapte natura 5.
mutabilis poſſit fieri immutabilis per gratiam. Reſpondeo non poſſe, licet poſſint impediri plures affectus mutabilitatis. Prima pars patet, quia radix mutabilitatis naturæ eſt finitudo, potentialitas, & contingentia ipſius; ſed iis conditionibus nequit natura nudari, quocunque dono gratiæ afficiatur: ergo non poterit reddi immutabilis per gratiam. Confirmatur, quia corpora beatorum non deſinunt eſſe corruptibilia ſuapte natura, quamuis dote impaſſibilitatis impediatur perpetuo eorum corruptio. Secunda pars ſuadetur facile, quia actualis mutatio non eſt ſemper neceſſario coniuncta cum mutabilitate, & ideo ſeparari poteſt ab ea, & impediri cauſa ſecunda, ne inducat alterationem in corpus ex ſe alterabile, vel corruptionem in corpus ex ſe corruptibile.

Creatura nō poteſt reddi immutabilis, licet poſſit impediri actualis mutatio eius.

Quæres tandem, an impediri poſſit actualis 6.
mutatio in aliqua creatura, ita, vt neque ab ipſo Deo induci poſſit. Reſpondeo id impoſſibile eſſe ſimpliciter, non tamen facta aliqua ſuppoſitione, nempe poſita promiſſione, vel pacto diuino, vt videre eſt in gloria beatorum, quæ ſimpliciter deſtrui poteſt; at ex vi promiſſionis diuinæ de illius conſeruatione, repugnat deſitio illius, & ideo inamiſſibilis eſt, quia implicat Deum non ſtare promiſſis.

Ex ſuppoſitione aliqua poteſt creatura eſſe immutabilis à Deo.

CAPVT

Digitized by Google

CAPVT II.

Expediuntur aliquot dubia circa Dei immutabilitatem.

7. *Vnio hypoſtatica non officis diuinæ immutabilitati.*

Terminus, vt terminus non mutatur proprie terminando etiam in creatis.

PRimum dubium eſt, an officiat Dei immutabilitati vnio Hypoſtatica? dicendũ eſt non officere, quia vnio Hypoſtatica in ſola humanitate recipitur, & quamuis intrinſece attingat Verbum, attingit illud, vt terminum, ſicut etiam humanitas illi vnitur, vt termino, quod ſine vlla intrinſeca Verbi mutatione fieri poteſt. Nam terminus, vt terminus, non mutatur terminando proprie loquendo, quod non ſolum verum eſt in termino extrinſeco; quale eſt obiectum reſpectu actus, & terminus reſpectu relationis; ſed etiam in termino intrinſeco, qui ſemper retinet eandem rationem, & in ratione termini nullam exercet cauſalitatem, ſed ſolum addit ſupra terminum extrinſecum indiuiſionem à re, quam terminat. Quo pacto ſe habet extremum mere, & pure terminans realem vnionem. Quare non mutari extrinſecè terminando vnionem non eſt ſolius Verbi diuini proprium, ſed exiſtimo commune eſſe omnibus extremis creatis pure terminantibus vnionem. Hæc plenius in materia de Incarnatione tractanda ſunt, ſufficiat hic rem indicaſſe.

8. *Immutabilitati Dei non obeſt productio creaturarum, nec decretum illas producendi.*

Secundum dubium eſt, an opponatur immutabilitati Dei productio craturarum in tempore, aut ſaltem decretum illas producendi. Reſpondeo nullo modo opponi, quia in primis actio tranſiens, qualis eſt productio creaturarum, non immutat intrinſece cauſam producentem, cum in ea non maneat, vt videre eſt etiam in agentibus creatis. Idem dicendum arbitror de decreto diuino producendi creaturas: nam Deus ab æterno ſtatuit tali, vel tali tempore producere creaturas, & ex vi illius æternæ voluntatis ſuo tempore productæ ſunt, producuntur, & producentur ſine vlla Dei mutatione.

9. *Deus ab æterno determinatus eſt ad volendum vel nolendum.*

Nec fuit Deus aliquando indifferens prioritate aliqua exiſtentiæ.

Dices, cum decretum condendi creaturas ſit liberum, neceſſe eſt ſupponat diuinam naturam indifferentem ad volendam, & nolendam productionem: ergo eo ipſo, quod ſe determinauit per decretum ad volendam productionem creaturarum, ſubiit mutationem. Contra, quia decretum liberum Dei non ſupponit prioritate aliqua exiſtentiæ diuinam naturam indifferentem ad volendum, & nolendum, cum ab æterno fuerit determinata ad omnia decreta libera, nec poſſit aſſignari inſtans, in quo determinata non fuerit; ſed ſolum ſupponit illam indifferentem prioritate quaſi dependentiæ: non enim hic aſſignari poteſt prius in quo, ſed tantum prius à quo, quod non ſufficit ad mutationem, ſiue propriam, ſiue impropriam in præſenti materia; non ad propriam, quia ad hanc oporteret, vt natura diuina in aliquo priori inſtanti reali verè fuiſſet indifferens ad volendum, & nolendum, & in alio poſteriori inſtanti fuiſſet determinata; neque ad impropriam, cum decretum diuinum non producatur realiter à natura diuina, ſed potius ſit quid improductum, & identificatum cum ea. Itaque, cum diuina determinatio non ſucceſſerit indifferentiæ, ſeu ndeterminationi, conſequens eſt, vt nullam inducere potuerit mutationem in Deo.

Tertium dubium, An lædatur immutabilitas Dei acceſſu, vel receſſu temporario realium relationum ad creaturas. Supponit dubium aduenire Deo in tempore nouas relationes reales creatoris, & domini, quibus reſpicit creaturas; iſtæ enim relationes videntur vere, & realiter Deum denominare independenter ab intellectu. Quæ ſententia grauium Doctorum eſt, eam tamen nonnulli ſic auerſantur, & horrent, vt non dubitent falſam, periculoſam & temerariam appellare. Cæterum hæ cenſuræ deſpiciendæ ſunt, vt vana terriculamenta ab iis, qui docent relationem realem vel eſſe ipſum fundamentum cum ſola connotatione extrinſeca exiſtentiæ alterius extremi, vel eſſe ſolam denominationem extrinſecam à termino deſumptam. Hi enim poſſunt iure optimo admittere in Deo relationes reales ad creaturas ſine læſione vlla diuinæ immutabilitatis. Ab iis autem, qui exiſtimant reales relationes eſſe modos intrinſecos ex natura rei diſtinctos à fundamento, merito timeri debent prædictæ cenſuræ, ſi in Deo tales relationes temporarias admittant. 10.

Sententia admittens in Deo reales relationes ad creaturas non eſt notâ digna, ſi recte defendatur.

Ego, vt verum fatear, non probo ſententiam aſſerentem relationem realem, vel eſſe fundamentum ipſum cum connotatione extrinſeca exiſtentiæ termini, vel eſſe ſolam extrinſecam denominationem à termino deſumptam, licet arrideat non paucis recentioribus. 11.

Relatio realis non eſt denominatio extrinſeca, nec fundamentum connotans terminum.

Nam mihi, vt alia nunc omittam, eo potiſſimum nomine diſplicet, quia eiuſmodi connotationes, & denominationes extrinſecæ nequeunt eſſe formaliter relatiuæ, cum ſumantur à formis omnino abſolutis, & formæ abſolutæ non poſſint relatiue denominare formaliter, vt per ſe patet, quia denominatio non differt à forma denominante. Vnde recentiores, cum maxime videri volunt propugnatores realium relationum, eas è medio tollunt. Quare arbitror vel penitus è medio tollendam eſſe categoriam relationum realium, vel aſſerendum relationes reales categoricas eſſe modos ex natura rei diſtinctos à fundamentis, deuorando difficultatem horum modorum, & quauis parte huius diſiunctionis admiſſa, negandas eſſe in Deo relationes reales temporarias ad creaturas. Quia relationes rationis ſufficiunt, vt Deus relatiue denominetur creator, & dominus, ſicut ſufficerent etiam, vt res creatæ denominarentur relatiue, ſublata è medio categoria realium relationum.

Relatio realis vel eſt modus à fundamento diſtinctus in re, vel non datur categoria relationum.

In Deo non ſunt relationes reales ad creaturas.

Nec refert, quod Deus independenter ab intellectu ſit realiter creator, & dominus, nam iſtæ dominationes reales non ſunt formaliter relatiuæ, ſed abſolutæ ſumptæ à fundamento, & ratione fundandi, nempe à potentia, & actione creatiua, vt recte Molina 1. part. quæſt. 13. art. 7. ad eum modum, quo homo, qui genuit filium, etiam ſi careat relatione reali, fundamentaliter denominaretur Pater, quia ea denominatio realis non eſſet formaliter relatiua, ſed ſumeretur à fundamento, & ratione fundandi. 12.

Denominatio realis creatoris, & domini in Deo, non eſt relatiua.

Digitized by Google

DISPVTATIO VI.

De Æternitate Dei.

CAPVT I.

Expenduntur variæ ſententiæ de ratione formali Æternitatis.

1\. FERRARIENSIS 1. contra gentes cap. 15. & alij Thomiſtæ contendunt in æternitate includi eſſentialiter rationem menſuræ. Sed merito reiiciuntur à Molina 1. part. quæſt. 10. art. 1. diſp. 3. Soario diſp. 50. Met. ſect. 4. Gillio lib. 2. Tract. 10. cap. 9. & Vazquez 1. part. diſp. 31. cap. 6. Quare exiſtimo cum iis doctoribus rationem menſuræ actiuæ, vel paſſiuę, nullo modo ſpectare ad conceptum eſſentialem æternitatis. Probatur primo, quia de eſſentia durationis, vt ſic, non eſt ratio menſuræ: ergo neque de eſſentia æternitatis. Conſequentia nota eſt, quia æternitas non poteſt vendicare rationem menſuræ ex alio capite, quam ex ratione durationis, quam includit. Antecedens patet, quia ratio menſuræ eſt denominatio quædam extrinſeca, tam in re, quæ aſſumitur ad menſurandum, quam in re menſurata, vel menſurabili, petita ex cognitione perſonæ vtentis tali re ad menſurandum: ergo cum vna duratio aſſumitur ad menſurandam aliam durationem, vel ad aliquid aliud menſurandum, ratio menſuræ ſupponit vtramque durationem in conceptu formali durationis complete conſtitutam, illique accidit, atque adeo non eſt de eſſentia durationis, vt ſic. Confirmatur, quia durationem eſſe menſuram actiuam eſt vſurpari media cognitione ad cognoſcendam extenſionem alterius durationis, & durationem eſſe menſuram paſſiuam eſt cognoſci, vel cognoſcibilem eſſe quoad extenſionem ſuam per aliam durationem, quod in durationibus extrinſecum quid eſt ſupponens integram rationem formalem earum.

Menſura actiua, vel paſſiua non eſt de ratione æternitatis.

2\. Secundò, Propria ratio menſuræ repugnat æternitati: ergo hæc per illam non poteſt eſſentialiter compleri. Antecedens ſuadetur, quia inprimis æternitas non poteſt eſſe menſura actiua ipſius Dei, nam in Deo nihil menſurare poteſt niſi durationem, cum autem æternitas ſit duratio Dei, eſſet ſui ipſius menſura, quòd eſt impoſſibile, quia menſura, & menſuratum proprie ſumpta debent eſſe in re diſtincta, & quamuis inter menſuram, & menſuratum impropriè ſumpta ſufficiat diſtinctio rationis, adhuc hæc non reperitur inter æternitatem, & durationem Dei. Nec ſatisfacies ſi dicas diuinum eſſe menſurari æternitate, quia cognita æternitate, cognoſcitur quantum ſit diuinum eſſe. Nam cognoſci quantum ſit diuinum eſſe nihil eſt aliud, quam cognoſci durationem eius, quæ nec ratione diſtinguitur ab æternitate. Vnde conſequens fit æternitatem nec proprie, nec impropriè poſſe eſſe menſuram actiuam reſpectu diuini eſſe.

Propria ratio menſuræ repugnat æternitati.

Æternitas non poteſt eſſe menſura actiua ipſius Dei.

3\. Deinde non poteſt æternitas eſſe proprie menſura actiua aliarum durationum, tum quia eſt infinita, & ſicut infinitum, vt ſic, & prorſus immenſurabile, ita non poteſt eſſe menſura alterius rei; tum etiam, quia nullus intellectus poteſt vti æternitate, tanquam menſura, non intellectus increatus, huic enim omnia ſunt æqualiter per ſe nota: non creatus, etiam angelicus, quia neque hic poteſt ex æternitate cognoſcere quantitatem durationis creatæ. Nam ſiue duratio creata ſit finita ex vna parte, ſiue ex vtraque, eſt omnino improportionata æternitati ſimpliciter, & ex omni parte infinitæ, atque adeo immenſurabilis per eam: ſi vero talis duratio creata ſit infinita vtrinque, ſicut æternitas, adhuc non poſſemus illam cognoſcere, vel metiri per æternitatem, quia vtraque ex æquo nobis ignota, ac indefinita eſſet, licet in confuſo ſciremus vtramque infinitam eſſe.

Neque menſura actiua aliarum durationum.

4\. Nec obſtat quod primum in vnoquoque genere dicatur menſura cæterorum, iuxta commune proloquium ſumptum ex Ariſtotele 10. Met. cap. 2. Nam hoc non intelligitur de menſura quaſi quantitatiua durationis, ſed de menſura perfectionis vnius cuiuſque rei, de qua non negamus etiam æternitatem eſſe menſuram perfectionis reliquarum durationum. Neque intelligitur de propria menſura, ſed de ea, quæ ſe habet inſtar cauſæ exemplaris, quæ non debet adæquari rei menſurandæ, & ideo poteſt eſſe infinita, etiam reſpectu rei finitæ, & ex eo ſolum dicitur menſura cæterorum, quia, quo aliquid magis accedit ad illius perfectionem, vel magis illam imitatur, eo perfectius eſt. Denique æternitas nequit eſſe menſura paſſiue, quia omnino eſt immenſurabilis ob infinitatem ſuam, infinitati enim repugnat propria menſurabilitas.

Primum in vnoquoque genere quo pacto dicatur menſura cæterorum.

Æternitas nequit eſſe menſura paſſiua.

5\. Vazquez 1. part. diſp. 31. cap. 5. & 6. arbitratur Æternitatem eſſentialiter compleri per negationem menſuræ, ſic enim definit æternitatem: æternitas eſt duratio permanens, vniformis, ſine principio, & fine menſura carens. Cæterum doctrina iſta non probatur Soario diſp. 50. Met. ſect. 4. n. 9. nec Gillio lib. 2. Tract. 10. cap. 10. Nec mihi. Quia æternitas complete concipi poteſt, quin concipiatur negatio menſuræ actiuæ, vel paſſiuæ: ergo ſignum eſt hanc negationem non pertinere ad conſtitutionem eſſentialem æternitatis, ſed potius ſe habere vt proprietatem illius. Antecedens patebit infra: interim ſuadetur inprimis, quia duratio creata, quæ opponitur æternitati, non conſtituitur ratione menſuræ: ergo neque æternitas conſtituetur negatione eius. Quando enim duo ſub ratione aliqua communi ita opponuntur, vt vnum diſcriminetur ab altero per negationem, alterum differt, & conſtituitur formaliter per formam poſitiuam immediate oppoſitam eidem negationi. Deinde quamuis daremus æternitatem compleri eſſentialiter per negationem aliquam, adhuc aſſerendum eſſet non compleri per negationem menſuræ, ſed per negationem termini, quia hæc negatio prior eſt, & immediatius conuenit æternitati. Nam roganti cur æternitas non poſſit eſſe menſura actiua, vel paſsiua, apte reſpondebitur à priori, quia æternitas eſt infinita, ſeu carens termino; ſicut enim ratio termini prior eſt ratione menſuræ, quam fundat, ita

Æternitas non completur per negationem menſuræ.

negatio

Digitized by Google

negatio termini prior erit negatione menſuræ. Nam quemadmodum fundamentum præcedit relationem, ita negatio fundamenti debet præcedere negationem relationis. Conſequens igitur eſt ſine neceſſitate additam fuiſſe à Vazquez definitioni æternitatis particulam illam, menſura carens.

6. Gillius denique ſuprà citatus, à quo non videtur multum differre Soarius ſect. relata ex Metaphyſica, docet æternitatem compleri eſſentialiter per negationem principij, & finis, ſeu termini, non actualis, ſed potentialis. Nam negatio principij, & termini potentialis ſoli conuenit durationi increatæ, eamque à creata diſcriminat: at vero negatio principij, & termini actualis non repugnat durationi creatæ, cum poſſit eſſe, omni ex parte, infinita, de potentia abſoluta.

7. *Æternitas non completur per negationem principij, & finis.*

Sed non placet hæc Gillij ſententia, quia non concepta prædicta negatione principij, & finis, intelligitur ſufficienter integra ratio eſſentialis æternitatis, ſi concipiatur compleri per neceſſitatem correſpondendi omni durationi imaginariæ: ergo ſignum eſt æternitatem non compleri eſſentialiter per prædictam negationem. Confirmatur, quia neceſſaria correſpondentia ad omnem durationem imaginariam eſt prior negatione principij, & finis, eamque fundat: ergo correſpondentia illa pertinet aliquo pacto ad complementum eſſentiale æternitatis, negatio vero iſta eſt dumtaxat veluti proprietas conſequens. Nec obſtat, quod illa negatio principij, & termini potentialis diſcriminet æternitatem ab omnibus aliis durationibus. Ad hoc enim non oportet, vt pertineat ad rationem eſſentialem æternitatis, ſed ſufficit, vt ſit veluti proprietas eius.

CAPVT II.

Quid ſit Æternitas, & quomodo differat ab aliis durationibus.

8. *Æternitas eſt exiſtentia Dei vt habēs neceſſitatem coexiſtendi omni durationi imaginariæ.*

Dicendum arbitror *primò*, Æternitatem nihil eſſe aliud, quam exiſtentiam, ſeu entitatem actualem diuinam, quatenus ex ſe habet vim, & neceſſitatem abſolutam coexiſtendi omni durationi imaginariæ. Probatur quia duratio in communi eſt exiſtentia rei connotans durationem extrinſecam ſucceſſiuam imaginariam, & duratio rei creatæ eſt exiſtentia ipſius connotans etiam durationem extrinſecam ſine neceſſitate abſoluta coexiſtendi illi: ergo duratio diuina, ſeu æternitas erit exiſtentia Dei connotans omnem durationem imaginariam, cum abſoluta, & omnimoda neceſſitate coexiſtendi illi. Antecedens ſuadetur, quia duratio eſt permanentia in exiſtendo, ſeu exiſtentia perſeuerans; quæ permanentia, ſeu perſeuerantia, cum ſupponat exiſtentiam, non poteſt intelligi ſine connotatione durationis ſucceſſiuæ imaginariæ.

9. *Duratio propria non eſt forma prædicamēti quando.*

Hinc fit durationem propriè dictam non eſſe formam prædicamenti Quando, Tum quia forma eius prædicamenti, ſicut cuiuſlibet alterius prædicamenti accidentis, debet diſtingui à ſubjecto ex natura rei, alioqui accidens reale non eſſet; permanentia autem in exiſtendo non differt ex natura rei ab exiſtentia, neq; hæc à re, cuius eſt exiſtentia. Tum etiam, quia ſicut exiſtentia pertinet ad prædicamētum rei, cuius eſt exiſtētia, ita exiſtentia perſeuerans, quę eſt duratio, ſpectabit ad prædicamentum rei, cuius eſt exiſtentia, atque adeo non conſtituet vnum aliquod prædicamentum, ſed per omnia vagabitur. Tum præterea, quia forma prædicamenti, Quando, eſt mera denominatio extrinſeca ſumpta, non ſolum à tēmpore reali, quod duratio motus eſt, & non rei, quam denominat extrinſece temporariam, vel eſſe in tempore, ſed etiam ab inſtanti reali initatiuo temporis, quod nullo modo participat rationem propriæ durationis.

Forma prædicamenti quādo eſt denominatio extrinſeca non ſolum à tempore, ſed etiā ab inſtanti.

10. *Æternitas caret internis partibus, & interna ſucceſſione.*

Dicendum ſecundò, Æternitatem eſſe formaliter durationem carentem internis partibus, & interna ſucceſſione. Prima pars eſt contra Aureolum in 1. diſt. 9. quæſt. 2. art. 2. Probatur tamen, quia æternitas eſt permanentia exiſtentiæ diuinæ, vt communiter ſentiunt Theologi, & ſuadet ratio, quoniam, præciſa per intellectum permanentia exiſtentię diuinæ, non poteſt conſiſtere ratio æternitatis; ſicut neque interminabilis vitæ tota ſimul, & perfecta poſſeſſio; ſed in creaturis permanentia exiſtentiæ habet rationem durationis: ergo & in Deo æternitas. Confirmatur quia id, quo Deus, noſtro modo intelligendi, reſpondet extrinſecis durationibus, eſt vere, & proprie duratio: ergo cum Deus ſola æternitate reſpondeat omni tempori, & durationi imaginariæ, æternitas erit vere, & proprie duratio.

11. Secunda pars, ſcilicet quod æternitas careat internis partibus, & interna ſucceſſione, patet, quia cum æternitas ſit ipſa exiſtentia Dei, ſicut hæc eſt intrinſece omnino indiuiſibilis, & tota ſimul, ita & illa; alioqui enim Deus nec ſimplex eſſet, nec immutabilis, quod eſt abſurdum. Hoc ipſum confirmant ſancti Patres, cum aiunt æternitati ſolum conuenire ſum, vel eſt, non autem erat, vel erit. Intelligendi enim ſunt quoad rationem intrinſecam æternitatis, ſeu quoad id, quod æternitas in recto dicit. Nam ſi ſermo ſit de coexiſtentia ad extrinſecam durationem, omnes differentias temporis poſſumus ſine incommodo Deo, & æternitati tribuere. Quod diſertis verbis tradidit Auguſtinus Tract. 99. in Ioannem ſic inquiens: *In eo, quod ſempiternum eſt ſine initio, & fine, cuiuslibet temporis verbum ponitur. Quamuis enim natura incommutabilis non accipiat fuit, & erit, ſed tantum eſt: ipſa enim veraciter eſt, quia aliter, quam eſt, eſſe non poteſt; tamen propter mutabilitatem temporum, in quibus verſatur noſtra mortalitas, & noſtra mutabilitas, non mendaciter dicimus & fuit, & eſt, & erit in futuris. Fuit quippe, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit; eſt, quia ſemper eſt.*

Quo modo ſolum cōueniat æternitati ſum, vel eſt, ex ſententia Patrum.

12. *Æternitas ſucceſſiue coexiſtit omnibus temporibus ſine ſucceſſione intrinſeca.*

Dicendum tertiò, æternitatem indiuiſibiliter coexiſtere omnibus temporibus, non ſimul, ſed ſucceſsiue, non ſucceſſione exiſtente intrinſece in ipſa æternitate, ſed in denominatione extrinſeca, quam ſucceſſiue vendicat ex partibus temporis, quæ ſucceſſiue fluunt. Probatur quia inconceptibile eſt, vt æternitas ſimul coexiſtat omnibus temporibus, & denominetur extrinſece ab illis. Nam licet ex parte

æternitatis

Digitized by Google

æternitatis concurrant omnia neceſſaria ad coexiſtendum, non tamen ex parte temporum, cum non ſimul exiſtant omnia tempora, & requiratur eorum omnium ſimultanea exiſtentia, vt illis omnibus poſſit æternitas ſimul coexiſtere: non enim poteſt intelligi coexiſtentia ſine ſimultanea plurium exiſtentia: ergo neceſſe eſt, vt æternitas omnibus temporibus coexiſtat ſucceſſiue, non propter ſucceſſionem æternitati intrinſecam, conſtat enim ex ſuperiori concluſione æternitatem eſſe ſecundum ſe indiuiſibilem, & totam ſimul, ſed propter ſucceſſionem temporum, à quibus ſucceſſiue denominatur. Vnde ratione extrinſecæ denominationis rectè dicemus, æternitas fuit heri, & eſt hodie, & erit cras, quia tota æternitas indiuiſibiliter coextitit diei heſterno, & hodie iam non coexiſtit illi, quia heſternus dies præteriit, & cras coexiſtet diei craſtino, cui hodie adhuc non coexiſtit, quia adhuc non eſt, ſed ſolum coexiſtit hodierno, qui præſens eſt.

13. Oppones contra duas poſteriores concluſiones: duæ durationes inter ſe collatæ neceſſe eſt ſint æquales, vel inæquales, ita vt vna ſit maior, vel minor altera: ergo cum æternitas, & tempus reale poſitiuum non habeant æqualitatem, nec æternitas ſit minor tempore, debet neceſſario eſſe maior, ſed nequit eſſe maior ſine partibus, & ſucceſſione: ergo tribuendæ ſunt æternitati partes, & ſucceſſio.

14. *Æternitas non eſt æqualis tempori, nec maior, aut minor illo.*

Reſpondeo cum Molina 1. part. quæſt. 10. art. 1. diſp. 2. ad 3. & Soario diſp. 50. Met. ſect. 5. num. 29. antecedens proprie loquendo ſolum eſſe verum, quando comparantur inter ſe durationes extenſæ, & diuiſibiles, ſecus vero, quando vna duratio eſt indiuiſibilis, & altera diuiſibilis. Vnde cum æternitas ſit ſecundum ſe indiuiſibilis, nequit eſſe æqualis tempori, quod eſt diuiſibile, nec minor, aut maior illo proprie loquendo: ſicut ob ſimilem rationem anima rationalis non eſt æqualis, nec minor, aut maior corpore, quod animat. Impropriè tamen dici poteſt æternitas maior tempore poſitiuo, quia eminenter continet quodammodo temporis extenſionem, & ita illi coexiſtit, vt maiori, & maiori ſine termino coexiſtere valeat: ad hoc autem nulla requiritur in æternitate ſecundum ſe extenſio, & ſucceſſio partium.

15. *Æternitas nequit dici maior hoc anno quam ſuperiori.*

Nec Deus dici poteſt plus duraſſe hoc anno, quam ſuperiori.

Addo æternitatem non poſſe dici maiorem hoc anno, quam ſuperiori, licet maiori tempori coextiterit, nam æternitati ſecundum ſe nulla facta eſt additio, ſed ſoli tempori, quod ei coexiſtit. Addo ſimiliter non poſſe dici Deum plus durare hoc anno, quam ſuperiori, quia hic modus loquendi ſolum quadrat in creaturas, quæ habent durationem dependentem à Deo, & non ſimpliciter neceſſariam; ſed potius dicendum eſſe, vt rectè obſeruauit Soarius ſectione citata num. 30. hoc anno plus temporis duraſſe cum Deo, ſeu coextitiſſe Deo, quam anno ſuperiori. Fateor quæſtionem hanc eſſe de nomine, ſed non contemnendam in rebus diuinis, vt Deo digna digne loquamur.

16. *Explicatur definitio æternitatis.*

Ex dictis infero primo rectè definitam fuiſſe æternitatem à Boetio 5. de conſolatione proſa vltima, hoc pacto: Eſt interminabilis vitæ tota ſimul, & perfecta poſſeſſio. Quamuis hæc mihi non tam definitio, quam deſcriptio videatur, quia traditur per negationem termini, quæ eſt veluti proprietas conſequens æternitatem, vt notaui circa opinionem Gillij. Quatuor expendo in hac definitione. Primò æternitas dicitur poſſeſſio vitæ, poſſeſſio quidem, vt ſignificetur perfectus modus habendi exiſtentiam; vitæ vero, quia vita eſt perfectiſſimum eſſe, in cuius poſſeſſione, iure optimo, conſtituitur perfectiſſima duratio, quæ eſt æternitas. Secundò dicitur, vitæ interminabilis, ita vt non ſolum ex parte finis, ſed etiam ex parte principij careat termino. Tertiò dicitur, perfecta poſſeſſio, quia eſt ab intrinſeco inamiſſibilis; quod enim amiſſibile eſt, non videtur perfectè poſſideri. Quartò dicitur, poſſeſſio tota ſimul, ad excludendam omnem ſucceſſionem, & diuiſibilitatem. Breuius tradi poteſt hæc definitio ſic: Æternitas eſt duratio tota ſimul, & omnino interminabilis ab intrinſeco.

17. *Æternitas ſola non eſt permanens inter durationes.*

Infero ſecundò, Æternitatem non diſtingui eſſentialiter ab omni duratione creata in eo, quod æternitas ſola permanens ſit, vt aliqui exiſtimarunt, id enim eſt plane falſum, nam multæ durationes creatæ ſunt permanentes. In primis, Æuum, quo durant res ſuapte natura incorruptibiles, permanens eſt ſine vlla interna ſucceſſione, ſicut exiſtentia talium rerum, & ideo definiri ſolet, duratio creata permanens ſuapte natura immutabilis, ſeu neceſſaria. Similiter duratio viſionis beatificæ, quæ participat rationem æui, & ob ſupernaturalitatem ſuam dicitur æternitas participata, vere permanens eſt. Præterea duratio, qua durant res corruptibiles permanentes, & inſtans angelicum, quo durant cogitationes, & volitiones angelicæ indiuiſibiles, nihil ſucceſſionis habent. Igitur ſolum tempus continuum, quo durant res continuæ ſucceſſiuæ, & tempus diſcretum, quod coaleſcit ex inſtantibus angelicis ſibi ſuccedentibus, cum angelus ab vno actu indiuiſibili tranſit ad alterum, ſucceſſionem habent, tempus continuum continuam; tempus diſcretum diſcretam. Quare æternitas eſſentialiter differt ab omni duratione creata, quia eſt duratio per ſe, & ab intrinſeco neceſſaria, & ſimpliciter independens, & conſequenter omnino immutabilis.

Æternitas differt ab omni duratione creata in independentia, & neceſſitate intrinſeca.

18. *Durationes relatiuæ diuinarum perſonarum ſunt quaſi modi æternitatis.*

Quæres quo pacto differat æternitas à tribus durationibus relatiuis diuinarum perſonalitatum, quas admittendas eſſe conſtabit ex Tractatu de Trinitate diſp. 9. cap. 7. ad finem. Reſpondeo æternitatem comparari ad prædictas durationes, tanquam ad modos æternitatis, vt planius explicabo loco citato, non enim ſunt admittendæ in Deo tres æternitates relatiuæ.

Capvt III.

An Æternitas ſoli Deo conueniat.

19. *Deum eſſe æternum fide certum eſt.*

Sit *prima concluſio*: Fide certum eſt Deum æternum eſſe. Conſtat ex concilio Lateranenſi cap. Firmiter de ſumma Trinitate, vbi hæc ſunt verba: *Vnus ſolus eſt verus Deus*

æternus

Digitized by Google

æternus. Et ex Symbolo Athanaſij, *Æternus Pater, æternus Filius, æternus ſpiritus Sanctus, & tamen non tres æterni, ſed vnus æternus.*

20. *Secunda concluſio:* Æternitas propriè dicta ſoli Deo conuenit. Probatur, quia perſeuerantia in eſſe per ſe, & ab intrinſeco neceſſaria, ac ſimpliciter independens, in qua conſiſtit æternitas proprie dicta, nulli creaturæ communicari poteſt, etiam diuinitus: ergo æternitas proprie dicta ſoli Deo conuenit. Antecedens declaratur quia nulla eſt poſſibilis creaturæ independens à Deo, & qua non poſſit ex non eſſe tranſire ad eſſe, & poſtquam eſt, ex eſſe ad non eſſe abſolute loquendo, ac denique quæ non poſſit ſubire mutationem aliquam accidentalem. Quæ omnia ſunt contra rationem æternitatis proprie dictæ.

Soli Deo conuenit æternitas proprie dicta.

21. *Tertia concluſio:* Nulla creatura de facto ab æterno producta eſt, licet potuerit diuinitus produci, plures tamen in æternum durabunt. Prima pars concluſionis eſt de fide, ſumiturque ex Concilio Lateranenſi ſecundo, Cap. *Firmiter*, de ſumma Trinitate, vbi definitur Deum ſua omnipotente virtute, ſimul ab initio temporis vtramque de nihilo condidiſſe creaturam, ſpiritualem, & corporalem. Quod vero creatura potuerit ab æterno produci docent recentiores communiter, imo nonulli exiſtimant non ſolum res permanentes, ſed etiam ſucceſſiuas potuiſſe ab æterno produci, vt videre eſt apud Vazquez 1. part. diſp. 177. cap. 5. docentem motum continuum cœli potuiſſe eſſe ab æterno, & apud Conimbticenſes 8. Phyſicorum cap. 2. quæſt. 7. qui eandem ſententiam probabilem iudicant, quam ipſe amplexus ſum in hoc Tractatu diſp. 4. cap. 3. & pro ea indicaui rationem non contemnendam. Vltima pars concluſionis eſt etiam fide certa, Nam Matthæi 25. dicitur: *Et ibunt hi in ſupplicium æternum: iuſti autem in vitam æternam.* Vnde conſequens eſt fore, vt angeli, & poſt reſurrectionem, homines pariter in æternum durent.

Nulla creatura de facto producta eſt ab æterno, multa tamen in æternum durabunt.

Creatura tã permanens, quam ſucceſſiua potuit eſſe ab æterno diuinitus.

Capvt IV.

An res omnes creatæ ſint ſemper realiter præſentes diuinæ æternitati.

22. Ricardus in 1. diſt. 38. art. 1. quæſt. 3. & diſt. 39 art. 1. quæſt. 1. Capreolus diſt. 38. quæſt. 1. art. 2. Ferrarienſis 1. contra Gentes cap. 66. Cajetanus cum aliis Thomiſtis ad quæſtionem 14. primæ partis art. 13. quos nouiſsime ſequitur Granado tom. 1. in primam partem, controuerſia 2. Tract. 3. diſp. 3. affirmant creaturas, quæ ſunt, fuerunt, & erunt, eſſe realiter præſentes æternitati Dei, illique coexiſtere. Quam ſententiam intelligit, & explicat Cajetanus, non ita, vt creaturæ in quolibet tempore, vel inſtanti temporis ſint æternitati realiter præſentes, vel coëxiſtentes; nam impoſsibile eſt, vt quæ non exiſtunt in quouis tempore, vel inſtanti temporis, coëxiſtant æternitati in quouis tempore, vel inſtanti temporis, quoniam coexiſtentia ſupponit exiſtentiam; ſed ita vt creaturæ ſint ſemper realiter præſentes æternitati, illique coexiſtant in quolibet nunc, ſeu inſtanti æternitatis, ſecundum illud tempus, vel momentum temporis, quo extituræ ſunt, quia æternitas, cum ſit ſimpliciter infinita, omne tempus complectitur, & cum ſit indiuiſibilis, ſimul, ac ſemper illud complectitur. Vnde conſequenter docet Cajetanus propoſitiones iſtas, omnia ſunt præſentia æternitati, omnia ſunt ſemper præſentia, omnia ab æterno ſunt, & ſimiles diſtinguendas eſſe, nam ſi verbum, ſunt, conſignificet inſtans temporis præſentis, ſunt falſæ; ſi vero conſignificet ipſum nunc æternitatis, ſunt veriſſimæ.

Explicatur Thomiſtarum ſententia de reali præſentia creaturarum in æternitate.

Probatur autem hæc ſententia ſic explicata auctoritate D. Thomæ hic art. 13. & aliis in locis, Anſelmi in Monologio cap. 22. Auguſtini in illud Pſalmi 49. & pulchritudo agri mecum eſt, & aliorum Patrum, qui frequenter aſſerunt reſpectu Dei nihil eſſe præteritum, vel futurum, ſed omnia præſentia, nam cum videantur ſignificare aliquid Dei proprium, non ſunt intelligendi de præſentia ſolum obiectiua, ſed de reali, quia etiam multa futura poſſunt eſſe angelo objectiue præſentia. Confirmat hoc ipſum Auguſtinus lib. 2. ad Simplicianum quæſt. 2. Gregorius lib. 20. Moral. cap. 23. & alij Patres, cum negant præſcientiam tribui proprie Deo, quia nihil eſt ei futurum, ſed omnia præſentia; ſola autem præſentia objectiua non ſufficit ad negandam Deo præſcientiam, ſed requiritur etiam præſentia realis. 23

Secũdò probatur quia æternitas eſt infinita, tota ſimul ſine ſucceſſione, & indiuiſibilis: ergo ſimul, & ſine ſucceſſione complectitur omnia tẽpora, & conſequenter omnia, quæ ſunt in aliqua differentia temporis, & fuerunt, ac erunt: ergo omnia tempora, & ſimiliter omnia, quæ fuerunt, ſunt, & erunt in tempore, ſunt ſimul præſentia ſecundum realem coexiſtentiam toti æternitati. Declaratur exemplo puncti, quod eſt centrum circuli, nam ſicut omnia puncta circumferentiæ, quamuis inter ſe diſtent, reſpondent centro; ita pariter omnia tempora præterita, præſentia, & futura, & res per temporum decurſum ſuccedentes, licet inter ſe durationum interuallis diſtent, reſpondent tamen, & coexiſtunt realiter æternitati. 24

Tertiò, Res futuræ realiter terminant ab æterno diuinam cognitionem: ergo ab æterno habent eſſe reale, ſed non in ſe, & in ſua duratione: ergo in æternitate. Quarto Res eo ſaltem tempore, quo exiſtunt, coexiſtunt realiter toti æternitati: ergo ab æterno illi coexiſterunt, alioqui illi ſucceſſiue coexiſterent, ſicut ſucceſſiue exiſtunt in propriis durationibus. Vnde conſequens fieret, vt ipſa æternitas eis coexiſteret ſucceſſiue, atque adeo non ſine mutatione. 25.

Quintò probat Granado hanc propoſitionem, omnia præterita, præſentia, & futura ſunt realiter præſentia æternitati, eſſe proprie & in rigore veram. Quia illa propoſitio eſt proprie vera, cuius copula coniungit attributum ſubiecto pro ea durationis menſura, qua vere coniunctum eſt: ſed in propoſitione adducta copula coniungit attributum ſubiecto pro ea durationis menſura, qua vere coniun- 26.

M ctum

Infinitudo, & indiuiſibilitas æternitatis non ſuadet perpetuam creaturarum coexiſtentiā

& neceſſitas intrinſeca ipſius æternitatis: ſed iſtæ conditiones æternitatis non ſuadent prædictam coexiſtentiam perpetuam, ſed ſolum temporariem, nempe dum res creatæ actu exiſtunt: ergo perpetua illa coexiſtentia aſſerenda non eſt. Maior patet, quia nullam aliam rationem aſſignant aduerſarij, nec video quam aliam aſſignare poſſint. Minor oſtenditur, quia immenſitas Dei æqualē habet indiuiſibilitatē in partes permanentes, & in ordine ad ſpatium, ac æternitas in ſucceſſiuas, & in ordine ad tempus, & æqualem habet infinitudinem in occupando ſpatio, & vt ei coexiſtant, & præſentia ſint omnia, quæ quouis modo in ſpatio ſunt, ac æternitas in occupando tempore, & vt ei coexiſtant, & præſentia ſint omnia, quæ ſucceſſiue fiunt in tempore. Atqui indiuiſibilitas, & infinitudo immenſitatis non efficit, vt res, quæ immenſitati ſecundum locum aliquando præſentes erunt, ſint iam de facto præſentes, ſemperque fuerint, nec vt quæ nunc præſentes ſunt, eidem coexiſtant in omni parte ſpatij, in qua ipſa eſt, verbi gratia, non facit, vt Petrus, qui præſens eſt diuinæ immenſitati Valentiæ, ſit eidem præſens Romæ, & in aliis partibus, in quibus ipſa eſt: ergo pariter indiuiſibilitas, & infinitudo æternitatis non erit in cauſa, vt quæcunque fuerunt, & erunt, coexiſtant ei actu in omni temporis momento, in quo ipſa æternitas eſt.

34. Obiicies, Propoſitiones, in quibus creaturæ omnes dicuntur coexiſtere æternitati, veras eſſe ſimpliciter, ſi verbum non conſignificet nunc temporis, ſed nunc æternitatis. Nam ſicut verba enuntiationum per aduerbia, aut nomina deſignantia certam menſuram temporis, extrahi ſolent à limitata connotatione illius inſtantis, in quo oratio profertur, & extendi ad conſignificandam per modum præſentis totum tempus ſucceſſiuum, quod voces illæ additæ ſignificant: verè enim dicitur ſtatim matutino tempore, hodie habetur concio in hoc, vel illo templo, & fit ſolemnis ſupplicatio; & initio menſis, verè dicitur: hoc menſe eſt eclipſis, & ſunt ludicra haſtatorum certamina, quamuis hæc ſucceſſiuè fiant in die, vel menſe, & quamuis pro eo inſtanti, quo hæc, & ſimilia affirmantur, adhuc actu non exiſtant: ita ſimiliter, quamuis res diſtent in propriis durationibus, ſibique ſuccedant, ſi tamen ſecundum omnes ſuas durationes, etiam ſucceſſiuas, per modum præſentis temporis conſignificentur, & referantur ad æternitatem, verè dicentur res omnes ſemper coexiſtere ipſi nunc æternitatis, licet non ſint actu pro eo inſtanti, quo oratio profertur, ſenſus enim non eſt res coexiſtere Deo in illo inſtanti temporis, ſed in æternitate.

35. Reſpondeo hæc omnia potius ſpectare ad modum loquendi, quam ad rem ipſam, & potius ad apprehenſionem intellectus, quam ad exiſtentiam, vel coexiſtentiam realem. Nam in re ipſa non ſunt creaturæ omnes realiter præſentes, & coexiſtentes æternitati. Deinde admiſſo modo illo ſignificandi, & apprehendendi, adhuc exiſtimo dici non poſſe verè omnes creaturas ſemper, vel ab æterno exiſtere in æternitate, vel illi coexiſtere. Aliud enim eſt coexiſtere æternitati, aliud vero ſemper, vel ab æterno coexiſtere; nam primum verificari poteſt pro aliquo tempore, & abſolute affirmari per propoſitionem de præſenti extendendo connotationem verbi, modo in obiectione explicato: Secundum autem non videtur dici poſſe, nam indicat ſenſum vniuerſalem, & illam coexiſtentiam ſemper, & ſine initio fuiſſe, quod falſum eſt.

Ad primum argumentum oppoſitæ ſententiæ reſpondendum eſt inprimis D. Thomam vbique intelligendum eſſe, non de præſentia, & exiſtentia reali in æternitate, ſed de obiectiua, quod docent grauiſſimi Thomiſtæ, Heruæus citatus, Syluester in defenſorio doctrinæ D. Thomæ, & Ægidius in ſuo caſtigatorio aduerſus corruptorem D. Thomæ. Et certe ſi expendatur recte articulus decimus tertius quæſtionis 14. p. imæ partis, nihil in eo inuenietur, quod ſapiat præſentiam iſtam realem in æternitate. Nam in eo primum docet Deum cognoſcere omnia futura contingentia, quia comprehendit omnia, quæ ſunt in ſua, & creaturæ potentia. Deinde addit cognoſcere illa, non in eorum cauſis, ſed in ſe ipſis, quia cauſæ ſunt ex ſe ad vtramque partem indifferentes, atque adeo nequeunt eſſe ratio certo cognoſcendi talia futura. Præterea docet hanc cognitionem futurorum eſſe æternam, & totam ſimul abſq; ſucceſſione vlla, quia ſicut æternitas Dei eſt tota ſimul, ita & ab æterno fertur in res omnes futuras, ac ſi eſſent præſentes. Denique infert omnes res in tempore futuras eſſe Deo præſentes ab æterno, non ſolum quia rationes illarum præſentes habuit, ſed etiam quia intuitus ipſius fertur ab æterno in res, prout ſunt in ſua præſentialitate. Quibus verbis docet Deum res in tempore futuras non ſolum habuiſſe ab æterno præſentes ratione ſuæ diuinæ ſubſtantiæ, quam appellat rationes rerum, quia eſt medium cognoſcendi illas, ſaltem vt poſſibiles, ſed etiam ratione cognitionis, per quam ab æterno attingit res, prout ſunt in ſua præſentialitate, vt loquitur D. Thomas, hoc eſt prout vnaquæque in ſua differentia temporis habet præſentiam realem, illa enim eſt, quæ ab æterno obiicitur ſcientiæ diuinæ. Quare prædictis verbis, & aliis, quæ ſubjungit in eodem articulo S. Doctor non reddit rationem ob quam à Deo cognoſcantur futura, vt recte notauit Vazquez diſp. 64. cap. 5. ſed ſolum explicat infallibilitatem ſcientiæ diuinæ ex eo, quod omnia ſunt Deo ſimul præſentia objectiue, non minus, quam ſi re ipſa exiſterent in ſua præſentialitate, quia cum ſcientia diuina æterna ſit, & inuariabilis, eodem modo intuebatur ab æterno res futuras in ſua differentia temporis, ac nunc intuetur eas, dum re ipſa exiſtunt. Itaque S. Doctor non probat Deum certo cognoſcere futura contingentia, eo quod iam illi præſentia ſint, ſic enim, ſi eſſet ſermo de præſentia objectiua, probatio eſſet nugatoria, & contineret petitionem principij. Solum ergo probat certitudinem diuinæ cognitionis circa hæc futura, quia cum cognitio diuina menſuretur æternitate, neceſſe eſt, vt eadem nunc ſit de creaturis futuris, quæ erit ipſis exiſtentibus, ſeu realiter præſentibus: ergo ſicut Deus certo illas cognoſcet, dum exiſtent, ita & certo illas cognoſcit, dum futuræ ſunt.

36. Præſentiā realis creaturarum in æternitate ab æterno non eſt de mente D. Thomæ.

Explicatur mens D. Thomæ.

ſunt. Similiter intelligendus eſt S. Thomas aliis in locis.

37. *Quis ſibi velit D. Thomas negans Deo cognitionem futurorum, vt futura ſunt.*

Nec refert quod S. Doctor in diſputatis quæſtione vnica de ſcientia Dei art. 12. aſſerat Deum non cognoſcere creaturas futuras, prout futuræ ſunt, ſed ſolum vt præſentes. Nam duobus modis poteſt res aliqua cognoſci vt futura, vno, ita vt inter cognitionem, & rem cognitam ſit ordo præteriti, & futuri: altero ita, vt non ſit talis ordo, ſed cognitio præcedat quidem exiſtentiam rei cognitæ, non tamen deſinat re poſtea exiſtente. Cum igitur D. Thomas negat Deo cognitionem creaturarum futurarum vt futuræ ſunt, intelligendus eſt de cognitione rerum futurarum priori, non poſteriori modo, vt ſatis colligitur ex contextu. Ex eo autem quod negemus realem præſentiam futurorum in æternitate non ſequitur Deum cognoſcere futura prout ſunt futura priori modo, ſed tantum poſteriori, quod libenter concedimus.

38. *Patres ſolum aſſerunt creaturas omnes eſſe Deo præſentes obiectiue ſemper.*

Cur dicant Patres non conuenire Deo proprie præſcientiam.

Ad cæteros Patres reſponderi poteſt eos loqui de præſentia obiectiua, ideo enim aſſerunt Deo nihil eſſe præteritum, vel futurum, ſed omnia præſentia, quia, ita perſpicue cognoſcuntur à Deo præterita, & futura, ac ſi eſſent præſentia, non ſicut contingit in nobis, qui ea, quæ præſentia non ſunt, confuſe, & minus perfecte cognoſcimus, & ideo etiam negant prædicti Patres conuenire proprie Deo nomen præſcientiæ, quia ipſe non habet præſcientiam imperfectam, & confuſam ex cauſis, & aliquibus indiciis collectam, qualem nos habemus, quæ non peruenit ad eam claritatem cognitionis, qua videmus res præſentes. Quare ad negandam Deo præſcientiam iſtam imperfectam non requiritur præſentia realis futurorum, ſed ſufficit præſentia obiectiua illorum, exacta tamen, & omnimoda.

39. *Æternitas complectitur omnia tempora ſucceſſiue ſine intrinſeca ſucceſſione.*

Deus prius coexiſtit vni rei, quam alteri, ſi res non ſimul exiſtant.

Ad ſecundum argumentum reſpondeo æternitatem complecti omnia tempora, & omnes res exiſtentes in aliqua temporis differentia, non tamen ſimul, ſed ſucceſſiue, ſicut ipſa tempora ſibi inuicem ſuccedunt; nam hæc ſucceſſio non eſt in ipſa æternitate Dei, ſed in rebus coexiſtentibus illi; ſicut enim ſucceſſiue exiſtunt, ita ſucceſſiuè coexiſtunt æternitati. Vnde quemadmodum vna res prius exiſtit, quam alia, ita prius coexiſtit vni rei, quam alteri, nam hæc coexiſtentia æterna non eſt, ſed incipit in tempore, poteſtque habere ſucceſſionem, & finiri, ſi res ipſæ, quibus Deus coexiſtit, ſibi ipſis ſuccedant, & deſinant eſſe: quæ omnia ſolum ponunt in Deo externam denominationem, vt conſtat.

40. Addo exemplum puncti adductum ſolum eſſe aptum ad declarandum quo pacto æternitas, licet ſit indiuiſibilis, reſpondere poſſit pluribus partibus temporis, quamuis iſtæ inter ſe diſtinctæ ſint; non vero ad oſtendendum ſimultatem coexiſtentiæ omnium cum æternitate. Nam puncta circumferentiæ non habent ſimultatem ſitualem inter ſe, neque cum centro, cum inuicem, & à centro diſtent ſecundum locum, ſed ſolum ſimultatem temporis, vt verò comparatio, & ſimilitudo eſſet idonea, oportebat puncta omnia circumferentiæ eſſe ſimul loco cum centro.

Ad tertium diſtinguendum eſt antecedens, 41.
ſi enim ſenſus ſit res futuras terminare realiter diuinam cognitionem, hoc eſt ſecundum eſſe reale, quod aliquando habituræ ſunt, non quod actu habeant, verum eſt antecedens; nam res etiam pure poſſibiles poſſunt dici terminare realiter ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, hoc eſt ſecundum ſuum eſſe, quod poteſt realiter exiſtere. Si vero ſenſus ſit realiter terminare, hoc eſt ſecundum eſſe reale actu à parte rei exiſtens, falſum eſt antecedens, hęc enim exiſtentia non requiritur ad terminandam cognitionem, vt patet.

Ad quartum reſpondeo res tempore, quo 42.
exiſtunt, coexiſtere toti ęternitati, non tamen totaliter; quia ad primum ſufficit actu exiſtere, cum non poſſit non exiſtere tota ęternitas intrinſece; quauis re temporia exiſtente: ad ſecundum autem id non ſatis eſt, ſed prętetea requiritur, vt quandiu ęternitas eſt, tandiu ſit res illi totaliter coexiſtens. Hinc autem ſequitur res ſucceſſiue coexiſtere ęternitati, & æternitatem pariter illis ſucceſſiue coexiſtere, ſola rerum creatarum mutatione, non vero æternitatis.

Ad quintum, quo vtitur Granado, conceſ- 43.
ſa maiori neganda eſt minor ſimpliciter, & abſolute loquendo, & ad probationem eius dicendum copulam illam, ſunt, iuxta communem vſum acceptam conſignificare ſimpliciter tempus, & ideo abſolute loquendo non coniungere prędicatum ſubiecto, pro ea durarione, qua vere coniunctum eſt, ac per conſequens propoſitionem illam eſſe ſimpliciter falſam, nam copula illa, ſunt, abſolute connotat tempus pręſens: falſum autem eſt res prętetitas, & futuras eſſe pro hoc tempore pręſenti realiter præſentes æternitati. Fateor tamen copulam illam, ſunt, traduci poſſe ex proprio modo ſignificandi ad improprium, ita vt non conſignificet tempus præſens, ſed æternitatem, idque duobus modis, primò vt conſignificet æternitatem, quatenus præcisè correſpondet tempori præſenti; ſecundò vt conſignificet æternitatem, quatenus correſpondet omni tempori. Priori modo cenſeo falſam eſſe propoſitionem in argumento adductam, quia æternitas prout correſpondet inſtanti, vel tempori pręſenti, non correſpondet, & coexiſtit prętetito, vel futuro. At poſteriori modo concedo poſſe eam propoſitionem habere aliquem verum ſenſum vt dixi ſupra num. 35. ſed contendo id magis pertinere ad modnm loquendi, quam ad rem ipſam, & potius ad mentis apprehenſionem, quam ad realem coexiſtentiam, vt ibidem notaui.

TRACT

Digitized by Google

TRACTATVS TERTIVS,

DE VISIONE DEI.

QVAMVIS ea, quæ de Viſione Dei hoc loco tractanda ſunt, reuocari potuiſſent ad ſuperiorem tractatum, quia eſſe Deum viſibilem, aut inuiſibilem attributum eſt tranſcendens omnes perfectiones diuinas, nihilominus tamen per ſe, & ſeparatim tractari debuerunt, tum ne tractatus ille nimium excreſceret, tum etiam quia variæ, graues, & præclaræ difficultates huius materiæ id ſuo iure videbantur poſtulare.

DISPVTATIO I.

De Poſſibilitate, & exiſtentia Viſionis Dei.

CAPVT. I.

An Viſio Dei ſit poſſibilis oculo corporeo.

1\. AVGVSTINVS 22. de Ciuit. cap. 29. ſentire videtur Deum non ſolum videri poſſe oculis corporeis, ſed de facto ita videri à Beatis. Quod probari poteſt, primò aliquibus Scripturæ teſtimoniis vt Iſaiæ 6. *Vidi Dominum ſedentem ſuper ſolium excelſum.* & Paulo inferius: *Regem dominum exercituum vidi, oculis meis.* & Iob 42: *Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te.* & cap. 19. *In carne mea videbo Deum. Quem viſurus ſum ego ipſe, & oculi mei conſpecturi ſunt.* Secundò, quia oculus corporeus intueri poteſt diuinitus Spiritum; ergo & Deum. Antecedens probatur, quia multo magis diſtat intellectus creatus à Deo, quam Spiritus creatus ab oculo corporeo; ſed intellectus creatus poteſt diuinitus intueri Deum: ergo & oculus corporeus Spiritum creatum. Tertio quia in hoc non apparet manifeſta contradictio, imo ſicut intellectus naturaliter fertur non ſolum in obiectum ſpirituale, ſed etiam in objectum materiale, ita etiam ſenſus poterit ſaltem diuinitus tendere in objectum materiale, & ſpirituale.

2\. *Erroneum eſſe aſſerere Deum videri poſſe oculo corporeo qui ſentiant.*

Nihilominus tamen Vazquez 1. part. diſp. 40. cap. 2. docet adeò certum eſſe Deum videri non poſſe oculo corporeo, etiam de potentia abſoluta, vt oppoſitum ſit manifeſtus error; licet enim id expreſſe non contineatur in Scriptura, vel Conciliis, vel Patribus; ex oppoſito tamen ſequitur vi rationis naturalis Deum eſſe corporeum, quod eſt falſum. Soarius etiam lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 6. contendit ſententiam aſſerentem Deum eſſe inuiſibilem oculo corporeo de potentia abſoluta, quamuis nequeat dici dogma fidei, proxime ad illud accedere. Alij mitius loquuntur, ego vero à cenſuris abſtineo.

3\. *Deus inuiſibilis eſt oculo corporeo creato etiam diuinitus.*

Dico igitur *primò*, Deum eſſe inuiſibilem etiam de potentia abſoluta, oculo corporeo creato. Ita D. Thomas quæſt. 12. art. 3. cum aliis ſcholaſticis in 4. diſt. 49. Probatur primò, quia nulla potentia, etiam diuinitus, ferri poteſt extra proprium objectum adæquatum, nam ſpeciem ſumit ab eo; ſed Deus eſt extra objectum adæquatum viſus corporei: ergo viſus corporeus ferri non poteſt in Deum de potentia abſoluta. Maior, & conſecutio notæ ſunt. Minor ſuadetur, quia, vt entitas aliqua ſit intra objectum adæquatum alicuius potentiæ,

Inter potentiam, & obiectum aliqua proportio requiritur quæ deſideratur inter viſum corporeum, & Deum.

potentiæ, neceſſe eſt inter vtramque reperiri proportionem aliquam, ſaltem obedientialem, id enim ſatis, ſuperque experientia teſtatur: at inter viſum corporeum, & Deum, non reperitur aliqua eiuſmodi proportio, quandoquidem minor proportio eſt inter viſum corporeum, & Deum, vel aliquod aliud objectum ſpirituale, quam ſit inter eundem viſum corporeum, & objecta aliorum ſenſuum. Nam res corporea, & res ſpiritualis magis diſtant inter ſe, quam duæ res corporeæ, cęteris paribus; ſed viſus corporeus, & objecta aliorum ſenſuum omni proportione carent, & ideo nequit viſus corporeus eleuari, etiam diuinitus, ad videndum ſonum, odorem, ſaporem, & qualitates tangibiles: ergo potiori iure viſus corporeus, & Deus omni proportione carebunt, & non poterit viſus corporeus, etiam de potentia abſoluta, eleuari ad videndum Deum, vel aliquod aliud objectum ſpirituale; ac per conſequens Deus erit extra objectum adæquatum illius. Confirmatur, quia potentię pro maiori, vel minori perfectione ſua maiorem, vel minorem habent ſphæram objectorum: ergo potentia corporea, qualis eſt viſus, minorem habebit ſphæram, quam intellectus, atque adeo non cohibebit Deum intra ſphęram objecti ſui, cum Deus ſit objectum nobiliſſimum inter omnia objecta potentiæ intellectiuæ.

4. *Viſus corporeus neque actu ſpirituali, neque corporeo ferri poteſt in Deū.*

Secundò, quia viſus corporeus, vel ferri poſſet in Deum per viſionem ſpiritualem, vel per corpoream; non per ſpiritualem, tum quia hæc eſſentialiter pendet ab intellectu, tanquam à ſubjecto, nec in alio recipi poteſt. Nullus enim actus vitalis, vt dixi in libris de Anima poteſt, etiam diuinitus, extra propriam potentiam conſtitui. Tum etiam, quia licet actus vitalis ſpiritualis vniri poſſet diuinitus potentiæ viſiuę corporeæ, non poſſet vniri, niſi vel indiuiſibili eius, vel alicui parti diuiſibili, indiuiſibiliter tamen, & inadæquate: vel per replicationem omnibus partibus, & indiuiſibilibus potentiæ, iis adæquate, illis inadæquate: at hic modus vnionis non ſufficeret, vt actus vitalis ſpiritualis tribueret tali potentiæ formalem denominationem videntis, quia indiuiſibile potentiæ potentia non eſt, & quia potentia materialis debet neceſſario recipere actum vitalem in parte diuiſibili, certa, ac determinata, vt ab eo vitaliter denominari poſſit. Nec item poteſt viſus corporeus ferri in Deum per viſionem corpoream, nam hæc, eo ipſo, quod corporea, & materialis eſt, nequit repræſentare niſi modo corporeo, & materiali, atque adeo non niſi rem corpoream, & materialem, quia non minor proportio requiritur inter actum, & objectum, quam inter hoc, & potentiam, vt conſtat.

5. Dices melius excludi viſionem corpoream Dei hoc argumento, quia ſcilicet partes extenſionis, ex quibus conſtat viſio corporea, proxime ſumuntur ex partibus objecti repræſentati, à quo talis viſio ſpeciem, & entitatem vendicat: ergo cum in Deo non ſint partes extenſionis, implicat ipſum videri per actum ex partibus extenſionis eſſentialiter conſtitutum. Contra, quia hoc argumentum, niſi coincidat cum noſtro, & reuocetur ad proportionem requiſitam inter actum, & objectum, valde infirmum eſt. Nam in viſione corporea objecti corporei duplex eſt extenſio, quædam objectiua, quæ reſpondet partibus objecti, & alia ſubjectiua, vt ſic loquar, quæ reſpondet partibus ſubjecti, per quas viſio extenſa eſt, nam viſio ita extenſa eſt per totam pupillam, vt in qualibet parte pupillæ habeat viſio tot partes repræſentantes, quot ſunt partes in objecto repræſentato, atque ita cuilibet parti objecti reſpondet viſio, ſeu repræſentatio extenſa per totam pupillam. Vnde partes ſubjectiuæ viſionis corporeæ non videntur ſumi ab objecto repræſentato, ſed ſolum partes obiectiuę, ac per conſequens ſi objectum materiale carens partibus, vt indiuiſibile lucis, vel coloris videri poſſet diuinitus ab oculo corporeo, adhuc videri poſſet per viſionem ſubjectiue extenſam, hanc enim extenſionem ſubjectiuam habet viſio, non ex objecto, ſed ex generali ratione actus vitalis potentiæ corporeæ. Ratio autem, cur indiuiſibile lucis, vel coloris videri non poteſt, etiam diuinitus, ab oculo corporeo, eſt defectus proportionis, cuius meminimus in noſtro argumento, viſio enim, & potentia viſiua ſolum habent proportionem cum luce, & colore tanquam cum objecto adæquato: at indiuiſibile lucis, vel coloris non eſt lumen, vel color. Quare multo minus habebunt proportionem cum Deo.

Viſio corporea obiecti corporei duplicem habet extenſionem, vnam obiectiuam, alteram ſubiectiuam.

Dico ſecundò, Deum eſſe inuiſibilem, de potentia abſoluta, oculo corporeo creabili. Probatur quia licet alij ſenſus corporei produci poſſent de potentia abſoluta diſtincti ab iis, qui modo ſunt, de quo aliqui dubitant, non poſſent non habere pro objecto adæquato aliquid materiale: ergo non eſt producibilis viſus corporeus capax objectorum ſpiritualium, vt talia ſunt, & prout in ſe ſunt, atque adeo qui ferri poſſit in Deum. Confirmatur quia ſi ſemel admittatur viſus corporeus habens pro objecto adæquato res ſpirituales, & corporeas, non video quo pacto diſtingui poſſint ſenſus iſte, & intellectus, nec quo pacto conuinci poſſet qui negaret intellectum eſſe potentiam ſpiritualem, & diſtinctam ab hoc ſenſu. 6.

Deus inuiſibilis eſt oculo corporeo creabili de potentia abſoluta.

Antequam reſpondeam ad argumenta oppoſita, notandum eſt Auguſtinum nunquam vt certum aſſeruiſſe Deum videri poſſe, vel videndum eſſe à Beatis oculis corporeis, ſed ſubdubitaſſe de hac re, nihil tamen certo definiiſſe. 7.

Iſaias, & Iob explicati.

Ad primum argumentum dico inprimis Iſaiam non vidiſſe Deum in propria natura, ſeu in ſe ipſo, ſed in aliqua imagine, vel creatura aſſumpta ab Angelo referente ipſum Deum, & ſic explicari poſſe plura alia teſtimonia ſcripturæ ſimilia, vt docent ſancti Patres. Deinde ad primum teſtimonium Iob reſpondeo incertum eſſe, an aliqua viſione diuina recreatus fuerit. Nam Euſebius lib. 1. de demonſtratione Euangelica cap. 4. aperte docet imaginem filij Dei viſam eſſe à Iob, non minus, quam ab aliis Patriarchis. Communior tamen ſententia negat aliquid objectum fuiſſe ſenſibus externis illius præter vocem, & in hoc loco appellari viſionem clariorem cognitionem rerum diuinarum. Verum quidquid ſit de hac re, illud certiſſimum, verbis adductis non ſignificari Deum in ſe ipſo à Iob viſum eſſe. Addo

mihi

Digitized by Google

mihi placere interpretationem Ludouici Alcaſar in cap. 8 Apocal. verſ. 1. notat. 2. prope finem vbi ait Iob verbis illis ſignificare, poſtquam Deus illi expoſuit ſuam mentem, atque conſilium in afflictionibus, quibus eum tentauerat, ſe adeo profeciſſe in diuina cognitione, vt ſibi videretur Deum quodammodo de facie tunc cognouiſſe, quaſi antea fama ſolum, & auditione cognoſceret. Nec diſplicet interpretatio Vaſquez diſp. citata cap. 3. quæ ab hac vix differt, ait enim indicare Iob ſe multa antea audiuiſſe de diuina prouidentia, tunc autem experimento in ſe ipſo didiciſſe, & quaſi ad oculum vidiſſe.

8. Circa ſecundum teſtimonium Iob exiſtimant D. Thomas quæſt. 12. art. 3. & Auguſtinus citatus, Iobum in eo loco intelligendum eſſe non de viſione corporea, ſed de intellectuali, qua in carne exiſtens poſt reſurrectionem viſurus erat Deum, & ſimiliter verba illa: & oculi mei conſpecturi ſunt, intelligenda eſſe de oculo mentis. Pineda tom. 2. in Iob docet in illis verbis ſermonem eſſe non de viſione intellectuali diuinæ eſſentiæ, ſed de viſione corporea humanitatis Chriſti, cum enim Iob egiſſet de Chriſti reſurrectione, & de reſurrectione ſua cum Chriſto reſurgente, conſequens erat, vt de Chriſti humanitate videnda loqueretur, cum dixit: & in carne mea videbo Deum meum, & quæ ſequuntur. Quam expoſitionem amplectuntur gloſſa interlinealis, & multi recentiores, & reuera maxime conſonat contextui. Cæterum ſiue priorem, ſiue poſteriorem interpretationem ſequamur, nihil ex prædicto loco probari poteſt contra veritatem à nobis aſſertam.

9. *Inter potentiam corpoream, & ſpiritum creatum maior diſtantia eſt, quam inter intellectum & Deum in ratione obiecti & potentiæ.*

Ad ſecundum argumentum negandum eſt antecedens, & ad eius probationem dicendum quoad proportionem æqualitatis, vel exceſſus, maiorem eſſe diſtantiam inter intellectum, & Deum, quam inter oculum corporeum, & ſpiritum creatum, quia illa diſtantia eſt infinita, hæc vero finita; at vero quoad proportionem habitudinis, ſeu accommodationis neceſſariæ inter obiectum, & potentiam, maiorem eſſe diſtantiam inter oculum corporeum, & ſpiritum creatum, quam inter intellectum, & Deum. Nam Deus eſt intra latitudinem obiecti intellectus, & quæuis res ſpiritualis eſt extra latitudinem obiecti viſus.

Intellectus extendi poteſt ad obiecta corporea, non vero ſenſus ad obiecta ſpiritualia.

Ad tertium reſpondeo implicationem contradictionis in eo conſiſtere, quod viſus feratur extra proprium obiectum, vel quod viſio intellectualis ſit extra propriam potentiam, à qua eſſentialiter pendet, & denominet vitaliter alienam. Eſt præterea diſcrimen inter intellectum, & ſenſum, nam cum intellectus ſit potentia ſpiritualis excellens extendi poteſt ad obiecta corporea; at ſenſus eo ipſo quod eſt potentia materialis habet hanc imperfectionem, vt extendi non poſſit ad obiecta ſpiritualia. Nec refert quod res corporea poſſit producere aliquo pacto rem ſpiritualem, nam tendentia cauſæ pure efficientis in effectum eſt valde extrinſeca, & ideo non requirit tantam proportionem. Vnde facile concedam poſſe ſenſum corporeum diuinitus eleuari ad producendam intellectionem in intellectu: at vero tendentia cognoſcitiua, vel appetitiua in obiectum eſt multo magis intrinſeca, quia eſt formalis, & per repræſentationem, vel impulſum, ſeu affectionem, & ideo requirit peculiarem habitudinem, & proportionem inter potentiam, & obiectum, quam non habet ſenſus reſpectu obiecti ſpiritualis, licet illam habeat intellectus reſpectu obiecti materialis propter diſcrimen adductum.

Cur ſenſus poſſit eleuari ad producendum rem ſpiritualem, non tamen ad cognoſcendum.

Capvt II.

An Viſio Dei in ſe ſit poſſibilis intellectui creato, & an de facto detur.

ARmeni, & alij quidam hæretici in eo errore fuiſſe dicuntur, vt aſſererent Deum videri non poſſe immediate, & in ſe ipſo ab intellectu creato, ſed in quadam eius effigie, vel fulgore deriuato à ſubſtantia diuina ad eum modum, quo Sol dicitur videri in ſplendore ſuo. Poteſt id probari primò, auctoritate Scripturæ, in qua paſſim dicitur Deus inuiſibilis, & Ioannis 1. dicitur: *Deum nemo vidit vnquam.* & 1. Petri 1. *in quem deſiderant angeli proſpicere.* Secundò confirmatur auctoritate ſanctorum Patrum præſertim Chryſoſtomi, Hieronymi, Iſidori, Baſilij, & Cyrilli Alex. quorum teſtimonia refert Vaſquez diſp. 37. cap 2. 3. & 4. Tertiò probatur ratione, quia finiti ad infinitum nulla eſt proportio: ergo nulla erit inter intellectum creatum, & Deum ſecundum ſe, ac per conſequens Deus non erit intra latitudinem obiecti potentiæ intellectiuæ. Nec ſatisfacies ſi dicas Deum habere proportionem cum intellectu creato in genere cognoſcibilis, licet non habeat in genere entis, nam cum cognoſcibile ſit proprietas entis, inter intellectum creatum, & Deum, nulla eſt proportio in genere entis, nulla etiam erit in genere cognoſcibilis. Confirmatur, tum ex Ariſtotele 1. Phyſ. cap. 4. dicente, infinitum, qua infinitum, nobis ignotum eſſe: tum etiam, quia ſi ſemel admittamus Deum ſecundum ſe habere proportionem cum intellectu creato, & contineri ſub obiecto adæquato eius, neceſſe erit concedere Deum ſecundum ſe, & immediate attingi poſſe naturaliter ab intellectu; nihil enim naturalius cuique potentiæ, quam ferri in proprium obiectum. 10.

Nihilominus fide certum eſt Deum in ſe, & immediate videri poſſe, imò & de facto videri ab intellectu creato abſque vlla imagine, vel luce creata, in qua, vt in medio cognito, vel obiecto proximo reluceat Deus. Probatur primo teſtimoniis ſcripturæ noui teſtamenti, in quibus dicitur facies Patris videri ab angelis, & à ſeruis Dei, & Deus videri facie ad faciem. Nec obſtat quod in ſcriptura veteris teſtamenti dicitur Deus viſus, & interdum facie ad faciem, cum tamen non in ſe, ſed in imagine, vel corpore aſſumpto ab angelo viſus ſit. Vt Geneſis 30. dixit Iacob ſe vidiſſe Deum facie ad faciem, & tamen non vidit ſubſtantiam Dei, imo nec ſubſtantiam Angeli in ſe, ſed in corpore aſſumpto. Non inquam obſtat, nam verba Scripturæ exponenda ſunt iuxta 11.

Fides docet Deum in ſe, & immediate videri.

Digitized by Google

iuxta proprietatem ſermonis, & abſque vlla metaphora. ſi id fieri poteſt abſque incommodo. eſt autem incommodum, ſi retineatur proprietas verborum in locis veteris teſtamenti, nam Ioannis 1. dicitur: *Deum nemo vidit vnquam*, hoc eſt, nullus homo, vt explicat Auguſtinus epiſt. 112. cap. 4. & Exodi 33. *Non videbit me homo, & viuet.* ex quibus colligitur loca veteris Teſtamenti explicanda non eſſe de viſione Dei in ſe; at teſtimonia noui Teſtamenti poſſunt ſine incommodo proprie explicari, ex quibus ſeligam duo tantum, quæ mihi videntur apertiſſima. Primum eſt ex Epiſt. 1. Ioannis cap. 3. *Scimus quoniam cum apparuerit, ſimiles ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt.* Quæ verba intelligenda eſſe de viſione diuinitatis, præterquam quod ſuadet contextus ipſe, docent Auguſtinus epiſt. citata cap. 7. & Concilium Francofordienſe in epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ, & Euariſtus Papa in 1. ſua epiſtola ex hoc loco colligit Dei ſubſtantiam à Beatis videri. Secundum teſtimonium eſt Pauli 1. Corinth. 13. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: nunc cognoſco ex parte, tunc autem cognoſcam ſicut & cognitus ſum.* In quibus verbis opponit Paulus viſionem beatificam viſioni ænigmaticæ, & ex parte; at omnis cognitio Dei per creaturam eſt in ænigmate, & ex parte: ergo cum dicit facie ad faciem, & ſicut cognitus ſum, intelligit proprie de viſione ipſius Dei in ſe, vt explicant multi ſancti Patres.

12. Secundò probatur auctoritate Pontificum, & Conciliorum, nam Eugenius quartus, & Concilium Florentinum ſeſſ. vltima in literis vnionis, definiunt animas purgatas in cœlum mox recipi, & intueri clare ipſum Deum Trinum, & vnum, ſicut eſt. Et Benedictus Papa non vndecimus ſed duodecimus in extrauaganti Benedictus Deus, aperte definit animas, poſtquam purgatæ ſunt, videre diuinam eſſentiam immediate ſe bene, clare, & aperte illis oſtendentem. Vocat etiam hanc viſionem facialem, & intuitiuam. Denique Concilium Francofordienſe in epiſt. ad Epiſcopos Hiſpaniæ, docet æternam Beatitudinem conſiſtere in viſione Dei, cum antea docuiſſet hanc viſionem futuram eſſe Dei ſicuti eſt. Idem confirmant ſancti Patres ex quibus multos refert Vazquez diſp. 37. cap. 5. & amplectuntur Theologi omnes.

13. *Qui dicatur Deus inuiſibilis in Scriptura, & à nemine videri.*

Ad primum argumentũ oppoſitum reſpondeo teſtimonia Scripturæ non eſſe contraria veræ ſententiæ, nam cum Deus dicitur inuiſibilis, quatuor modis intelligi poteſt, Primo vt dicatur inuiſibilis in ſe oculis corporeis. Secundo ſpiritualiter ab homine in hac vita mortali ſecundum legem ordinatam, ſeu ordinariam. Tertio à quacunque creatura intellectuali viribus naturæ in quocunque ſtatu. Quarto denique vt dicatur inuiſibilis comprehenſiue à quauis creatura quibuſcunque viribus, & in quocunque ſtatu. Deinde cum Ioannis 1. dicitur, Deum nemo vidit vnquam, ſenſus eſt, nullum hominem in hac vita vidiſſe Deum, id eſt clare, & aperte conſpexiſſe diuinam eſſentiam, ſicut beati intuentur; non enim eſt ibi ſermo de viſione comprehenſiua, hæc enim non erat neceſſaria ad narrandam rem viſam, ſed de viſione clara, & perſpicua eſſentiæ diuinæ. Addo recte notaſſe Soarium lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 7. num. 14. ſatis eſſe ad expoſitionem huius loci, vt illud, nemo, excludat omnes homines, qui Chriſtum præceſſerant, ſic enim oſtenditur Chriſtus ſingulari modo fuiſſe autor veritatis, quod ibi intendebatur. Præterea teſtimonium D. Petri recte explicat Gregorius lib. 18. Moral. cap. 28. ait enim angelos non dici à B. Petro deſiderare proſpicere in Deum, quaſi actu non proſpiciant, ſed vt ſignificetur eos ſine vlla nauſea, vel faſtidio diuinæ viſionis frui ſatietate.

14. *Quo pacto urgent aliqui Patres Deum videri, præſertim Chryſoſtomus.*

Ad ſecundum argumentum non facile reſponderi poteſt, nam Vazquez relatus credit adeo aperte loquutos eſſe Patres allegatos, vt non patiantur piam interpretationem: nec mirum cum eo tempore res iſta non eſſet adeo explorata. Nihilominus aliis Theologis placet eos pie interpretari, quia incredibile eſt tot Patres lapſos eſſe in errorem adeo apertum, & Scripturæ manifeſte contrarium, & ita eos exponunt aliquo ex quatuor modis adductis, quibus diximus Deum in Scriptura appellari inuiſibilem, & præſertim Chryſoſtomum interpretantur de viſione comprehenſiua. Quæ interpretatio videtur habere fundamentum, tum quia cum Chryſoſtomus diſputet contra Anomæos aſſerentes ſe Deum comprehendere, quoties negat Deum videri poſſe, intelligendus eſt comprehenſiue; nam Patres dum impugnant hæreticos ſolent in modo loquendi declinare in oppoſitum extremum: tum etiam quia ſæpe addit Chryſoſtomus aliqua verba indicantia huiuſmodi ſenſum nam hom. 5. de incomprehenſibili natura Dei ſolum negat creaturis exquiſitam Dei cognitionem, qualem habet Filius & hom. 14. in Ioannem multa habet, quibus ſatis declarat ſe tantum velle Deum à nulla creatura comprehendi, ſeu exacte cognoſci. Quare cum hom. 14. in Ioannem ait angelos vidiſſe Deum in aſſumpta natura ex quo factus eſt homo, nam antea non videbant, ſimiliter intelligendus eſt, quia humanam Chriſti naturam comprehendere poterant, non vero diuinam. Quod ſi quis contendat Chryſoſtomum, & alios Patres non vſurpaſſe nomen comprehenſionis, ſicut communiter vſurpant Theologi, ſed ſolum ad ſignificandam Dei viſionem, adhuc exponi poſſent de viſione Dei per vires naturæ in quocunque ſtatu. Verum vt cumque ſit, certa fide tenendum eſt Deum in ſe immediate videri poſſe ab intellectu creato.

15. *Inter obiectum, & potentiam ſufficit proportio habitudinis cuiuſdam.*

Ad rationem reſpondeo inter objectum, & potentiam non requiri proportionem æqualitatis, vel determinati exceſſus in perfectione, ſed ſufficere proportionem habitudinis, ſeu accommodationis vnius ad alterum, & hanc reperiri inter intellectum præditum lumine gloriæ, & Deum ipſum, licet inter vtrumque nulla reperiatur proportio æqualitatis, vel determinati exceſſus, cum Deus infinite excedat intellectum affectum lumine gloriæ. Et nihil aliud ſignificatur cum dicitur Deus habere proportionem cum intellectu in genere cognoſcibilis, non vero in genere entis. Perinde enim eſt, ac dicere Deum non habere proportionem

Digitized by Google

tionem æqualitatis, vel determinati exceſſus reſpectu intellectus creati, ſed ſolum habere proportionem habitudinis, & accommodationis, qualis requiritur inter obiectum, & potentiam. Ad primam confirmationem reſpondeo ſic intelligendum eſſe Ariſtotelem, vt infinitum non cognoſcatur à nobis comprehenſiue, vel certe vt non cognoſcatur diſtincte percipiendo omnes, & ſingulas eius partes, ſeu rationes, quamuis cognoſcere poſſimus genus, & differentiam eius. Ad ſecundam confirmationem dico ex eo, quod Deus contineatur ſub obiecto adæquato intellectus creati, non recte colligi poſſe ab eo naturaliter cognoſci immediate, & in ſe. Nam fieri poteſt, vt inter obiecta alicuius potentiæ dentur aliqua, quæ propter excellentiam, vel tenuitatem nequeant ab ea naturaliter percipi, vel omnino, vel ſaltem perfecte, & diſtincte. Sic enim Sol non poteſt clare conſpici viſu corporeo, & poteſt dari aliquod viſibile adeo exiguum, vt viribus naturæ à nulla potentia viſiua attingi poſſit.

Ariſtoteles explicatus.

Non ſemper poteſt potentia cognoſcere naturaliter proprium obiectum in ſe.

Capvt III.

An poſſit ratione naturali demonſtrari viſionem Dei eſſe poſſibilem.

16. *Nequit naturaliter demonſtrari poſſibilitas viſionis Dei.*

PArs negans mihi placet, quam communiter amplectuntur recentiores, paucis exceptis, & facile ſuadetur, tum quia nulla ſunt principia naturalia, quibus à priori, vel à poſteriori oſtendi poſſit euidenter poſſibilitas viſionis Dei, cum nulla appareat cauſa, vel effectus naturalis habens neceſſariam connexionem cum poſſibilitate viſionis, atque adeo ſufficiens ad eam efficaciter oſtendendam. Tum etiam quia hactenus nulla ratio naturalis inuenta eſt, quæ ſit demonſtratio, vt patebit expendendo ſingillatim eas, quæ afferuntur à doctoribus.

Prima eſt: Omnis perfectio ſimpliciter conueniens potentiæ cognoſcitiuæ inferiori in ordine ad proprium obiectũ, conuenit etiam potentiæ cognoſcitiuæ ſuperiori in ordine ad ſuũ; ſed viſio intuitiua proprij obiecti eſt perfectio ſimpliciter conueniens potentiæ cognoſcitiuæ inferiori, nempe viſui: ergo ſimilis perfectio conueniet potentiæ cognoſcitiuæ ſuperiori, ſcilicet intellectui, atque adeo poterit intellectus videre intuitiue Deum, qui obiectum eius eſt.

Cæterum ſi hæc ratio eſſet demonſtratiua, probaret etiam intellectum creatum eſſe naturaliter capacem viſionis Dei, ſicut potentia cognoſcitiua inferior eſt naturaliter capax viſionis intuitiuæ proprij obiecti. Sed reuera demonſtratiua non eſt, nam maior & minor propoſitio nequeunt eſſe naturaliter notæ, niſi in ordine ad obiectum naturale, ex eo autem, quod potentia cognoſcitiua inferior poſſit habere viſionem intuitiuam obiecti naturalis, non poteſt recte inferri potentiam cognoſcitiuam ſuperiorem poſſe habere viſionem intuitiuam obiecti ſupernaturalis, quale eſt Deus reſpectu intellectus creati.

Secunda ratio eſt: Homo conſequi poteſt ſuam beatitudinem, ſed hæc conſiſtit in altiſſima eius operatione, quæ eſt Dei viſio intuitiua: ergo poſſibilis eſt homini viſio intuitiua Dei. Hæc tamen ratio vim demonſtrationis non attingit. Supponit enim viſionem Dei, & beatitudinem ſupernaturalem eſſe poſſibilem, quod naturaliter probari non poteſt efficaci argumento.

Tertia ratio eſt: Naturale hominis deſiderium non eſt fruſtra, atque adeo impleri poteſt: ſed homo naturaliter deſiderat videre Deum, nam viſis effectis quiſque naturaliter deſiderat videre cauſam, & ita homo viſis creaturis naturaliter appetit videre Deum auctorem earum: ergo poteſt hoc deſiderium impleri. Verum hæc ratio, licet inducat ſignum aliquod poſſibilitatis viſionis; non tamen euidens. Nam naturale hominis deſiderium poteſt eſſe rei impoſſibilis, atque adeo eſſe fruſtra quoad conſecutionem illius, vt ſi deſideret habere naturam angelicam propoſitam ſibi vt excellens quoddam bonum: ergo ex naturali deſiderio elicito viſionis Dei nequit efficaciter colligi poſſibilitas ipſius. 17.

Reſpondet Vaſquez circa art. 1. quæſtionis 12. licet obiectum impoſſibile poſſit inefficaciter deſiderari, deſiderium eius non poſſe eſſe naturale, prout naturale hic dicitur, quod eſt neceſſarium quoad ſpecificationem; nullum autem deſiderium poteſt eſſe ita neceſſarium, niſi verſetur circa bonum, in quo nulla eſt ratio mali, ob quam poſſit odio haberi: at in obiecto impoſſibili eſt aliquid mali, imo ex ſe eſt malum deſideranti, ſi quidem eſt non eſſe ipſius, vt patet in natura angelica, quæ tollit eſſe hominis. Quare cum in viſione nulla reperiatur ratio mali, poterit eſſe naturale deſiderium illius, & ex tali deſiderio optime colligetur poſſibilitas eius, quia naturalis appetitus, ſeu deſiderium non eſt fruſtra. Sed non ſatisfacit reſponſio iſta, primo quia quantumuis obiectum ſit impoſſibile, adhuc deſiderium inefficax illius poteſt eſſe neceſſarium quoad ſpecificationem, atque adeo modo prædicto naturale, ſi non proponatur vt impoſſibile: ſed vt maximum bonum. Nam ſi nulla in eo apparet ratio mali non poteſt odio haberi, vel non deſiderari, ſi actus aliquis circa illud habendus eſt, vt patet in deſiderio naturæ angelicæ, & viſionis comprehenſiuæ Dei; vtraque enim deſiderari poteſt ab homine neceſſario quoad ſpecificationem, ſi vt bona, & non vt impoſſibilis conſideretur. Secundò non ſatisfacit prædicta reſponſio, quia niſi viſio Dei ſupponatur poſſibilis, non poterit, in ſententia Vaſquez, naturaliter deſiderari, hoc eſt neceſſario quoad ſpecificationem, nam in ea dicetur reperiri hæc ratio mali, quod ſecum non patiatur eſſe hominis, ſicut iuxta eandem ſententiam non poſſet eſſe naturale deſiderium viſionis comprehenſiuæ Dei, quia eo ipſo, quod talis viſio eſt ſimpliciter impoſſibilis homini, non poſſet conſiſtere cum natura eius.

Quarta ratio eſt: Impoſſibilitas viſionis Dei non poteſt aliunde prouenire, niſi vel ex impotentia Dei, vel ex incapacitate creaturæ intellectualis; primum dici nequit, ſuppoſita creaturæ capacitate; neque ſecundum, tum quia Deus non eſt extra ſphæram obiecti adæ- 18.

Digitized by Google

quati intellectus creati; tum etiam quia ad Deum videndum non requiritur actus infinitus, ſicut neque ad Deum amandum, objectum enim infinitum actu finito attingi poteſt. Ergo non eſt cur cenſeatur impoſſibilis viſio Dei creaturæ intellectuali ob incapacitatem eius.

Huic rationi multum fidit Arrubal diſp. 15. cap. 1. hac enim exiſtimat euidenter demonſtrari poſſibilitatem claræ viſionis Dei. Reuera tamen ratio iſta rem non demonſtrat, nam licet lumen mere naturale euidenter cognoſcat intellectum creatum eleuari poſſe à Deo intra fines capacitatis ſuæ, ignorat tamen illum eſſe in particulari capacem viſionis Dei. Vnde Philoſophus ſolo lumine naturæ præditus negabit creaturam eleuari poſſe ad videndum Deum ob incapacitatem eius, & ad primam argumenti probationem reſpondebit Deum vt viſibilem, ſicut & vt comprehenſibilem eſſe extra objectum adæquatum intellectus creati, & ſolum contineri intra illud vt abſtractatiue cognoſcibilem. Ad ſecundam dicet ſibi naturaliter non conſtare Deum videri poſſe clare, & ſic viſum amari actibus finitis, quamuis notitia abſtractiua eius habita per ſpecies alienas, & dilectio illam ſequens finitæ ſint.

19. *Quinta* ratio ex eodem Arrubale diſp. citata cap. 2. eſt: ſi aliquid obſtaret, quo minus poſſibilitas viſionis naturaliter demonſtrari poſſet, maxime ſupernaturalitas eius: at ſupernaturalitas non obſtat, Tum quia naturali lumine certum eſt Deum eſſe ſupra totam naturam, atque adeo poſſe præſtare multa, quæ fieri nequeunt à natura, quod nihil eſt aliud, quam poſſe efficere res ſupernaturales quoad ſubſtantiam. Tum etiam quia naturæ lumine conſtat ſupremum principem poſſe remittere quæ ſibi debentur, etiam iniurias ſibi factas: ergo inde euidenti ratiocinatione inferetur poſſe ſimiliter Deum, cum ſit ſupremus omnium Princeps, remittere iniurias, & peccata, cum tamen remiſſio peccatorum effectus ſupernaturalis ſit.

Reſpondeo ſupernaturalitatem viſionis vt ſic formaliter, & præciſe non obſtare cognitioni naturaliter euidenti poſſibilitatis eius, hic enim non inueſtigamus an naturaliter demonſtrari poſſit poſſibilitas viſionis, quatenus formaliter ſupernaturalis eſt, ſic enim certiſſimum eſt poſſibilitatem viſionis Dei eſſe naturaliter indemonſtrabilem; ſed ſolum inueſtigamus an poſſibilitas viſionis Dei, quidquid illa ſit, poſſit abſolute, & in genere naturaliter demonſtrari; quo pacto multæ diuinæ perfectiones demonſtrantur naturaliter de Deo, licet ſecundum ſe ſupernaturales ſint, etiam vt reſpiciunt objecta naturalia, quia habent connexionem cum aliquibus principiis naturalibus, ex quibus euidenter colligi poſſunt. Ratio ergo, ob quam demonſtrari nequit poſſibilitas viſionis eſt, quia viſio clara, & intuitiua Dei intra genus ſupernaturalitatis habet ſingularem quandam excellentiam, ratione cuius nullam habet connexionem cum aliqua cauſa, vel effectu naturali, qui poſſit eſſe medium ducens nos in euidentem notitiam poſſibilitatis eius. Quare duplex probatio adducta in argumento nullam vim habet. *Cur demonſtrari nequeat poſſibilitas viſionis.*

20. Nihilominus tamen doctrinæ gratia ad primam fateor Deum eſſe ſupra totam naturam creatam, & multa ab eo fieri poſſe, quæ nequeunt fieri à natura: contendo tamen hoc non eſſe idem, quod poſſe Deum efficere res quoad ſubſtantiam ſupernaturales. Nam etiam poſſe proprie aliquid creare eſt ſupra omnes vires naturæ creatæ, & tamen non eſt idem, quod poſſe producere aliquid ſupernaturale quoad ſubſtantiam. Ad ſecundam dico Deum poſſe remittere peccata ratione naturali euidenter probari, non quatenus talis remiſſio ſupernaturalis eſt formaliter, quia hoc ſolo naturæ lumine cognoſci non poteſt, ſed abſolute, & in genere, ſic enim habet connexionem cum principio naturali ſatis noto. Conſtat igitur rationes adductas non attingere vim, & perfectionem demonſtrationum, quamuis aliquæ ex illis probabiliter ſuadeant viſionem Dei eſſe poſſibilem. *Rationes ſupra adductæ non ſunt demonſtratiuæ.*

DISPVTATIO II.

De Supernaturalitate Viſionis Dei.

CAPVT I.

Apparatus de ratione entis ſupernaturalis ſecundum ſe.

PRÆMITTO hoc loco explicationem entis ſupernaturalis, quia eſt apprimè neceſſaria cum ad præſentem, tum ad plures alias Theologicas diſputationes. Qua de re quot capita, tot fere videntur eſſe ſententiæ. 1.

Pono inprimis ens ſupernaturale quoad ſubſtantiam non recte definiri, Quod non eſt debitum ſubſtantiæ creatæ, & creabili, vt volunt aliqui recentiores. Nam creatio accidentium non eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, etiamſi nulli rei creatæ, vel creabili debita ſit, cum habeat terminum mere naturalem ſecundum entitatem ſuam, & negatio ſubjecti non ſufficiat ad tribuendam actioni ſupernaturalitatem entitatiuam, vt videre eſt in creatione angeli, & animæ rationalis, quæ omnino naturalis eſt. Imo hinc licet colligere creationem accidentis eſſe naturalem quoad ſubſtantiam, nam ſi ſupernaturalis eſſet, præſtaret creationi angeli, & animæ rationalis, quamuis enim ſubſtantia naturalis poſſit eſſe ſimpliciter præſtantior accidente ſupernaturali, tamen ſi inter ſe conferantur duo modi, & duo accidentia proportionata, qualia ſunt creatio accidentis, & creatio angeli, vel animæ rationalis, ſemper id, quod ſupernaturale eſt ſecundum ſubſtantiam, præſtat naturali: at nemo dicet creationem accidentis præſtare creationi angeli, vel animæ rationalis. Similiter ſcientia Chriſto infuſa de rebus mere naturalibus, & ſpecies infuſæ earundem rerum, licet nulli ſubſtantiæ creatæ, vel creabili debitæ ſint, non ſunt tamen entia ſupernaturalia quoad ſubſtantiam, vt dicam Tomo 4. quia reſpiciunt objecta mere naturalia, & ab illis ſolis ſpeciem ſumunt, nullus enim habitus, & nulla ſpecies ſcientiæ infuſæ reſpicit, vel reſpicere poteſt vt objectum ſpecificans rem naturalem, & ſupernaturalem ſimul. *Reiicitur quædam definitio entis ſupernaturalis quoad ſubſtantiam.*

Pono

Digitized by Google

2. *Reyciitur alia definitio eiuſdem entis ſupernaturalis.* *Pono deinde* non recte explicari rationem entis ſupernaturalis quoad ſubſtantiam à quibuſdam Thomiſtis aſſerentibus conſiſtere in eo, quod ſit participatio perfectionis diuinæ ſecundum modum eſſendi, quem in ſe ipſa habet. Nam quamuis entia ſupernaturalia quoad ſubſtantiam, peculiari quadam ratione, participent perfectiones diuinas, qua non participant illas entia naturalia, non tamen ſatis explicatur diſtinctio iſta aſſerendo entia ſupernaturalia quoad ſubſtantiam eſſe participationes diuinarum perfectionum, ſecundum quod diuinæ perfectiones in ſe ipſis ſunt. Si quidem entia mere naturalia dici poſſunt quoque ſuo modo participationes diuinarum perfectionum, prout in ſe ipſis ſunt. Quis enim fingat entia naturalia eſſe participationes diuinarum perfectionum, ſecundum modum eſſendi diuerſum ab eo, quo in ſe ipſis ſunt, & non entia ſupernaturalia, cum vtraque ſint creata, & infinita?

3. *Reyciitur tertia definitio.* *Pono præterea* ens ſupernaturale quoad ſubſtantiam non eſſe illud, quod ordinatur ad Deum vt Trinum, vt vult Zumel 1. 2. tom. 2. quæſt. 110. art. 4. diſp. 5. in 2. parte diſputationis. Suadetur tum quia Deus non minus eſt ſupernaturalis ſecundum entitatem ſuam, vt vnus, quam vt Trinus. Tum etiam quia viſio ſolius eſſentiæ diuinæ, & attributorum ſine perſonis, quę poſſibilis eſt de potentia abſoluta, vt dicemus, non reſpiceret Deum vt Trinum, ſed tantum vt vnum, & tamen ſupernaturalis eſſet. Adde haberi poſſe cognitionem naturalem de Trinitate, quæ reſpiceret Deum vt Trinum. Nihil ergo iuuat ad rationem entis naturalis, vel ſupernaturalis ordinari ad Deum vt vnum, vel vt Trinum præciſe.

4. *Quid ſit ens ſupernaturale in genere.* His poſitis *dicendum eſt primò*, Ens ſupernaturale vniuerſaliter ſumptum, prout eſt commune, tam entibus ſupernaturalibus quoad ſubſtantiam, quam ſupernaturalibus quoad modum, ſic definiri poteſt: Quod eſt ſupra vires, & exigentiam omnis naturę creatę, & creabilis, Nomine naturæ ſignificatur in hac definitione ſubſtantia quælibet, quæ eſt primum, & principale principium recipiendi, aut efficiendi aliquem verum motum, vel operationem in ſe; atque adeo ſignificatur quæuis ſubſtantia ſiue corporea, ſiue ſpiritualis. Probatur concluſio prædicto modo explicata quia ens ſupernaturale in ordine ad aliquid dicitur ſupernaturale, vt nomen ipſum indicat,: ſed non poteſt dici ſupernatnrale, niſi in ordine ad naturam, vt à nobis explicandum, & definiendum eſt. Minor ſuadetur, quia ſi natura ſumatur pro tota rerum creatarum vniuerſitate; cum hęc contineat multa entia ſupernaturalia, fieri nequit, vt ens ſupernaturale in tota ſua amplitudine, & communitate ſumptum ſit ſupra vires, & exigentiam totius huius vniuerſitatis. Deinde ſi natura ſumatur pro quidditate, & eſſentia cuiuſque rei non poteſt ens ſupernaturale eſſe ſupra vires, & exigentiam naturæ ſic ſumptæ cum nullum ſit ens ſupernaturale, quod fieri non poſſit ab aliqua cauſa ſupernaturali, ſaltem à Deo, qui etiam comprehenditur ſub hac appellatione naturæ ſimul cum aliis omnibus entibus ſupernaturalibus: & ſunt multa entia ſupernaturalia aliis entibus ſupernaturalibus debita. Præterea ſi natura ſumatur pro parte corporis naturalis, ſcilicet materia, vel forma, vt eam ſumpſit Ariſtoteles 2. Phyſicor; cap. 1. ens ſupernaturale nequit dici ſupernaturale ſolum per ordinem ad illam, cum omne ens ſupernaturale ſit ſupra vires, & exigentiam non ſolum partium corporis naturalis, ſed etiam Angelorum. Denique omnia entia ſupernaturalia ſunt ſupra vires, & exigentiam naturæ, vt à nobis vſurpatæ, quę vſurpatio communis eſt, & recepta inter Theologos: ergo ens ſupernaturale non poteſt dici tale, ac per conſequens nec definiri niſi in ordine ad naturam, vt à nobis explicatam.

Oppones, licet prędicta definitio entis ſupernrturalis in communi comprehendat omnia entia ſupernaturalia, non videtur excludere omnia entia, quæ ſupernaturalia non ſunt, nam cœli, & Angeli ſunt ſupra vires, & exigentiam omnis naturę creatæ, & creabilis: hoc autem eſt contra rationem bonæ definitionis. 5.

Quid ſit ens ſupernaturale eſſe ſupra vires, & exigentiam naturæ. Reſpondeo, cum ens ſupernaturale dicitur eſſe ſupra vires naturæ, intelligi debet eſſe ſupra vires non tantum phyſicas, ſed etiam intentionales. Quamuis ergo cœli, & Angeli non poſſint produci viribus naturæ creatæ, vel creabilis, quod de cœlis mihi dubium eſt, poſſunt tamen cognoſci naturaliter, prout in ſe ſunt, & de facto cognoſcuntur ab Angelis. Deinde cum ens ſupernaturale dicitur eſſe ſupra exigentiam naturæ, non eſt perinde, ac dicere præciſe tale ens nulli ſubſtantiæ creatæ, vel creabili deberi tanquam partem, complementum, paſſionem, vel effectum, nam cœli, & angeli nulli ſubſtantiæ creatæ, vel creabili prędicto modo debentur, & tamen non ſunt ſupra, ſed præter debitum, & exigentiam naturæ, ſicut etiam violentum non eſt ſupra, ſed contra debitum, & exigentiam ſubjecti patientis. Itaque cum ens ſupernaturale dicitur eſſe ſupra exigentiam naturæ, perinde eſt, ac dicere nulli ſubſtantiæ creatæ, vel creabili deberi, tanquam partem, complementum, paſſionem, vel effectum ex eo, quod ſit ſuperioris ordinis. Hoc enim indicat illud, ſupra. Quare cœli, & angeli, cum non ſint ſuperioris ordinis, non ſunt ſupernaturales & ideo non dicuntur eſſe ſupra exigentiam ſubſtantiæ creatę, vel creabilis.

Dicendum Secundo ens ſupernaturale quoad ſubſtantiam eſſe, quod ita eſt ſupra vires, & exigentiam naturæ, vt id habeat vel à ſe, vel ex connexione proportionata cum Deo, prout eſt in ſe immediata, vel mediata. Hæc definitio, ſeu explicatio paulo longior eſt, ſed in cauſa fuit amplitudo entis ſupernaturalis quoad ſubſtantiam. Quod comprehendit ſub ſe in primis Deum, qui, cum ſit eſſentialiter ſubſtantia increata, & omnino independens, & inuiſibilis, prout eſt in ſe, omni ſubſtantiæ propriis viribus, præterquam ſibi ipſi, vere dicitur à ſe habere, vt ſit ſupra vires naturæ tam phyſicas, quam intentionales, & ſupra eiuſdem exigentiam, cum ex vi celſitudinis ſubſtantiæ ſuæ, nec produci poſſit, nec intuitiue videri naturaliter ab aliqua ſubſtan- 6. *Quid ſit ens ſupernaturale quoad ſubſtantiam.* *Deus ſupernaturalis eſt quoad ſubſtantiam.*

Digitized by Google

tia creata, vel creabili, nec poſſit eſſe pars, complementum, paſſio vel effectus illius. Nec obſtat ſupernaturalitati entitatis diuinæ, quod cognoſci, & amari poſſit viribus naturæ à creatura, nam tunc cõfuſe cognoſcitur per effectus naturales, & non prout eſt in ſe, & confuſe cognitus, vt autor naturæ naturaliter amatur propter bonitatem autoris naturæ ſic cognitam. At cum intuitiue cognoſcitur prout eſt in ſe, & ſic cognitus amatur, actus cognitionis, & amoris non poſſunt non eſſe ſupernaturales, etiam ſi ſolum cognoſcatur, & ametur vt autor naturæ: Quod manifeſte indicat Deum ſecundum entitatem, & ſubſtantiam ſuam eſſe omnino ſupernaturalem.

7. *Vnio Hypoſtatica, viſio, & dilectio beatifica ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam.*

Deinde ens ſupernaturale quoad ſubſtantiam comprehendit ſub ſe vnionem Hypoſtaticam, & viſionem, ac dilectionem beatificam, quæ habent connexionem immediatam, & proportionatam cum Deo; vnio quidem Hypoſtica phyſicam tanquam cum termino realis vnionis; viſio autem, & dilectio beatifica intentionalem, tanquam cum objecto. Comprehendit præterea omnia alia entia ſupernaturalia, quæ habent proportionatam habitudinem ad immediatam coniunctionem cum Deo, prout eſt in ſe, atque adeo conexionem cum eo mediatam, & proportionatam, qualia ſunt omnes habitus, & actus ſupernaturales, qui ordinantur ad iuſtificationem, vel conſequuntur illam, & omnes characteres, qui partim ſunt ſigna Chriſtianæ profeſſionis, & fidei; partim ſunt ſigna poteſtatis conficiendi Sacramenta habentia vim homines ſanctificandi, ac proinde tandem ordinantur ad claram Dei viſionem, & beatitudinem. Similiter dotes corporis glorioſi, ſi ſint ſecundum entitatem ſupernaturales, de quo ſermo erit ſuo loco, ſuam ſupernaturalitatem vendicant per ordinem ad Beatitudinem, quam reſpiciunt vt cauſam, à qua oriuntur tanquam effectus proportionati. Nec ſunt entia alia, quæ habeant ſupernaturalitatem quoad ſubſtantiam, & non habeant illam per ordinem ad immediatam coniunctionem cum Deo.

8. Hinc probatur concluſio inprimis quia adducta definitio complectitur omnia entia ſupernaturalia quoad ſubſtantiam, & excludit omnia, quæ talia non ſunt. Deinde ſupernaturalitas quoad ſubſtantiam non poteſt melius explicari, quam per ordinem ad Deum, vt patebit tum ex iis, quæ notauimus contra aliorum ſententias; tum etiam, quia Deus, vt eſt in ſe, eſt prima radix, & fundamentum omnis creatæ ſupernaturalitatis quoad ſubſtantiam; tum præterea, quia licet plures habitus, & actus ſupernaturales quoad ſubſtantiam ſumant ſupernaturalitatem ſuam immediate ab objectis creatis ſupernaturalibus, mediate tamen illam à Deo, vt eſt in ſe, accipiunt, quia talia objecta ſupernaturalia vel reſpiciunt proxime Deum, vt eſt in ſe: vel reſpiciunt alia entia ſupernaturalia, quæ immediate, aut mediate connectuntur cum Deo, vt eſt in ſe, modo explicato.

9. *Quid ſit ens ſupernaturale quoad modum.*

Dicendum tertiò, Ens ſupernaturale quoad modum ſic explicari poſſe: Quod eſt ſupra vires, & exigentiam naturæ ſolum ex peculiari modo reſpiciendi aliquid alioqui mere naturale. Probatur quia quidquid eſt ſupernaturale quoad ſubſtantiam, vel reſpicit aliquid ſupernaturale ſecundum entitatem, vel ſi reſpicit aliquid naturale, reſpicit illud, vt informatum aliqua ratione ſimpliciter ſupernaturali, vt ex dictis pro ſuperiori concluſione colligi poteſt: ergo ens habens præciſe ordinem ad aliquid mere naturale, non poteſt eſſe ſupernaturale quoad ſubſtantiam, ac per conſequens, ſi eſt ſupra vires, & exigentiam naturæ, erit ſupernaturale quoad modum, quia id habebit ex peculiari modo reſpiciendi illud naturale. Scio aliquos recentiores contendere ens ſupernaturale quoad ſubſtantiam poſſe reſpicere terminum, vel objectum mere naturale abſque vlla ratione ſupernaturalitatis etiam extrinſeca; docent enim dari multos actus ſupernaturales quoad ſubſtantiam, qui feruntur in objecta nullo modo ſupernaturalia. Cæterum horum recentiorum ſententia mihi nullo modo probatur. Eam ex profeſſo ſuo loco refellam.

10. *Creatio accidentium naturalium nõ eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam.*

Hinc *colligo* productionem accidentium extra ſubjectum non eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, vt oſtendi initio huius capitis, ſed ſolum eſſe ſupernaturalem quoad modum, quia nullum dicit ordinem ad aliquid ſupernaturale, ſed ſolum ad accidens mere naturale, modo quodam ſuperante vires, & exigentiam naturæ, nempe conſtituendo illud extra ſubjectum. Idem dicendum eſſet de modo exiſtendi per ſe accidentium, & de præſentia corporis Chriſti in Euchariſtia, ſi eſſent modi reales poſitiui, quia ſimiliter non haberent proportionatam habitudinem ad aliquid ſupernaturale, ſed ſolum reſpicerent accidentia, & corpus Chriſti, quæ ſunt entia naturalia, modo quodam ſupra vires, & exigentiam naturæ, ſcilicet tribuendo accidentibus rationem exiſtendi per ſe, & corpori Chriſti rationem præſentiæ indebitam. Ego tamen exiſtimo accidentibus, cum producuntur extra ſubjectum, non dari eiuſmodi modum poſitiuum exiſtendi per ſe, quia eſt illis omnino ſuperuacaneus, & præſentiam corporis Chriſti in Euchariſtia, ſicut & aliarum rerum, non eſſe modum realem intrinſecum, ſed denominationem extrinſecam ab ſpatio, in quo eſt: vt oſtendam in Tract. de Angelis.

Scientia per ſe infuſa Chriſti de rebus naturalibus & ſpecies illi reſpondentes ſolum ſunt ſupernaturales quoad modũ.

Colligo item ex eodem fundamento ſcientiam Chriſto infuſam per ſe de rebus mere naturalibus, & ſpecies intelligibiles tali ſcientiæ reſpondentes eſſe tantum ſupernaturales quoad modum. Quia ita verſantur circa objecta mere naturalia, vt naturaliter acquiri non poſſint, ſed à ſolo Deo infundantur præter curſum rerum, & cauſarum naturalium, & præter modum naturalem conuenientem animæ rationali tam vnitæ corpori, quam ſeparatæ.

CAPVT II.

An Viſio Dei ſit ſupernaturalis intellectui creato.

Nomæi in eo fuerunt errore, vt dicerent Deum videri poſſe, ſicuti eſt, ab intellectu creato naturaliter. Vſi ſunt autem hoc argu- 11. *Anomæorum error.*

mento,

mento, vt videre eſt apud Nazianzenum oratione 42. Deus eſt omnino ſimplex: ergo vel omnino comprehenditur à nobis viribus naturæ, vel omnino ignoratur: hoc vltimum dici non poteſt, cum non ignoremus prorſus naturaliter Deum, quem colimus: ergo dicendum eſt clare videri poſſe à nobis Deum viribus naturæ. Expreſſius hunc errorem tradiderunt Begardi, & Beguinæ, dixerunt enim, vt refertur, in Clementina Ad noſtrum de Hæreticis, Hominem ita aſſequi poſſe in hac vita vltimam beatitudinem, ſicut in alia obtinebit, & quamlibet creaturam intellectualem, in ſe ipſa, naturaliter eſſe beatam.

Viſio Dei cuiuis intellectui creato ſupernaturalis eſt.

Vera tamen ſententia eſt, & fide certa viſionem Dei, viribus naturæ, comparari non poſſe, atque adeo eſſe ſupernaturalem cuiuis intellectui creato. Probari ſolet variis ſcripturæ teſtimoniis. Sed mihi erit vnum pro mille teſtimonium Pauli 1. Timoth. 6. quo prorſus iugulatur error Anomæorum. *Qui lucem habitat inacceſſibilem, Quem nullus hominum vidit, ſed nec videre poteſt.* Ideo enim dicitur Deus inhabitare lucem inacceſſibilem, quia nemo ſuis viribus, eius intuitum aſſequi poteſt, atque idcirco ſubditur.: Quem nullus hominum vidit, ſed nec videre poteſt. Quæ verba licet non extendantur expreſſe ad angelos, tamen extendenda eſſe communiter docent Theologi cum Auguſtino 12. de Ciuit. cap. 9. aſſerente, Cum in Scriptura ſacra, gratia, & gloria dicuntur eſſe dona ſupernaturalia Dei, non minus verum eſſe reſpectu angelorum, quam reſpectu hominum. Secundò probatur ex definitione Eccleſiæ in dicta Clementina Ad noſtrum, quæ eſt Clementis Quinti in Concilio Viennenſi, vbi definitur Beatitudinem eſſe ſupra naturam creaturæ intellectualis, & ad illam neceſſarium eſſe lumen gloriæ. Conſentiunt pariter ſancti Patres, quos late referunt ſcholaſtici.

12. *Ratio S. Thomæ pro noſtra concluſione*

Tertiò probatur ratione, qua vtitur D. Thomas 3. Contra gentes cap. 52. & 1.2. quæſt. 5. art. 5. & 1. part. quæſt. 12. art. 4. cuius vis ſic exprimi poteſt. Modus cognoſcendi eſt proportionatus modo eſſendi ipſius cognoſcentis, ita vt cognoſcens omnia alia cognoſcat iuxta modum ſuum, & pariter cognoſcibilitas obiecti eſt proportionata perfectioni entitatiuæ eius: ergo quo obiectum eſt perfectius in entitate, ſeu in gradu eſſendi, eo eſt perfectiori modo cognoſcibile, & quo cognoſcens eſt ſimiliter imperfectius, eo minus perfecto modo cognoſcit, ac per conſequens ex eo, quod natura cognoſcens in modo, ſeu gradu eſſendi ſit inferior obiecto cognoſcibili, recte infertur non poſſe tale obiectum cognoſci perfecte prout eſt in ſe ab illa natura proprijs viribus ratione improportionis: Sed modus eſſendi Dei longè excedit modum eſſendi cuiuſque creaturæ intelligentis, cum Deus ſit puriſſimus, ac ſimpliciſſimus actus ſine vlla admixtione compoſitionis, & potentiæ; creatura vero intelligens habeat compoſitionem aliquam, & potentialitatem admixtam: ergo cognoſcibilitas Dei longe ſuperat modum cognoſcendi connaturalem cuique creaturæ intelligenti: ergo nulla creatura poteſt formare proprium conceptum Dei, prout eſt in ſe, aut videre illum clarè. Primum antecedentis huius diſcurſus inductione oſtendi poteſt in naturis cognoſcentibus. Videmus enim naturas omnino corporeas ſolum poſſe percipere obiecta materialia, & ſenſibilia; naturam vero humanam, quæ conſtat forma ſpirituali cognoſcere poſſe naturaliter obiecta ſpiritualia, non tamen per proprios conceptus; ſed per analogiam & proportionem ad res materiales quarum dumtaxat format proprios conceptus, quia formam ſpiritualem habet corpori immerſam: & ne quis exiſtimet id prouenire ex eo præciſe, quod anima rationalis vnita corpori per illud ſumat ſpecies mediis phantaſmatibus, aduertat poſt receptionem talium ſpecierum non poſſe animam illis vti ſine dependentia à phantaſmatibus, nec illi deberi alias ſpecies, dum eſt in corpore, quia eis naturaliter vti non poteſt, cum tamen extra corpus vti poſſit etiam ſpeciebus, quas in corpore accepit mediis phantaſmatibus. Quod ſignum eſt non aliunde illud prouenire, niſi ex eo quod modus connaturalis cognoſcendi eſt proportionatus modo eſſendi ipſius cognoſcentis, non ſolum quoad receptionem, ſed etiam quoad vſum ſpecierum. Quod ſi hoc verum eſt in modo eſſendi animæ in corpore, qui illi eſſentialis non eſt, ſed ſolum conſentaneus eſſentiæ eius, multo magis erit verum in modo eſſendi eſſentiali conſiſtente in compoſitione, & potentialitate, quam omnis ſubſtantia creata eſſentialiter vendicat.

13. *Ratio S. Thomæ adducta impugnatur à Scoto*

Hanc rationem acriter impugnat Scotus in 1. diſt. 3. quæſt. 3. & in 4. diſt. 49. quæſt. 11. tum quia excellentia obiecti nequit eſſe ratio, ob quam non poſſit perfecte cognoſci à potentia, ſub cuius obiecto continetur, atque adeo cum Deus contineatur ſub obiecto noſtri intellectus, perfectiſſimus modus eſſendi eius non impediet claram ipſius viſionem. Tum etiam, quia eodem diſcurſu formaliter probari poſſet angelum ſuperiorem, propter perfectiorem modum eſſendi, videri non poſſe, prout eſt in ſe, ab inferiori. Tum præterea, quia inde fieret ſubſtantiam intellectualem creatam perfuſam lumine gloriæ non poſſe clare intueri Deum, cum habeat modum eſſendi multo inferiorem, quam ſit modus eſſendi Dei.

Vaſquez verò 1. part. circa art. 4. quæſtionis 12. indicare videtur rationem D. Thomæ non eſſe efficacem ad id probandum de intellectu angelico. Imo credit probari non poſſe ratione ſolum Philoſophica. At Molina circa eundem articulum ſentit rationem D. Thomæ eſſe probabilem, non tamen euidentem. Vnde contra eam obiicit: ſi per impoſſibile daretur intellectus creatus, cui eſſet naturale lumen gloriæ, eidem etiam eſſet naturale videre Deum, & tamen modus eſſendi Dei longe ſuperaret modum eſſendi illius intellectus: ergo exceſſus in modo eſſendi obiecti cognoſcendi non eſt firmum argumentum ad probandum non poſſe naturaliter cognoſci prout eſt in ſe.

14.

Nihilominus tamen prædictam rationem amplectitur, ac defendit Soarius diſp. 30. Met. ſect. 11. num. 13. & ſequentibus, & lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 9. & ego licet

Digitized by Google

licet eam non iudicem euidentem, exiſtimo ſatis efficacem eſſe.

Defenditur ratio S. Thomæ.

Quare Ad primum Scoti reſpondeo excellentiam obiecti ſatis eſſe, vt à potentia debiliori perfecte cognoſci non poſſit naturaliter.

Angeli omnes habent modum eſſendi eiuſdem ordinis,

Ad ſecundum dico angelos omnes, quantumuis in perfectione differant, habere modum eſſendi eiuſdem ordinis, nempe modum compoſitionis, & potentialitatis, & ita quamuis inferior angelus cognoſcat ſuperiorem iuxta modum ſuum, & ideo non comprehendat illum, quia hoc ipſo, quod illum cognoſcit modo ſibi proportionato, minus exacte illum intelligit, quam ſit intelligibilis ſecundum ſe, nihilominus tamen illum clarè intueri poteſt, prout eſt in ſe.

15\.

Creatura intellectualis non obſtante improportione modi eſſendi poteſt diuinitus eleuari ad viſionem Dei.

Ad tertium fateor ſubſtantiam intellectualem creatam propriis viribus naturalibus non poſſe clare intueri Deum ob imperfectionem potentialitatis, & compoſitionis, atque adeo ob improportionem proprij modi eſſendi cum modo eſſendi Dei: hoc tamen non obſtante poſſe ſupernaturaliter eleuari per lumen gloriæ ad claram Dei viſionem. Dices lumen gloriæ non poſſe liberare ſubſtantiam intellectualem ab imperfectione potentialitatis, & compoſitionis: ergo nec poterit illam eleuare ad claram viſionem Dei. Contra, quia ſicut vt anima noſtra intueatur res ſpirituales in ſe, non oportet, vt ſeparetur à corpore; ſed ſufficit, vt eleuetur ad operandum independenter à corpore, ita, vt ſubſtantia intellectualis creata ſupernaturaliter videat Deum, non eſt cur exuat potentialitatem, & compoſitionem, ſed ſatis eſt eleuetur ad operandum ſupra naturalem virtutem, & ſupra natiuum modum eſſendi, quod præſtari poteſt par lumen gloriæ.

Inſtabis, lumen gloriæ, quantumuis ſupernaturale, habet modum eſſendi inferiorem modo eſſendi Dei, cum non ſit expers potentialitatis, & intenſiuæ compoſitionis: ergo non poterit eleuare ſubſtantiam ad agendum ſupra hanc natiuam imperfectionem, cum actio talis luminis debeat eſſe proportionata modo eſſendi eius. Contra, quia in ratione D. Thomæ adducta, non requiritur proportio modi eſſendi inter obiectum, & cauſam quomodolibet effectiue concurrentem ad cognitionem intuitiuam illius. Videmus enim de facto cauſam efficientem viſionis beatificæ, quæ verſatur circa obiectum ſimpliciſſimum, eſſe ex multis agentibus compoſitam. Solum ergo requiritur proportio modi eſſẽdi inter obiectum, & cauſam natiua virtute intuitiue cognoſcentem, quæ vere & proprie dicitur cognoſcens, & videns, qualis eſt ſubſtantia intellectualis & intellectus reſpectu propriæ cognitionis connaturalis. Nullum enim principium proprie cognoſcens poteſt videre prout eſt in ſe, obiectum ſuperius in actualitate, & ſimplicitate modi eſſendi. Cum igitur lumen gloriæ non ſit cauſa proprie cognoſcens, ac videns, ſed ſolum effectiue concurrens ad viſionem Dei, poterit concurrere ad producendam claram Dei viſionem, quin id impediat potentialitas, & intenſiua compoſitio proprij modi eſſendi, & ad eiuſmodi viſionem eleuare ſubſtantiam intellectualem.

Proportio modi eſſendi ſolum requiritur inter obiectum, & cauſam natiua virtute cognoſcentem.

Nec ſatisfacies, ſi dicas totum compoſitum conflatum ex ſubſtantia intellectuali, & lumine gloriæ, eſſe cauſam clare cognoſcentem, & videntem Deum, & tamen eſſe inferiorem Deo in modo eſſendi. Nam negandum eſt totum hoc compoſitum eſſe cauſam per ſe, ac formaliter cognoſcentem, & videntem, licet ſit cauſa efficiens viſionem, ſed ſolam ſubſtantiam intellectu præditam. Lumen enim gloriæ, neque partialiter, & inadæquate recipit in ſe viſionem, quod requiritur ad proprie, & formaliter videndum, atque adeo neque partialiter, & inadæquate videt. Quod ſi prædicta proportio modi eſſendi requiritur etiam in ordine ſupernaturali, inter obiectum, & cauſam concurrentem ad viſionem eius, non debet requiri inter Deum, & quamlibet cauſam connaturaliter concurrentem, ſed inter Deum, & eam cauſam, quæ eſt radix totius luminis requiſiti ad viſionem, qualis non eſt lumen gloriæ, ſed eſſentia diuina, cui alia ratione principalius tribuitur productio viſionis, & cui ſubordinatur, non ſolum lumen gloriæ, ſed omnis alia cauſa obedientialiter concurrens ad viſionem producendam. 16.

Ad obiectionem Molinæ reſpondeo ex illa hypotheſi impoſſibili ſequi viſionem eſſe, & non eſſe connaturalem tali creaturæ; eſſe quidem, quia ita ſupponitur, eo ipſo, quod ſupponitur lumen gloriæ eſſe illi naturale; non eſſe autem connaturalem, quia tam viſio, quam lumen eſt ſupra modum eſſendi cuiuſuis ſubſtantiæ intellectualis. 17.

Ad argumentum Anomæorum conceſſo antecedente neganda eſt conſequentia, quia licet Deus ſit ſubſtantia ſimpliciſſima, nos non cognoſcimus naturaliter illum, vt in ſe eſt, ſed confuſe per conceptus inadæquatos, & quaſi per partes. Vnde non ſequitur, etiam ſi in ſe ſimpliciſſimus ſit, vel totum ignorari, vel totum cognoſci. Quare cum Ariſtoteles 9. Met. cap. 12. ait: Non contingit intellectum noſtrum circa ſimplices ſubſtantias decipi, ſed aut omnino attingere, aut omnino ignorare, hoc eſt nullo modo cognoſcere, loquitur de conceptu quidditatino Dei, non vero de confuſo. Sic enim non negat Deum, & alias res ſimplices, quaſi per partes, inadæquate concipi poſſe.

Explicatur teſtimonium Ariſtotelis.

CAPVT III.

An viſio Dei ſit ſupernaturalis quoad ſubſtantiam intellectui creato.

Proponitur & exploditur quorundam ſententia.

Nonnulli recentiores non dubitarunt aſſerere viſionem Dei ſecundum gradum genericum, ſcilicet quatenus eſt cognitio, eſſe naturalem, quia formalitatem cognitionis habet à virtute naturali intellectus.. At vero ſecundum gradum ſpecificum, ſeu vt eſt viſio Dei, eſſe ſupernaturalem, quia hunc gradum habet à lumine gloriæ, quod ſupernaturale eſt. Verum hæc opinio prorſus explodenda eſt, Repugnat enim eandem rem ſecundum gradum genericum eſſe naturalem, & fieri ab aliqua cauſa, & non ſecundum gradum ſpecificum 18.

Digitized by Google

ficum, cum gradus iſti à parte rei non diſtinguantur. Reſpondebis viſionem Dei dici naturalem, quatenus cognitio eſt, non quod in re aliquis gradus eius ſit naturalis, & alius non; nec quod vnus gradus fiat per vires naturales intellectus, & alius non; ſed quia in ratione communi cognitionis conuenit cum cognitionibus naturalibus, & non excedit naturalem vim potentiæ intellectiuæ.

Cæterùm reſponſio iſta non probatur, tum quia totam quæſtionem reuocat ad modum loquendi. Tum etiam quia modus iſte loquendi eſt valde improprius. Entitas enim rei æſtimanda non eſt ex ratione generica, ſed ex ſpecifica. Vnde ſubſtantia actus nequit dici naturalis propter conuenientiam in ratione generica cum actibus naturalibus, alioqui enim habitus per ſe infuſi dici poſſent naturales, & angeli corporei, nam illi conueniunt genere cum habitibus naturalibus, hi vero cum ſubſtantiis corporeis. Similiter non poteſt actus dici naturalis quoad ſubſtantiam ex eo quod fiat à potentia naturali, vel ex eo, quod recipiatur in ea, cum fieri poſſit, & recipi ſecundum efficacitatem, & capacitatem obedientialem talis potentiæ.

19.
Proponitur alia ſententia, & reiicitur.

Alij diſtingunt in viſione ſubſtantiam actus, & modum eius, aiuntque viſionem eſſe naturalem quoad ſubſtantiam, quia vt ſic eſt à naturali potentia; quoad modum autem eſſe ſupernaturalem, quia hic modus fit à ſolo lumine ſupernaturali. Cæterum hanc doctrinam commentitiam appellat Vazquez 1. part. diſp. 47. cap. 6. num. 36. & merito, nam vel modus ille ſupernaturalis, qui fingitur in viſione, eſt illi eſſentialis, vel accidentarius; ſi eſſentialis, falſo aſſeritur totam ſubſtantiam viſionis naturalem eſſe; ſi accidentalis, neceſſe eſt, vt viſio ſupponatur conſtituta in aliqua ſpecie cognitionis, antequam illi talis modus adueniat. Quæro igitur, an cognitio, quæ ſupponitur huic modo ſupernaturali, ſit clara, & intuitiua, vel obſcura, & non intuitiua: nequit dici eſſe claram, & intuitiuam, ſic enim eſſet ſupernaturalis; nec item eſſe obſcuram, & non intuitiuam, ſic enim eſſet cognitio fidei, vel qualem habemus in via de Deo, & non poſſet fieri clara, & intuitiua; fingere enim eundem actum naturalem quoad ſubſtantiam, qui in via eſt obſcurus, & fidei per modum accidentarium obſcuritatis additum, poſſe tranſire in viſionem per aduentum modi accidentarij claritatis, abſurdiſſimum eſt. Nam non poteſt intelligi, quo pacto ratio fidei, & ratio viſionis in eodem actu vniri poſſint, cum ſint rationes adeo oppoſitæ; nempe altera ſit quidditatiua, & intuitiua, & nitatur euidentia ipſius rei in ſe; altera vero ſit obſcura quædam credulitas nixa auctoritate dicentis: ergo plane commentitia eſt adducta doctrina.

20.
Viſio Dei ſupernaturalis eſt quoad ſubſtantiam omni intellectui create.

Quare *dicendum* eſt viſionem Dei eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam omni intellectui, ſeu naturæ intellectuali creatæ. Eſt communis ſententia, & expreſſe aſſeritur à Cajetano 2. 2. quæſt. 171. art. 2. circa ſolutionem ad tertium D. Thomæ, Soto in 4. diſt. 49. quæſt. 2. art. 4. Molina 1. part. quæſt. 12. art. 6. diſp. 5. & Soario lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 8. nu. 7. & ſequentibus. Probatur quia, vt diximus capite primo præſentis diſputationis, illud ens eſt ſupernaturale quoad ſubſtantiam, quod ita eſt ſupra vires, & exigentiam naturæ, vt id habeat vel à ſe, vel ex connexione proportionata cum Deo, prout eſt in ſe, immediata, vel mediata; ſed viſio Dei eſt ſupra vires, & exigentiam naturæ ex vi connexionis proportionatæ cum Deo, prout eſt in ſe, eſt enim coniunctio intentionalis immediata cum Deo prout eſt in ſe: ergo eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam.

Capvt IV.

An Viſio Dei ſit ſupernaturalis cuique ſubſtantiæ, & intellectui creabili.

Hæc quæſtio tractari poteſt, non ſolum de viſione, ſed etiam de omnibus actibus, & habitibus per ſe infuſis, eadem enim eſt de omnibus ratio, & ideo quod de viſione definiam, intelligendum volo de lumine gloriæ, & de omnibus aliis. Molina igitur quæſt. 12. art. 5. diſp. 2. docet nullam ſibi occurrere rationem, quæ ſatis perſuadeat nulli ſubſtantiæ, vel intellectui creabili poſſe connaturaliter conuenire lumen gloriæ, & viſionem Dei: nihil tamen audet definire, ſed propoſita rei difficultate, eam aliorum iudicio definiendam relinquit. Difficultas autem conſiſtit in hoc argumento. Intellectus beati ſimul cum lumine gloriæ habet certam, & limitatam virtutem ad intelligendum, ſed Deus, quacunque data virtute, poteſt efficere perfectiorem in infinitum: ergo fieri poterit, vt in producendis intellectibus perfectioribus perueniat ad intellectum adeo perfectum, vt ſua naturali virtute intelligendi ſuperet virtutem illius coniuncti ex intellectu beati, & lumine gloriæ, atque adeo fieri poterit diuinitus ſubſtantia intellectualis, quæ poſſit naturaliter videre Deum. 21.

Molina dubitat de hac re, & propoſita difficultate, nihil definit.

Deinde vrgeri poteſt eadem difficultas, quia genus ſubſtantiæ præſtat toti generi accidentium, ergo in genere ſubſtantiæ dari poteſt aliquid, quod præſtet perfectiſſimo accidenti; ſed nequit eſſe aliud niſi ſubſtantia, cui ſit connaturalis viſio Dei: ergo poſſibilis eſt talis ſubſtantia. Præterea nequit produci intellectus, qui non conueniat naturaliter alicui ſubſtantiæ ſaltem creabili. Inſuper omnis forma creata eſt participatio diuinæ naturæ, licet non ita per antonomaſiam, ſicut formæ ſupernaturales; ſed hoc non obſtat, quominus quædam ſint connaturales rebus creatis, vt voluntas, & intellectus: ergo neque obſtabit quo minus lumen gloriæ, viſio Dei, & ſimiles formæ ſint connaturales ſaltem alicui creaturæ poſſibili. Denique non implicat produci ſubſtantiam aliquam ſupernaturalem: ergo huic poterunt lumen gloriæ viſio Dei, ac ſimiles formæ naturaliter conuenire.

Vrgetur difficultas Molinæ.

Nihilominus *dicendum eſt* cum communi ſententia viſionem eſſe ſimpliciter ſupernaturalem reſpectu cuiuſcunque ſubſtantiæ, & intellectus creabilis. Hæc concluſio ſatis probatur primo teſtimoniis Scripturę & Cócilij Vienenſis, quæ allegauimus cap. 2. huius diſputationis, nam 22.

Viſio eſt ſupernaturalis cuique ſubſtantiæ & intellectui creabili.

nam eandem vim habent reſpectu intellectus, & ſubſtantiæ creabilis. Secundo, Ratio D. Thomæ ibidem adducta videtur mihi efficax ad hanc rem confirmandam, nam Deus, vt eſt obiectum viſionis, longe ſuperat in modo eſſendi, quemlibet intellectum, & ſubſtantiam creabilem: ergo nequit à tali ſubſtantia, & intellectu cognoſci intuitiue, & in ſe propriis viribus. Conſequentia patet ex ibi dictis, quia modus cognoſcendi ſequitur adæquate modum eſſendi rei cognoſcentis, atque adeo adæquari nequit modo eſſendi, & cognoſcibilitati talis obiecti.

23\. *Neque lumen gloriæ poteſt eſſe connaturale alicui ſubſtantiæ creabili.*

Tertiò quia ſi viſio Dei eſſe poſſet connaturalis alicui ſubſtantiæ creabili, etiam lumen gloriæ poſſet illi eſſe connaturale; hoc autem eſt impoſſibile: ergo & id vnde ſequitur. Maior patet, minor probatur quia ſi lumen gloriæ eſſe poſſet connaturale alicui ſubſtantiæ creabili: vel in ea hoc lumen eſſet vera potentia intellectiua per ſe ſufficiens in ratione potentiæ ad intelligendum, vel non eſſet potentia intellectiua. Primum dici non poteſt, tum quia tale lumen non eſſet ponendum in intellectu, ſed immediate in ea ſubſtantia; tum etiam quia alias non magis poſſet intellectus noſter informari tali lumine, quam aliquo intellectu angelico. Si autem dicatur ſecundum, ſuperuacaneum eſſe huiuſmodi lumen gloriæ tali ſubſtantiæ. Nam ſi lumen illud non eſſet potentia intellectiua, ſupponeret neceſſario aliam potentiam intellectiuam in tali ſubſtantia; cumque alias ſupponatur hoc lumen eſſe connaturale tali ſubſtantiæ, neceſſarium eſſet, vt illa potentia intellectiua eſſet non minus ſupernaturalis ſecundum ſubſtantiam, quam eſt hoc lumen gloriæ. Ideo enim nunc lumen iſtud non eſt connaturale intellectibus de facto creatis, quia iſti non ſunt ſupernaturales, ſed inferioris ordinis. At hoc poſito talis intellectus non egeret lumine gloriæ ſuperaddito complente vim intellectiuam eius, ſed per ſe ſufficiens eſſet ad eliciendam viſionem. Omnis enim intellectus in ſuo ordine eſt per ſe ſufficiens principium, in ratione potentiæ intellectiuæ, omnium actuum ſibi connaturalium, nec indiget lumine eleuante, niſi in ordine ad actus ſibi ſupernaturales: ergo in eo euentu ſuperuacaneum eſſet lumen tali intellectui.

Si poſſibilis eſſet intellectus ſupernaturalis non egeret lumine gloriæ ad viſionem.

24\. *Non eſt poſſibilis intellectus ſupernaturalis.*

Dices poſſibilem eſſe hunc intellectum ſupernaturalem in aliqua ſubſtantia creabili ſufficientem per ſe ad eliciendam connaturaliter viſionem claram Dei, qui dicit poſſet eminenter lumen gloriæ. Sed contrà, quia ratio D. Thomæ adducta in ſecundo capite huius diſputationis, oppoſitum conuincit, quia talis intellectus naturaliter conueniret ſubſtantiæ, cuius eſſet intellectus, & haberet modum eſſendi potentialem, & inferiorem modo eſſendi Dei, ſicut illa ſubſtantia, eamque reſpiceret vt proprium, & proportionatum obiectum, ad cuius analogiam cætera omnia intelligeret: ſed in hoc ordine ſunt omnes intellectus de facto creati, & ideo nequeunt naturaliter intueri Deum: ergo non eſt poſſibilis intellectus iſte ſupernaturalis. Confirmatur quia licet non repugnet ſupernaturalitas accidenti, poteſt huic, vel illi accidenti repugnare, vt reuera repugnat intellectui, voluntati, ſenſibus, & aliis eiuſmodi. Nam cum ſint vitales proprietates, debent eſſe connaturales principio vitæ radicali, nempe naturæ ſubſtantiali, & ab ea naturaliter exigi, & naturaliter fluere.

Inſtabis, Non eſt intellectui magis annexa ratio proprietatis, quam ſit annexa ſubſiſtentiæ, inhærentiæ, & vnioni ad ſubſiſtentiam: cum formæ iſtæ non ſolum ſint primæ proprietates, ſed etiam pertineant ad ſuam entitatem ſubſtantialiter complendam: atqui ſubſiſtentia, inhærentia, & vnio ad ſubſiſtentiam poſſunt eſſe non naturales, ſed ſupernaturales, atque adeo nec proprietates: ergo pariter intellectus. Reſpondeo negando maiorem, nam in primis inhærentia neque proprietas accidentis eſt, cum non fluat ab eo; ſed ſit actio productiua eius: neque complementum, vt docui in Logica in Anteprædicamentis, vbi oſtendi accidentia in abſtracto eſſe omnino completa, & per ſe poni in prædicamentis, atque adeo inhærentiam non ſpectare ad complementum eorum. Addidi nullam omnino vnionem vniuerſaliter loquendo, eſſe complementum extremorum, quæ vnit, vt patebit conſideranti vniones formarum ſubſtantialium. Hinc conſequens eſt vnionem ad ſubſtantiam nullo modo complementum eſſe. Sola ergo ſubſiſtentia complementum eſt naturæ, vel entitatis, cui connaturaliter conuenit. Contendo autem magis annexam eſſe intellectui rationem proprietatis, quam ſubſiſtentiæ rationem complementi, & quaſi proprietatis. Nam intellectus non eſt quomodocumque proprietas, ſed proprietas vitalis de cuius ratione eſt eſſe principium, per quod ſubſtantia viuens ſe mouet ab intrinſeco. Vnde implicat aliquid eſſe principium vitale, & ab extrinſeco prouenire ſubſtantiæ viuenti, vel non conuenire illi ab intrinſeco, ideo enim ſpecies impreſſæ, & habitus non ſolum infuſi, ſed etiam adquiſiti, etiamſi efficienter concurrant ad productionem actus vitalis, non ſunt principia vitalia, quia non conueniunt ſubſtantiæ viuenti ab intrinſecis principiis, atque adeo non poteſt ſubſtantia viuens dici moueri per illa ab intrinſeco. Cum igitur intellectus ſit eſſentialiter potentia vitalis, non poteſt non conuenire ab intrinſeco alicui ſubſtantiæ viuenti, ac per conſequens non poteſt dari vllus intellectus, qui non ſit proprietas reſpectu alicuius naturæ. At vero ſubſiſtentia, cum vitalis non ſit, non debet neceſſario eſſe quaſi proprietas, & ab intrinſeco prouenire, ſed poteſt dari ſubſiſtentia ab extrinſeco recepta, & quæ complementum non ſit, qualis eſſet illa, quam Deus conferre poſſet formæ materiali conſeruatæ ab ipſo diuinitus iudependenter à materia. Cum enim forma materialis non ſubſiſtat de facto, ſubſiſtentia illi collata diuinitus extra materiam, non eſſet ei connaturalis. Quamuis nec ſupernaturalis eſſet quoad ſubſtantiam, ſed tantum quoad modum, eo quod ſolum ſuperaret vires & exigentiam naturæ ex vi peculiaris modi reſpiciendi aliquid mere naturale, vt ex dictis capite primo huius diſputationis colligi poteſt. 25

Inhærentia non eſt proprietas, nec complementum accidentis.

Nulla vnio eſt complementum extremi quod vnit.

Magis annexa eſt intellectui ratio proprietatis, quam ſubſiſtentiæ ratio complementi.

Intellectus non poteſt non conuenire ab intrinſeco, ſecus ſubſiſtentia.

Subſiſtentia collata diuinitus formæ materiali non eſſet ſupernaturalis quoad ſubſtantiam.

Quartò probatur noſtra concluſio à poſteriori 26

Digitized by Google

riori, quia ſi poſſibilis eſſet ſubſtantia, cui eſſet connaturalis viſio clara Dei, vel eſſet in eodem gradu, & ordine, in quo ſunt ſubſtantiæ intellectuales de facto productæ, vel in diuerſo; in neutro: ergo non eſt poſſibilis talis ſubſtantia. Minor ſuadetur quia in primis non videtur eſſe poſſe in eodem ordine, quia cum in gradu intellectiuo angeli producti ſint toti intellectuales, & in eo gradu habeant vim intelligendi perfectiſſimam, & tamen nequeant propriis viribus Deum intueri, etiam remiſſe, & imperfecte, conſequens eſt nulli ſubſtantiæ creabili id eſſe poſſibile, nam fortaſſe nullus angelus poſſibilis eſt diuerſi generis ab iis, qui creati ſunt, ſed ſolum diuerſæ ſpeciei, & ita ſolum perfectione ſpecifica ſuperare poteſt angelos de facto productos, atque adeo ſolum perfectius intueri virtute naturali, quod illi naturaliter minus perfecte intueri poſſunt, vt dicendum eſt de angelis iam productis inter ſe collatis. Quod ſi in eodem ordine, & gradu poſſibiles ſunt angeli diuerſi generis, à iam productis, quod ego probabile iudico, quales eſſent angeli habentes ſubſiſtentiam ſola ratione diſtinctam à natura, quos poſſibiles eſſe oſtendam in Tractatu de Angelis, adhuc contendo illis nullo modo eſſe connaturalem viſionem Dei, quia exceſſus in perfectione adeo inſignis, & extraordinarius non videtur pertinere poſſe ad eundem gradum, & ordinem, ad quem ſpectant angeli de facto producti. Deinde ſubſtantia, cui naturalis eſſet viſio Dei, non videtur eſſe poſſe, in gradu, & ordine diuerſo ab eo, in quo ſunt ſubſtantiæ intellectuales iam productæ, quia ſi eiuſmodi nouus, ac diuerſus ordo, & gradus ſubſtantiarum adeo excellentium poſſibilis eſſet, ſpectaſſet ad perfectionem, & complementum vniuerſi, quod teſte D. Thoma 1. part. quæſt. 50. art. 1. conſtare debet omnium rerum gradibus, & ordinibus, ac per conſequens productus iam eſſet, ſaltem ne actus viſionis Dei ſemper haberet ſubiectum alienum, & nunquam proprium, & connaturale, cum tamen proprium habere poſſet, quod videtur monſtroſum, & à perfectione operum Dei alienum. Quare ex eo quod prædictus gradus productus non ſit, colligere licet non eſſe producibilem.

Etiam angelo habenti ſubſtantiam ratione diſtinctam ſupernaturalis eſſet viſio Dei.

27\. *Adprimum* argumentum oppoſitum reſpondeo fieri non poſſe, vt aliquis intellectus creatus, vel creabilis, quantumcunque perfectus, deſtitutus tamen lumine gloriæ, adæquet proportionem eius coniuncti, quod ſit ex quocumque inferiori intellectu, & lumine gloriæ. Semper enim ille intellectus nudus remanebit in inferiori ordine reſpectu intellectus cum lumine gloriæ coniuncti, atque adeo, quantumuis procedat Deus in producendis intellectibus perfectioribus, nunquam perueniet ad aliquem intellectum, qui adæquet virtutem illius coniuncti ex intellectu, & lumine gloriæ: ac per conſequens, quantumuis procedat Deus in producendis ſubſtantiis intellectualibus perfectioribus, nunquam perueniet ad aliquam, quæ naturaliter videat Deum, quia totus ille proceſſus eſt in diſtincto, & inferiori ordine, ſicut producendo bruta animalia perfectiora ſine termino nunquam peruenietur ad aliquod brutum æquale homini.

Non eſt creabilis intellectus qui adæquet virtutem coniuncti ex intellectu, & lumine gloriæ.

Ad ſecundum conceſſo antecedente, admitti etiam poteſt prima conſequentia, nam ſi ſermo ſit de ſubſtantiis completis, & perfectis ſine dubio ſubſtantia creata, eſt perfectior accidente, & nobiliſſima ſubſtantia creata eſt perfectior nobiliſſimo accidente. Vnde conſequens fit, vt perfecta ſubſtantia naturalis ſit ſimpliciter perfectior quolibet ſuo accidente, etiam ſupernaturali, & perfectiſſimo in eo ordine, quia tale accidens eſſentialiter ordinatur ad perfectionem, & ornamentum ſubſtantiæ, & ab ea pendet, ac perfectionem ſuam habet commenſuratam, & limitatam ad imperfectum modum eſſendi accidentis. Quare licet accidens ſupernaturale poſſit ſuperare ſecundum quid ſubſtantias, vel omnes, vel plures in aliquo effectu, vel in aliqua virtute agendi, tamen in gradu entitatis ſimpliciter eſt perfectior ſubſtantia quolibet accidente. Neganda eſt igitur aſſumptio argumenti, falſum enim eſt nullam ſubſtantiam poſſe præſtare perfectiſſimo accidenti, niſi eam, cui eſſet viſio Dei connaturalis.

Subſtantia completa eſt ſimpliciter perfectior quolibet accid. etiam ſupernaturali.

Ad tertium admiſſo antecedente, neganda conſequentia. Ratio autem diſcriminis eſt, quia cum intellectus ſit ex propria ratione vitalis proprietas naturæ intellectualis, ac proinde debeat fluere ab ea per naturalem emanationem, neceſſe eſt, vt à tali natura exigatur tanquam forma connaturalis; at vero cum viſio, lumen gloriæ, & ſimiles formæ non ſint proprietates, ſed extrinſecus adueniant, poſſunt nulli eſſe connaturales. 28.

Ad quartum, dico non recte inferri lumen gloriæ, viſionem, & ſimiles formas eſſe connaturales alicui ſubſtantiæ creabili ex eo quod aliæ participationes Dei ſint connaturales ſubſtantiis creatis. Nam ſicut in Deo ſunt aliquæ perfectiones, quæ habent repugnantiam cum eſſe participato, vt eſſe actum purum, eſſe eſſentialiter ſuum eſſe, & ſuum actuale intelligere; & ideo nequeunt communicari creaturis: ita ex perfectionibus, quæ participari poſſunt à creaturis, quædam eiuſmodi ſunt, vt poſſint naturaliter participari, quales ſunt intellectus, & voluntas; quædam vero non niſi ſupernaturaliter, vt gratia, gloria, & ſimiles, quas ſupernaturales appellamus.

Quintum argumentum ſoluetur ex dicendis ſequenti capite.

CAPVT V.

An ſit poſſibilis ſubſtantia ſupernaturalis.

QVintum argumentum adductum ſuperiori capite poſtulat inueſtigemus an ſit poſſibilis ſubſtantia ſupernaturalis. Negat communior Theologorum ſententia cum D. Thoma 1. part. quæſt. 12. art. 5. ad 3. & aliis in locis. Aliqui tamen dubitant, nec rem omnino definire audent vt Molina 1. part. quæſt. 12. art. 5. diſp. 2. Becanus 1. part. ſummæ, cap. 9. quæſt. 5. Herice Tract. 4. diſp. 48. cap. 4. Quamuis Herice poſt longam diſcurſionem adhæreat parti neganti, vt probabiliori, & 29.

Digitized by Google

Becanus propendeat in partem affirmantem licet cum formidine.

Pars affirmans ſuaderi poteſt, quia poſſibile eſt accidens, ſecundum entitatem ſuam, ſupernaturale, & de facto datur: ergo poſſibilis etiam erit ſubſtantia creata ſupernaturalis, conſequentia probatur, tum quia accidens ſupernaturale poteſt habere ſubiectum ſibi connaturale, quod non poteſt eſſe, niſi ſubſtantia ſupernaturalis. Tum etiam quia ſicut ſupernaturalitas non repugnat modo creato ſubſtantiali, vt videre eſt in vnione Hypoſtatica; ita non repugnabit ſubſtantiæ creatæ, tam incompletæ, nempe formæ ſubſtantiali, quam completæ. Tum præterea quia ſupernaturalitas non repugnat ſubſtantiæ creatæ, quatenus creata eſt, ſic enim repugnaret etiam accidenti, neque quatenus ſubſtantia eſt, nam ſic etiam repugnaret Deo. Tum denique quia cum Deus ſit ſubſtantia ſupernaturalis, cur non poterit vt ſic participari à creatura, ſicut poteſt in aliis perfectionibus, cum limitatione, & dependentia debita?

30. *Impoſſibilis eſt ſubſtantia ſupernaturalis, cui ſit connaturalis viſio Dei.*

Dicendum tamen eſt *primò*, impoſſibilem eſſe ſubſtantiam creatam ſupernaturalem, cui ſit connaturalis viſio Dei. Probatur primò quia ſi poſſibilis eſſet talis ſubſtantia, eſſet per ſe, & natura ſua impeccabilis, quod eſt ita Dei proprium ex ſententia ſanctorum Patrum, vt nulli ſubſtantiæ creatæ, vel creabili, eo modo, communicari poſſit. Sequela probatur, quia ea ſola voluntas peccare poteſt, quæ relicto ſummo, & vniuerſali bono, aliquod particulare, aut verum, aut apparens bonum eligere poteſt; ſed voluntas videntis clare Deum non poteſt illud eligere, ergo neque peccare. Reſpondet Molina diſp. 2. citata ad finem, non fore abſurdum, vt ea ſubſtantia ſupernaturalis peccare non poſſet, dum actu intueretur clare diuinam eſſentiam, ſicut de facto nunc beati peccare non poſſunt: at vero ſi priuaretur viſione, denegato ei concurſu ad illam, non fore impeccabilem, quia ſola perfectio naturæ, ſine viſione Dei, non ſatis conſolidaret liberum arbitrium, ne poſſet peccare: ſed non ſatisfacit, ſemper enim difficile videtur eſſe connaturalem tali ſubſtantiæ impeccabilitatem, etiamſi illam haberet ex vi viſionis claræ Dei. Licet enim talis ſubſtantia peccare poſſet, ſi priuaretur viſione, tamen eo ipſo, quod deberetur illi viſio, deberetur pariter impeccabilitas, quod abſurdum eſt.

Impeccabilitas nulli ſubſtantiæ, etiã creabili, conuenire poteſt ſuapte natura.

31. Dices ſine abſurdo admitti poſſe ſubſtantiam creabilem ſupernaturalem per ſe, & ſuapte natura impeccabilem, nam ſancti Patres, cum negant communicari poſſe ſubſtantiæ creatæ, vel creabili impeccabilitatem, ex propriis principiis debitam, loquuntur de ſubſtantia re ipſa, creata, vel de creabili in eodem, vel ſimili gradu, non vero de ſubſtantia creabili ſupernaturali.

Cæterum expoſitio iſta ſanctorum Patrum voluntaria eſt, & ſine fundamento ſufficienti, cum enim abſolute loquantur de ſubſtantia creabili ſine vlla diſtinctione, ſatis ſignificare videntur ſe loqui de omni ſubſtantia creabili, non ſolum ſecundum potentiam ordinariam, ſeu ordinatam, ſed etiam ſecundum abſolutam, in quocunque gradu perfectionis poſſibili.

Secundò probatur quia vel talis ſubſtantia ſupernaturalis haberet modum eſſendi inferiorem modo eſſendi Dei, & modum cognoſcendi ſimiliter inferiorem cognoſcibilitate diuina, vel non haberet. Si dicatur primum, non poſſet ei eſſe connaturale lumen gloriæ, & viſio clara Dei, ſed ſolum lumen intellectuale ipſi commenſuratum, & cognitio ſui ipſius, vt obiecti maxime proprij, & proportionati, ac aliorum obiectorum per analogiam ad ſe ipſam. Si vero dicatur ſecundum, talis ſubſtantia plus eſſet quam creatura, quia eſſet ſimpliciter in eodem ordine cum Deo: ergo impoſſibilis eſt ſubſtantia creata ſupernaturalis, cui ſit connaturalis viſio Dei.

Dicendum ſecundò, probabilius eſſe produci non poſſe, abſolute loquendo, ſubſtantiam aliquam ſupernaturalem. Oſtenditur quia ſubſtantia ſecundum eſſentiam ſuam ſupernaturalis deberet eſſe pariter ſecundum eſſentiam ſuam vel ſancta formaliter, vel ſaltem ſancta radicaliter; ſed hoc eſt impoſſibile: ergo impoſſibilis eſt ſubſtantia ſecundum eſſentiam ſuam ſupernaturalis. Maior ſuadetur quia ea ſubſtantia ratione perfectionis eſſentialis ſuæ contineret æquiualenter, aut eminenter, omnem perfectionem, quæ eſt in complexo ex natura, & gratia, atque adeo eſſet per naturam ſuam recta in ordine ad Deum autorem ſupernaturalem vel formaliter, vel radicaliter. Confirmatur quia ratio ſupernaturalitatis peti debet ex vi connexionis proportionatæ cum Deo, prout eſt in ſe, ut dictum eſt cap. 1. huius diſputationis: non videtur autem excogitari poſſe in ſubſtantia eſſentialiter ſupernaturali connexio proportionata cum Deo, prout eſt in ſe, niſi ratione intrinſecæ ſanctitatis formalis, vel radicalis. Minor probatur quoad priorem partem primò, quia ſi ea ſubſtantia eſſet eſſentialiter, & formaliter ſancta, eſſet ſimiliter impeccabilis, ſeu incapax peccati, alioqui ipſamet ſanctitas ſubſtantialis poſſet eſſe cauſa peccati, quod implicat, & per peccatum ſe ipſam deſtruere, cum peccatum, non ex lege & voluntate Dei dumtaxat, ſed ex natura rei, ad modum contrarij pugnet cum ſanctitate, illamque deſtruat, vt fuſè doceo, & confirmo in Tractatu de Peccatis; impeccabilitas autem nequit vllo modo competere ex principiis intrinſecis ſubſtantiæ puræ creabili ex ſententia ſanctorum Patrum, vt monui ſuperius in hoc eodem capite. Secundò quia non minus repugnat puræ creaturæ eſſe ſubſtantialiter ſuam ſanctitatem, quàm eſſe ſubſtantialiter ſuam beatitudinem; ſed hoc vltimum omnino repugnat creaturæ, & ſoli Deo competere poteſt in omnium ſententia: ergo & illud primum.

32 *Probabilius eſt impoſſibilem eſſe abſolute ſubſtantiam creatam ſupernaturalem.*

Deinde oſtenditur eadem minor quoad poſteriorem partem, quia ſi ea ſubſtantia ſupernaturalis eſſet ex ſe, & ſecundum eſſentiam ſuam, radicaliter ſancta, eſſet pariter beata radicaliter, cum non ſit maior ratio vnius, quam alterius, atque adeo exigeret ſuapte natura ſanctitatem accidentariam, & ſimiliter beatitudinem, nec poſſet iis priuari, niſi contra impetum connaturalem, & patiendo violentiam à ſuo autore. Vnde conſequens fieret,

Digitized by Google

vt ſicut tali ſubſtantiæ deberetur beatitudo, deberetur etiam impeccabilitas, vt circa ſuperiorem concluſionem argumentabamur: Quod cum ſit impoſſibile, pariter impoſſibilis erit ſubſtantia ſecundum eſſentiam ſupernaturalis.

33. Dices non eſſe neceſſarium, vt ſubſtantia creata ſupernaturalis ſit formaliter, vel radicaliter ſancta, & beata, ſed poſſe ex ſe ſolum poſtulare aliqua accidentia ſupernaturalia tam ſpectantia ad intellectum, quam ad voluntatem, quæ non ſint adeo perfecta, vt contineant formalem ſanctitatem, aut beatitudinem, vel inferant impeccabilitatem. Cæterùm ego vix concipere poſſum ſubſtantiam intellectualem creatam eſſentialiter ſupernaturalem tam definitæ, ac limitatæ perfectionis, vt contenta ſit inferioribus quibuſdam accidentibus ſupernaturalibus, & non poſtulet ex ſe ſanctitatem, & beatitudinem, ſaltem accidentariam, & conſequenter impeccabilitatem. Quare cum mihi inconceptibilis ſit ſubſtantia intellectualis ſupernaturalis, quæ impeccabilis non ſit ſuapte natura, & impeccabilitas à natura omnino repugnet puræ creaturæ ſubſtantiali, cenſeo illi ſimiliter repugnare ſupernaturalitatem, atque adeo impoſſibilem eſſe puram creaturam ſubſtantialem eſſentialiter ſupernaturalem.

Inconceptibilis eſt ſubſtātia intellectualis creata ſupernaturalis, quæ non ſit ſancta, & impeccabilis ſaltem radicaliter.

34. Ad argumentum pro parte affirmante reſpondeo conceſſo antecedente negando conſequentiam. Rationem autem diſcriminis aliqui hanc aſſignant, quia ſupernaturale dicitur per ordinem ad naturam, ſupra quam dicitur eſſe, & ideo ſupernaturalitas nequit conuenire ſubſtantiæ creatę, quæ nomine naturę ſignificatur, ſed ſolum accidenti; ſiquidem vna ſubſtantia creata non poteſt eſſe ſupra omnem naturam, cum ſaltem ſupra ſe ipſam eſſe nequeat. In hac tamen ratione exiſtimat Herice Tract. 4. diſp. 48. num. 18. contineri petitionem principij, quia nimirum ſine probatione aſſumitur in ea id, quod erat probandum. Nam aſſerere ens ſupernaturale eſſe ſupra omnem naturam creatam, & creabilem, perinde eſt, ac dicere nullam ſupernaturalem ſubſtantiam produci poſſe, de quo eſt controuerſia. Cæterum ſi cum ens ſupernaturale dicitur eſſe ſupra omnem naturam creatam, & creabilem, ſermo eſt de ente ſupernaturali vniuerſaliter accepto prout eſt commune tam entibus ſupernaturalibus quoad ſubſtantiam, quam quoad modum, nullam agnoſco petitionem principij; imo arbitror nullo alio modo melius explicari poſſe rationem communiſſimam entis ſupernaturalis, & ideo ſic illam explicui ſupra capite primo huius diſputationis numero 4. Si autem ſermo ſit de ente ſupernaturali quoad ſubſtantiam, fateor peti principium, ſi nihil aliud addatur. Addendum igitur eſt ad complendam rationem diſcriminis, ideo accidens eſſe poſſe in entitate ſupernaturale, non vero ſubſtantiam creatam, vel creabilem, quia accidens poteſt eſſe ſupra vires, & exigentiam naturæ ex eo, quod ſit immediata, & proportionata coniunctio cum Deo, vel ex eo, quod habeat ordinem proportionatum ad illam; ſecus autem ſubſtantia, tum ob defectum proportionis modi eſſendi proprij cum modo eſſendi Dei neceſſariæ ad viſionem beatificam connaturaliter eliciendam; tum etiam, quia deberet eſſe ſancta, & impeccabilis ſecundum eſſentiam ſuam, vel formaliter, vel radicaliter, quod implicat contradictionem, vt animaduerti.

Ens ſupernaturale in cōmuni recte dicitur quod eſt ſupra naturam omnē creatam, & creabilem.

Cur accidens poſſit eſſe ſupernaturale, & non ſubſtantia.

Ad primam probationem conſequentiæ negatæ dico primum ſubjectum ſupernaturalis 35.
accidentis, quod eſt ſubſtantia, non poſſe eſſe naturale, ſed obedientiale; licet enim in ſua entitate ſit quid naturale, & per talem entitatem immediate recipiat accidens ſupernaturale, dicitur tamen recipere per potentiam obedientialem, quia recipit cum dependentia ab agente ſupernaturali, & ſupra vires, & exigentiam ſuam.

Subjectum accidentis ſupernaturalis non eſt naturale, ſed obedientiale.

Ad ſecundam probationem reſpondeo diuerſam eſſe rationem in modo ſubſtantiali, & in entitate ſubſtantiali completa, vel incompleta. Nam modus ſubſtantialis poteſt eſſe immediata, & proportionata coniunctio cum Deo, prout eſt in ſe; cum modus rei ſit entis ens, & ex natura ſua ſit ens affixum alteri: at ſubſtantia completa, vel incompleta, neque poteſt eſſe eiuſmodi coniunctio, neque poteſt habere ordinem proportionatum ad illam. Adde vnionem ſubſtantialem, cum ſolum habeat rationem vinculi reſpectu extremorum alicuius compoſitionis, poſſe eſſe ſupernaturalem, eo ipſo quod aliquod ex extremis ſupernaturale eſt, quod competere non poteſt entitati ſubſtantiali, etiam ſi incompleta ſit. Nam forma ſubſtantialis, cum ſit quid incompletum, & pars in ratione ſubſtantiæ, & reſpiciat materiam, vt faciat cum ea vnum per ſe, requirit neceſſario materiam ſibi connaturalem, in quo maxime differt ab entitate accidentali, quæ completa eſt in ratione accidentis, & non reſpicit ſubjectum, niſi vt ſuſtentetur ab eo, & vt conſtituat cum eo vnum per accidens, & ideo non poſtulat neceſſario ſubjectum ſibi connaturale.

Modus ſubſtantialis poteſt eſſe ſupernaturalis, ſecus vero ſubſtantialis entitas.

Ad tertiam probationem dico ſupernaturalitatem repugnare ſubſtantiæ creatæ, quatenus 36.
ſubſtantia creata eſt, non enim pugnat cum ratione ſubſtantiæ, neque cum ratione entis creati ſecundum ſe, ſed cum illo coniuncto, vt ſatis conſtat ex dictis.

Ad quartam probationem fateor Deum eſſe ſubſtantiam ſupernaturalem, contendo tamen non poſſe participari vt ſic à ſubſtantia creata ob rationes adductas, ſicut nec participari poteſt in omnibus aliis perfectionibus, ſed in quibuſdam dumtaxat; non enim producibilis eſt ſubſtantia, quæ poſſit vt cauſa principalis creare, vel quæ poſſit Deum comprehendere, vel infinite amare actu eſſentialiter infinito, vel generare communicando eandem numero naturam, quam habet, & ſic de aliis perfectionibus, quæ non quadrant in ſubſtantiam creatam ob limitationem propriam.

CAPVT VI.

An Viſio Dei ſit naturalis reſpectu intellectus informati lumine gloriæ.

FErrarienſis 3. contra gentes cap. 54. docet 37.
viſionem claram Dei eſſe naturalem intel-

lectui quatenus informato lumine gloriæ. Caietanus vero art. 5. quæſtionis 12. ad ſecundum Scoti, & Vaſquez diſp. 44. cap. 2. ſine vlla particula reduplicante ſimpliciter ſentiunt viſionem eſſe naturalem intellectui affecto tali lumine, quia intellectus vt ſic habet principium connaturale viſionis, quod eſt lumen gloriæ. At Sotus in 4. diſt. 49. quæſt. 2. art. 4. negat omnino, quia viſio, & lumen, quod eſt principium, quo ab intellectu viſio producitur, ſunt in ſe, & ſimpliciter ſupernaturalia, contra quam euenit in viſione corporea, quam elicit homo per oculum ſupernaturaliter reſtitutum, nam tam oculus, quam viſio ipſa ſunt naturales hominis perfectiones.

Variæ ſententiæ proponuntur.

38. Verùm controuerſia iſta facile componi poteſt aliquibus concluſionibus. Prius tamen aduertendum eſt hîc non eſſe ſermonem de viſione ſecundum ſe, & abſolute ſpectata, ſic enim conſtat ex dictis eſſe ſupernaturalem ſecundum ſubſtantiam, & nihil aliud arbitror voluiſſe Sotum citatum.

Viſio reſpectu luminis gloriæ eſt connaturalis, at reſpectu intellectus eſt ſupernaturalis ſemper.

Hoc poſito, *Prima concluſio* eſt: Viſio Dei reſpectu luminis gloriæ eſt connaturalis, reſpectu vero intellectus, tam vt eſt principium producens, quam vt eſt recipiens, ſemper eſt ſupernaturalis, etiam ſi in eo ſupponatur lumen gloriæ. Prima pars patet, quia lumen gloriæ eſt connaturale principium viſionis: ergo viſio erit actus connaturalis reſpectu talis principij. Secunda pars probatur, quia, vt dicemus, intellectus, etiam quando concurrit cum lumine gloriæ, operatur vltra virtutem ſuam naturalem vt inſtrumentum obedientiale Dei, & ſe ſolo immediate recipit viſionem per ſolam potentiam obedientialem paſſiuam: ergo viſio reſpectu illius ſemper eſt ſupernaturalis.

39. *Secunda concluſio*, Viſio Dei dici poteſt connaturalis coniuncto ex intellectu, & lumine gloriæ, tanquam principio agenti, non vero tamquam ſubiecto recipienti. Prima pars aſſeritur etiam à Molina art. 5. quæſt. 12. diſp. 1. & in hunc ſenſum interpretor doctores primæ ſententiæ. Probatur quia viſio non excedit virtutem agendi huius coniuncti, & ei debetur concurſus requiſitus ad illam viſionem efficiendam, & licet altera pars coniuncti ſit naturalis, altera ſupernaturalis, mutuo pendent in productione viſionis, ita vt neutra ſine altera valeat viſionem producere: ergo viſio erit connaturalis illi coniuncto, tanquam principio agenti. Secunda pars oſtenditur, quia viſio non recipitur in eo coniuncto, ſed in ſolo intellectu, nam educitur de ſola potentia obedientiali eius, ita vt lumen nullo pacto concurrat ad receptionem viſionis.

Viſio connaturalis eſt coniuncto ex intellectu, & lumine vt principio agenti, non vt recipienti.

40. Dices negari non poſſe viſionem eſſe connaturalem ſubiecto recipienti, vt habenti lumen gloriæ reduplicatiuè. Sicut enim intellectui, vt habenti lumen reduplicatiue, debetur productio viſionis in ipſo, atque adeo receptio. Contra quia cum intellectus, in ratione cauſæ receptiuæ viſionis, nullo modo compleatur per lumen gloriæ, non poteſt viſio dici illi connaturalis, etiam cum prædicta reduplicatione, in eo genere. Nec refert quod illi debeatur viſio, aliud enim eſt deberi, aliud vero connaturaliter deberi; debetur quidem viſio connaturaliter intellectui, vt cauſæ efficienti ſub prædicta reduplicatione, ſicut debetur connaturaliter lumini gloriæ, vt coniuncto cum intellectu, & non aliter; non tamen debetur connaturaliter intellectui, vt cauſæ recipienti, etiam ſub eadem reduplicatione ob rationem diſcriminis aſſignatam; quia nimirum intellectus completur in ratione cauſæ efficientis per lumen, & contra, non vero completur intellectus per lumen in ratione cauſæ recipientis. Video controuerſiam hanc eſſe de modo loquendi. & non magni momenti, nihilominus mihi placet quod dixi.

Viſio non eſt connaturalis intellectui vt ſubiecto, etiã quatenus habet lumen gloriæ.

Intellectus completur per lumen in ratione cauſæ efficientis, non vero in ratione recipientis.

DISPVTATIO III.

De Ratione ſpecifica, & conditionibus viſionis.

CAPVT. I.

An omnis viſio beatifica ſit vnius ſpeciei infimæ.

Alas 1.2.Tom.1. Tract. 2. diſp. 3. ſect.9. ita exiſtimat omnem viſionem beatificam eſſe eiuſdem ſpeciei, vt contendat dari non poſſe, etiam de potentia abſoluta, viſiones Dei ſpecie diſtinctas. Idem probabile iudicat Soarius lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 19. num. 10. Addit tamen certum non eſſe, quia forte fieri poteſt, vt ſicut viſio creata, & increata Dei ſe ipſis per proprias entitates diſtinguntur, ita plures viſiones creatæ Dei inter ſe ſpecie differant per ſuas entitates, & & non ratione obiecti, cum in hoc nulla cernatur implicatio manifeſta; quia tamen nos non aliter intelligimus ſpecificari, & diſtingui actus noſtros, niſi per ordinem ad obiecta, & in obiecto viſionis, vel in modo attingendi illud non inueniat Soarius principium ſufficiens diuerſitatis ſpecificæ, ideo propendet in hanc ſententiam negantem poſſibilem eſſe diſtinctionem ſpecificam viſionum. 1.

Sententia negans poſſibilem eſſe diſtinctionem ſpecificam viſionum.

Granado Tom. 1. in 1. part. Tract. 5. diſp. 8. docet quidem omnes viſiones beatas, tam hominum, quam Angelorum re ipſa exiſtentes, aut futuras eſſe vnius infimæ ſpeciei, cenſet tamen poſſibilem eſſe viſionem eſſentialiter diſtinctam. 2.

Sententia negans actualem diſtinctionem ſpecificam, & concedens poſſibilem.

Maior verò in 4 diſt. 49. quæſt. 11. arbitratur viſiones beatificas hominum eſſe de facto ſpecie diſtinctas à viſionibus beatificis angelorum, & viſiones beatificas angelorum ſpecie differentium etiam inter ſe ſpecie differre. Subiungit conſequenter viſionem, quam habet infimus angelus, eſſe perfectiorẽ viſione, quam habet anima Chriſti: negat tamen eum angelum eſſe magis beatum, quia exceſſus ille in ſpecifica perfectione compenſari poteſt per maiorem intenſionem, & claritatem in inferiori ſpecie. 3.

Sententia concedens viſiones ſpecie diſtinctas in intellectibus ſpecie diſtinctu.

Tandem Valentinus de Herice tract. 4. diſp. 49. cap. 3. admittit de facto viſiones beatificas ſpecie diſtinctas, quales exiſtimat eſſe viſionem, qua ſolus Deus videtur, & viſionem, qua videtur Deus, & creatura, eo quod hæc poſterior viſio habet ordinem tranſcendenta 4.

Sententia abſolute admittens de facto diſtinctionem ſpecificam viſionum.

Digitized by Google

ſcendentalem ſibi eſſentialem ad creaturam, quo caret prior. Ne tamen videatur aduerſari communi ſententiæ neganti de facto viſiones beatificas ſpecie diſtinctas, addit differre prædictas viſiones ſpecie tantum quaſi phyſica, non vero ſpecie Theologica, ſeu quod idem eſt, in ratione beatitudinis, quam Theologi conſiderant.

5. *Poſſibiles ſunt viſiones ſpecie diſtinctæ.*

Dico tamen *primò*, Poſſibiles eſſe viſiones ſpecie diſtinctas. Hanc concluſionem mihi perſuadeo, non propter rationem, ob quam Soarius iudicat, vt vidimus, ſententiam oppoſitam non eſſe omnino certam; ſed primo, quia exiſtimo, quod videtur etiam admittere Vazquez diſp. 50. cap. 7. num. 44. non repugnare ſimul eadem viſione Deum, & creaturam aliquam concomitanter videri, ad eum modum, quo Angelus eodem actu cognoſcit multa, & varia, quæ in eadem ſpecie repræſentantur: in quo euentu viſio illa tendens ſimul in Deum, & creaturam concomitanter eſſet ſpecie diſtincta ab ea viſione, quam nunc de facto habent beati, eo quod creatura eſſet objectum formale partiale illius: ergo dari poſſunt diuinitus viſiones ſpecie diſtinctæ.

6. Secundò quia, vt infra probabo, videri poteſt eſſentia Dei de potentia abſoluta, non viſis formaliter attributis, & poſſunt videri attributa, non viſa formaliter eſſentia, vel eſſentia ſimul cum attributis, ita vt attributa in ſe ipſis videantur, atque adeo ſpecificent partialiter viſionem, vt rationes formales objectiuæ partiales, quæ viſiones non poſſent non differre eſſentialiter. Nec obſtat huic concluſioni auctoritas D. Thomæ 1. part. quæſt. 25. art. 6. ad. 4. dicentis beatitudinem creatam, qua ex parte eſt fruitio Dei, non poſſe fieri meliorem, quia ex objecto participat quandam infinitatem. Solum enim intendit non poſſe fieri meliorem ex parte objecti abſolute ſpectati, nullum enim dari poteſt objectum, quod ſit realiter melius, quam Deus, qui eſt objectum viſionis. Quod non impedit quominus vna viſio poſſit eſſe melior alia, eo quod attingat plures formalitates diuinas, quam alia.

Explicatur mens D. Thomæ.

7. *Viſiones beatificæ non variantur ſpecie ex diſtinctione ſpecifica intellectuum.*

Dico ſecundò, Viſiones beatificas hominum non eſſe ſpecie diſtinctas à viſionibus beatificis angelorum, ex eo præciſe quod ſint hominum, & Angelorum. Probatur tum quia mihi valde probabile eſt intellectum humanum, & angelicum inter ſe, & pariter intellectus diuerſorum ſpecie angelorum inter ſe non diſtingui ſpecie, quia non conſequuntur differentias ſpecificas ſpeciales, ſed rationem communem ſubſtantiæ intellectualis creatæ: ſicut potentiæ viſiuæ animalium ſpecie differentium non differunt ſpecie, quia viſus conſequitur naturam ſenſitiuam in communi; & præterea ex parte actuum, vel objectorum nihil inuenimus, quod efficaciter ſuadeat ſpecificam diſtinctionem talium potentiarum. Tum etiam quia licet prædicti intellectus inter ſe ſpecie diſtinguantur, diſtinctio hæc ſpecifica videtur ſe habere per accidens, & quaſi materialiter ad variationem ſpecificam viſionum, quia illi intellectus non concurrunt prout ſpecie diſtincti, & ſecundum virtutem naturalem, quo pacto nati ſunt producere actus ſpecie diſtinctos, ſed prout habent virtutem obedientialem, quæ formaliter ſpectata in ordine ad actum viſionis, dici quodammodo poteſt eſſe eiuſdem rationis in quouis intellectu creato, non enim eſt entitas intellectus ſecundum ſe ſpectata, ſed talis entitas vt connotans principium ſupernaturale, quod poteſt cum ea coniungi, eamque eleuare ad producendam viſionem. Hec autem connotatio non eſt aliquis reſpectus tranſcendentalis, nam entitas naturalis intellectus ex ſe, & intrinſece non reſpicit principium ſupernaturale, vel coniunctionem cum illo, nam ſine tali reſpectu poteſt ab angelo comprehendi ſecundum ſuam perfectionem naturalem. Vnde poſſe intellectum coniungi cum principio ſupernaturali ad efficiendam viſionem, non eſt in intellectu denominatio intrinſeca, ſed extrinſeca; ex eo enim quod principium ſupernaturale poſſit coniungi cum intellectu, hic denominatur potens coniungi: potentia autem iſta eſt intrinſeca principio ſupernaturali, intellectui vero extrinſeca: eſt ergo prædicta connotatio denominatio quædam extrinſeca ſumpta à principio ſupernaturali potente coniungi, & concurrere cum entitate naturali intellectus ad viſionem, ſine ordine ad quod principium entitas naturalis intellectus non eſt potentia obedientialis reſpectu viſionis. Quare cum hoc principium ſupernaturale per quod completur intellectus creatus, & potentia obedientialis eius, ſit lumen gloriæ, quod eſt eiuſdem ſpeciei ſaltem in ordine ad viſiones hominis, & angeli verſantes circa idem objectum, etiam potentia obedientialis intellectus angelici, & humani formaliter ſpectata erit, vt dixi, quodammodo eiuſdem rationis; ac per conſequens non licebit ex diuerſitate ſpecifica intellectuum inferre viſiones beatificas ſpecie diſtinctas, ſi objectum formale talium viſionum idem ſit. 8.

Valde probabile eſt intellectum humanum, & angelicum non diſtingui ſpecie.

Explicatur potentia obedientialis intellectus creati ad viſionem.

Adde ideo ex intellectibus ſpecie diuerſis recte inferri actus naturales ſpecie diuerſos, quia cum illæ potentiæ, teſte Ariſtotele in libris de anima, ſpecificentur per actus naturales, neceſſe eſt, vt eiuſmodi actus ferantur in objectum ſub diuerſa ratione formali tendendi, alioqui enim non eſſent ſpecie diſtincti, atque adeo nec poſſent ſpecie diſtinguere potentias. At vero cum intellectus ſpecie diſtincti, & ſimiles potentiæ naturales non ſpecificentur ab actibus ſupernaturalibus, non oportet, vt actus ſupernaturales potentiarum ſpecie differentium differant etiam ſpecie, & habeant objecta formalia eſſentialiter diſtincta, ſed poterunt habere idem objectum formale, vt contingere poteſt in viſionibus angeli, & hominis; ac per conſequens ex diſtinctione ſpecifica intellectuum præciſe non licebit colligere actus ſupernaturales ſpecie diſtinctos. 9.

Ex intellectibus ſpecie diuerſis inferuntur actus naturales ſpecie diuerſi, non vero ſupernaturales.

Oppones ſi viſio beatifica hominis, & viſio beatifica angeli non differrent ſpecie, ſequeretur eandem ſpeciem infimam contineri ſub duobus generibus non ſubalternatim poſitis ratione diuerſorum indiuiduorum, nam viſio beatifica hominis contineretur ſub intellectione humana, & viſio beatifica angeli ſub intellectione angelica, quæ ſunt genera non ſubalternatim poſita: hoc autem eſt contra Ariſtotelem in Anteprædicamentis. 10.

Reſpondet Molina art. 6. quæſt. 12. diſp. 5. 11.

O 3 intel-

Digitized by Google

intellectionem creatam analogice diuidi proxime in intellectionem ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, qualis eſt ſola viſio Dei, & in naturalem quoad ſubſtantiam, qualis eſt omnis alia cognitio, & ideo viſionem beatificam angeli, & hominis non contineri ſub intellectione angelica, vel humana, tanquam ſub aliquo vniuoco, ac per conſequens non ſequi vnam ſpeciem infimam, quoad diuerſa indiuidua, contineri ſub diuerſis generibus non ſubalternatim poſitis. Sed hæc reſponſio aliquas inuoluit difficultates, omiſſis tamen aliis, quoad præſens inſtitutum illa faceſſit negotium, negat enim intellectiones naturales, & ſupernaturales vniuoce conuenire, quod, nec communiter admittitur, nec video quo pacto poſſit eſſe verum.

Intellectio naturalis vniuoce conuenit cum ſupernaturali.

12\. Salas verò 1. 2. Tom. 1. Tract. 2. diſp. 3. ſect. 9. num. 39. reſpondet intellectionem humanam, & angelicam non eſſe genera, quia inuoluunt aliquid accidentarium alicui intellectioni, nempe viſioni Dei, cui accidit eſſe in homine, vel in angelo. Verum non ſatisfacit, nam licet viſio creata Dei in communi abſtrahat ab angelica, & humana, & ideo quodammodo dici poſſit illi accidere eſſe humanam, vel angelicam, quia differentiæ indiuiduales accidant ſpeciei; tamen negari non poteſt indiuiduales viſiones humanas contineri eſſentialiter ſub intellectione humana in communi, & viſiones indiuiduales angelicas ſub communi ratione intellectionis angelicæ. Nam quælibet viſio angelica ab intellectu angelico: ergo quælibet viſio humana ſuapte natura poſtulat pendere ab intellectu humano, & ſimiliter quælibet viſio humana non ſolum erit eſſentialiter intellectio, ſed etiam intellectio humana, & quælibet viſio angelica non ſolum erit eſſentialiter intellectio, ſed etiam intellectio angelica.

13\. Quare ad obiectionem reſpondeo poſſe eandem ſpeciem contineri ſub duobus generibus inter ſe non ſubordinatis, contentis tamen ſub vno tertio, ſic enim homo continetur ſub animali, in quo conuenit cum Leone, & ſub ſubſtantia intellectiua, in qua conuenit cum angelo. Ita ſenſi in Logica in Anteprædicamentis, vbi animaduerti genera ſub alternatim poſita appellari ab Ariſtotele 6. Topicorum cap. 2. loco 41. non ſolum ea, quorum vnum eſt ſub altero, ſed etiam quæ ſunt ſub aliquo tertio. Vnde ſine incommodo admitti poteſt eandem ſpeciem viſionis beatificæ, ratione diuerſorum indiuiduorum, contineri ſub duobus generibus prædictis.

Vna ſpecies poteſt eſſe ſub duobus generibus contentis ſub vno tertio.

14\. Hæc reſponſio ſufficiens videtur, ſuppoſita communiori ſententia diſtinguente ſpecie intellectum angelicum, & humanum; quia tamen hæc communior ſententia eſt explicatu difficillima, ſatius eſt amplecti oppoſitam, quam indicaui in prima probatione ſecundæ concluſionis, quamque probabilem iudicant Scotiſtæ cum Scoto, vt conſtat ex Rada 2. part. controuerſ. 3. art. 1. ad 1. argumentum principale, & Conimbricenſes Tractatu de Anima ſeparata diſp. 1. art. 7. ad finem; imo Mayronius in 2. diſt. 3. quæſt. 1. in 2. difficultate, eam abſolute amplectitur, & Ægidius de Præſentatione longe veriorem appellat lib. 1. de Beatitudine quæſt. 5. num. 85. iuxta hanc vero ſententiam ruit tota ſtructura objectionis factæ, nam ſi intellectus humanus, & angelicus ſpecie non differunt, intellectio humana, & intellectio angelica non ſunt genera diuerſa, vt erit conſideranti perſpicuum.

Approbatur opinio non diſtinguens ſpecie intellectum angelicum, & humanum.

Dico tertiò dari de facto in beatis, tam angelis, quam hominibus, viſiones beatificas ſpecie diſtinctas. Hanc concluſionem tueri hactenus auſus non ſum, ne primus communiorem Theologorum ſententiam deſerere viderer; poſtquam autem vidi placuiſſe viris doctis, eam iam liberus amplector, & tueor, præſertim cum non leui nitatur fundamento. Non ducor argumento facto ab Herice, nam viſio, per quam videntur Deus, & creaturæ in Deo, non habet proprie loquendo ordinem tranſcendentalem ad creaturas, ſed ſolum ad Deum, in quo creaturæ videntur; nec ſpecificatur ab illis, viſio enim rei in alio, tanquam in obiecto cognito ſolum ſpecificatur ab illo, in quo res videtur, & id ſolum, in quo res videtur, habet proprie rationem obiecti materialis, & formalis: res autem, quæ in alio videtur, cum non terminet viſionem per ſe, ſed medio objecto primario, ſolum dicitur objectum remotum, & ſecundarium, & ex eo ſolum dicitur terminare reſpectum tranſcendentalem viſionis, quatenus id, in quo res ipſa videtur, vere, ac proprie viſionem terminat. 15.

Tam in Angelis quam in hominibus dantur viſiones beatificæ ſpecie diſtinctæ.

Viſio proprie non habet ordinem tranſcendentalem ad creaturas quas videt in Verbo.

Concluſionem igitur probo, quia vnus beatus de facto videt in Verbo per propriam viſionem creaturas ſpecie diſtinctas ab iis, quas alius beatus videt in Verbo per ſuam viſionem, ſed iſtæ viſiones ſunt ſpecie diſtinctæ: ergo dantur de facto viſiones ſpecie diſtinctæ. Maior admittitur in communiori ſententia. Minor oſtenditur, quia eiuſmodi viſiones habent obiecta formalia eſſentialiter diſtincta, nempe virtutes eminentiales productiuas diuerſarum ſpecie creaturarum, quas virtutes vocamus eminentias omnipotentiæ, quia omnipotentia formaliter ſecundum rationem, & virtute ex natura rei, coaleſcit ex eminentiis productiuis omnium creaturarum, quæ ſunt formalitates virtute diſtinctæ, & non poſſunt non eſſentialiter differre, ſi ſint eminentiæ diuerſarum ſpecie creaturarum. Non eſt enim maior ratio, cur diſtincta attributa differant eſſentialiter, & non eminentiæ creaturarum ſpecie differentium ex quibus coaleſcit omnipotentia, vt patebit conſideranti. Confirmatur, & declaratur, quia negari non poteſt viſiones, per quas cognoſcuntur diuerſæ ſpecie creaturæ in omnipotentia, ita ſe habere, vt vna exprimat omnipotentiam prout continet alias, ſed hoc eſt exprimere eminentias omnipotentiæ eſſentialiter diſtinctas: ergo pariter negari non poteſt eiuſmodi viſiones eſſe ſpecie diſtinctas. 16.

Aſſignantur obiecta formalia diuerſarum ſpecie viſionum.

Eminentiæ diuerſarum ſpecie creaturarum eſſentialiter diſtinguuntur.

Similiter probari poteſt diſtinctio actualis ſpecifica viſionum, ſi ſit aliquis beatus, qui nullam videat in Verbo creaturam, & alius, qui videat aliquam; & ſi vnus videat creaturas in omnipotentia, alius in ſcientia, alius in voluntate diuina; vel vnus in omnipotentia ſola, alius in omnipotentia, & ſcientia ſimul, vel etiam in voluntate; vel duo beati videant 17.

Digitized by Google

Indicantur alia obiecta diſtinguentia viſiones beatificas eſſentialiter. videant in ſcientia, aut voluntate diuina diuerſas ſpecie creaturas; quia omnibus hiſce modis habent viſiones obiecta formalia eſſentialiter diuerſa, vt conſtabit expendenti ſcientiam, voluntatem, & omnipotentiam in Deo eſſe formalitates eſſentialiter diſtinctas, & in ſcientia diuina repræſentationes, & in voluntate volitiones creaturarum ſpecie differentium differre eſſentialiter, ſicut diximus de eminentiis omnipotentiæ continentibus virtualiter creaturas eſſentialiter diuerſas.

18. Dices, viſiones beatificæ non ſumunt ſpeciem ab eminentiis, ſicut neque à creaturis; quia quemadmodum creaturę per viſionem beatam nom videntur in ſe, ſed in eminentiis cognitis, ita eminentiæ non videntur in ſe, ſed in eſſentia diuina cognita: ergo viſiones à ſola eſſentia diuina ſumunt ſpeciem, atque adeo omnes erunt eiuſdem ſpeciei infimæ propter eandem rationem formalem eſſentiæ.

19. *Eminentia omnipotentia videntur etiam in ſe immediate.* Contrà, tum quia liberè, & ſine probatione dicitur eminentias omnipotentiæ non videri in ſe, ſed in eſſentia; tum etiam, quia ſi attributa viderentur in ſola eſſentia, tanquam in radice, non cognoſcerentur intuitiue per viſionem beatam, nam cognitio vnius rei in alia, non eſt intuitiua reſpectu rei, quæ in alia cognoſcitur, quod eſt inconueniens; tum præterea, quia ſi admittatur cognitio eminentiarum omnipotentiæ in ſola eſſentia, tanquam in radice earum, non vitatur diſtinctio ſpecifica viſionum, cum in ipſa eſſentia admitti pariter debeant eminentiæ eſſentialiter diſtinctæ, quæ virtute contineant ſuo modo eminentias partiales conſtituentes omnipotentiam, quæ tribuant viſionibus beatificis diſtinctionem ſpecificam. *Quamuis viderentur in ſola eſſentia non vitaretur diſtinctio ſpecifica viſionum.* Et idem dici deberet, ſi eminentiæ conſtituentes omnipotentiam viderentur à beatis in ſola eſſentia, non tanquam in radice, ſed tanquam in cognitione earum, vel in ſola voluntate, quia diſtinguendæ ſunt in diuina ſcientia variæ repræſentationes ſpecie diſtinctæ, & in diuina voluntate variæ volitiones ſimiliter diſtinctæ reſpectu prædictarum eminentiarum omnipotentiæ.

20. Vrgebis ſic: Sicut in omnipotentia eminentiæ creaturarum ſpecie differentium differunt virtute, & eſſentialiter, ita in Deo veracitates rerum ſpecie diſtinctarum ſimiliter differunt: ſed non obſtante hac diſtinctione veracitatum, omnes actus fidei diuinæ ſunt eiuſdem infimæ ſpeciei: ergo non obſtante illa diſtinctione eminentiarum omnes viſiones beatificæ erunt eiudem ſpeciei.

21. Reſpondeo non deeſſe viros doctos, qui propter diſtinctionem virtualem, & eſſentialem veracitatum in Deo, diſtinguant ſpecie actus fidei diuinæ, ſicut aliqui recentiores ob alias rationes illos ſimiliter diſtingunt, vt dicemus ſuo loco. Quo admiſſo ruit objectio. Addo dici poſſe, nec improbabiliter, objectum formale fidei diuinæ non eſſe veracitatem in hac, vel illa materia præciſe, ſed vel auctoritatem diuinam, quæ coaleſcit ex infinita ſcientia, bonitate, & veritate; vel veracitatem ſimpliciter infallibilem in omni materia, quæ ſupponit infinitam ſcientiam, & bonitatem, & ſignificatur nomine veracitatis diuinæ, non enim concipitur veracitas diuina, vt diuina, niſi concipiatur ſimpliciter infallibilis, vec videtur concipi poſſe ſimpliciter infallibilis, niſi concipiatur infallibilis circa omnem materiam. *Indicatur obiectum formale fidei diuinæ.* Quod ſi quis contendat concipi poſſe veracitatem diuinam, vt diuinam, ſeu vt ſimpliciter infallibilem circa hanc, vel illam materiam præſcindendo ab aliis, & ſic ſpecificare diſtinctos fidei actus; ſaltem negare non poterit communiter id non contingere, ſed ordinariè aſſentiri nos rebus fidei propter auctoritatem, vel veracitatem diuinam abſolute ſumptam, atque adeo actus fidei, quantumuis verſentur circa materias valde diuerſas, non neceſſario ſpecie diſtingui ex diſtinctione ſpecifica veracitatum, quia veracitas diuina cum prædicta præciſione non eſt objectum formale neceſſarium fidei.

22. Quare ad objectionem conceſſa maiori dico ad minorem non obſtante ea diſtinctione veracitatum adhuc non neceſſario diſtingui ſpecie ex eo capite actus diuinæ fidei, quia non neceſſario feruntur in veritates fidei propter veracitatem diuinam ſub ea præciſione, ſed abſolute, vt dictum eſt. *Siue diſtinguantur ſiue non diſtinguantur ſpecie actus fidei diſtinguenda ſunt ſpecie viſiones.* Quod longe aliter contingit in viſionibus beatificis, nam ſi cognoſcant creaturas in omnipotentia, medium cognoſcendi vnamquamque creaturam non poteſt eſſe aliud, niſi propria vniuſcuiuſque eminentia, & ideo neceſſe eſt diſtinguantur ſpecie viſiones iuxta diſtinctionem eminentiarum, in quibus cognoſcuntur creaturæ.

CAPVT II.

An viſio ſit verbum, ſeu imago repræſentans Deum.

23. Cajetanus 1. part. quæſt. 12. art. 2. & qu. 27. art. 1. Bañes, & Zumel, aliique Thomiſtæ, & ante illos Henricus quodlib. 3. quæſt. 1. & quodlib. 4. quæſt. 8. ſentiunt beatos vidententes Deum non formare proprium conceptum, ſeu verbum eius, qui conſequenter negabunt viſionem Dei eſſe verbum, ſeu ſimilitudinem objecti.

Beati videntes Deum producunt verbum. Communior tamen, & verior ſententia, beatos videntes Deum formare verbum, ſeu ſimilitudinem expreſſam eius. Quam ex Thomiſtis vt probabiliorem defendunt Torres quæſt. 27. art. 1. dub. 4. Ricardus in 4. diſt. 49. art. 3. quæſt. 1. & Soto ibi, quæſt. 2. art. 3. qui licet expreſſe non vtatur nomine verbi, ſeu conceptus, quia tamen dicit viſionem beatam eſſe expreſſam ſimilitudinem Dei, iure optimo cenſetur eſſe huius opinionis. Eandem vt probabilem in doctrina D. Thomæ defendunt Capreolus in 1. diſt. 27. quæſt. 2. & Ferrarienſis 1. contra Gentes cap. 53. At vero Molina quæſt. 12. primæ partis art. 2. diſp. 1. Soarius lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 11. Vazquez 1. part. diſp. 38. cap. 2. & alij omnes ſcriptores noſtræ Societatis eam certiſſimam arbitrantur.

24. *Impoſſibilis eſt viſio Dei ſine productione verbi, ſicut quæuis alia cognitio.* Probari poteſt primo, quia impoſſibile eſt aliquid cognoſci, quin exprimatur in potentia cognoſcente imago, ſeu repræſentatio intentionalis objecti: ego impoſſibile eſt, vt beati videant Deum, quin in eorum intellectibus exprimatur imago, & repræſentatio intentionalis

Digitized by Google

nalis Dei, quæ nihil differt à Verbo. Antecedens patet ex D. Thoma 1. part. quæſt. 27. art. 1. vbi inquit, Quicunque intelligit, ex hoc ipſo quod intelligit, procedit aliquid intra ipſum, quod eſt conceptio rei intellectæ. Deinde ex Auguſtino 9. de Trinit. cap. 7. 10. & 11. vbi variis modis aſſerit per quamcunque cognitionem produci aliquam ſimilitudinem, vel conceptionem rei cognitæ, quam cap. 7. expreſſe appellat Verbum. Præterea ex Anſelmo, qui in Monologio cap. 31. ſic habet: *Quamcumque rem mens, ſeu per corporis imaginationem, ſeu per rationem, cupit veraciter cogitare, eius vtique ſimilitudinem, quantum valet, in ipſa ſua cogitatione conatur exprimere, quod quanto verius facit, tanto rem ipſam verius cogitat.* Denique confirmatur antecedens illud, quia obiectum videri, & cognoſci nihil aliud eſt, quam ipſum potentiæ cognoſcenti repræſentari.

25. Reſpondent Thomiſtæ latum eſſe diſcrimen inter cognitionem, & verbum, atque hoc aiunt eſſe ſimilitudinem, non vero illam; quamuis interdum vocetur ſimilitudo, vel quia procedit ab ſpecie impreſſa obiecti, vel quia tendit ad producendam ſpeciem expreſſam, ſeu verbum, & ideo quando cognitio ſeparatur à verbo (vt ipſi contingere exiſtimant in beatis) cognitionem non eſſe ſimilitudinem, nec ita appellari debere. Sed contra eſt, quia vel dicunt cognitionem eſſe qualitatem, vel eſſe actionem; ſi qualitatem à verbo diſtinctam, aſſignent effectum formalem talis qualitatis diſtinctum ab effectu formali verbi, quod ægre præſtare poterunt, niſi fingendo nouas ſignificationes vocum, ac nouas proprietates verbi: ſi vero dicant eſſe veram, & realem actionem, vere illam à verbo diſtinguunt, ſed perperam docent illam à verbo ſeparari poſſe, cum actio nec diuinitus poſſit à proprio termino ſeparari, ſiquidem totum eſſe actionis eſt productio termini, & ab ipſo ſpecificatur, & eſt modus ipſius. Deinde non video quo pacto negare poſſint cognitionem eſſe repræſentationem obiecti, tum quia id expreſſe docent Auguſtinus, & Anſelmus, vt videbimus infra; tum etiam quia ſi actio illa non repræſentet obiectum, nec terminatur ad qualitatem repræſentantem illud, non poterit inſeruire ad cognoſcendum obiectum.

Reſponſio Thomiſtarum reijcitur.

26. Reſpondent præterea Thomiſtæ expreſſam ſimilitudinem tunc ſolum eſſe neceſſariam ad cognoſcendum, quando obiectum eſt abſens, vt ſuppleat abſentiam eius illud repræſentando, at quando eſt intime præſens potentiæ cognoſcenti, ſuperuacaneam eſſe. Sed neque hoc pacto ſatisfaciunt, nam ſimilitudo expreſſa, ſeu verbum non requiritur, vt faciat obiectum præſens intellectui ſecundum locum, vel ſecundum rem ipſam, ſic enim Deus ſemper eſt intime præſens mentibus omnium, qui ipſum non vident; nec requiritur, vt vniat obiectum cum potentia per modum principij ad producendam cognitionem, ſed ſolum vt obiectum fiat actu cognitum. Vnde nulla præſentia obiecti poteſt verbi productionem impedire.

Exploditur alia reſponſio Thomiſtarum.

27. Secundò probatur quia Auguſtinus 15. de Trinit. cap. 19. in beatis videntibus Deum expreſſe admittit verbum, cum ait: *Quamobrem cum tanta ſit nunc in iſto ænigmate diſſimilitudo Dei, & verbi Dei* (id eſt verbi, quod de Deo concipimus) *in qua tamen nonnulla ſimilitudo comperta eſt, illud quoque fatendum eſt, quod etiam cum ſimiles ei erimus, quando videbimus eum ſicuti eſt, &c. tunc quidem verbum noſtrum non erit falſum, quia neque mentiemur, neque fallemur.*

Gonçalez diſp. 25. ſect. 4. concedit beatos producere verbum, non quod ſit ſimilitudo expreſſa, ſeu repræſentatio diuinæ eſſentiæ, ſed quod ſit modus vnionis, quo intellectus beati intelligibiliter vniatur, & fiat quaſi vnum cum eſſentia diuina, quatenus habet rationem obiecti cogniti, credit enim viſionem beatam eſſe veram actionem vnientem intellectum beati cum diuina eſſentia in eſſe obiecti. 28.

Cæterum quæro ab iſto doctore an prædicta vnio ſit phyſica, vel intentionalis? Non credo dicturum phyſicam eſſe: tum quia præter vnionem Hypoſtaticam nulla eſt vnio phyſica creaturæ cum Deo; tum etiam quia ipſe vocat eam vnionem intelligibilem, docetque per eam vniri intelligibiliter intellectum beati cum eſſentia diuina. Dicet ergo eſſe intentionalem: at vnio intentionalis intellectus cum obiecto nihil eſt aliud, quam repræſentatio obiecti, quæuis enim alia intentionalis vnio intellectus cum obiecto in ordine ad cognitionem inconceptibilis eſt. Deinde non video quo modo hic Author dicere poſſit viſionem beatam eſſe veram actionem vnientem intellectum beati cum diuina eſſentia in eſſe obiecti. Nam hoc cohærere non poteſt cum eo, quod docet ſect. citata num. 47. nempe eſſentiam diuinam vniri intellectui beati, vt rationem cognoſcendi in actu ſecundo, atque vt gerentem vicem ſpeciei expreſſæ, ac proinde non indigere alia ratione cognoſcendi à ſe diſtincta. Nam ſi eſſentia diuina vnitur intellectui beati, vt ratio cognoſcendi in actu ſecundo, & vt ſpecies expreſſa, viſio beata non erit actio vniens intellectum beati cum diuina eſſentia, ſed ipſa diuina eſſentia, quia viſio nihil eſt aliud, quam ratio videndi Deum in actu ſecundo, & ſpecies expreſſa eius. An autem ſuſtineri debeat opinio aſſerens Deum videri à beatis per increatam viſionem aliorum iudicio relinquo. Certe nobiles Theologi eam grauiter notant. Ego iudico eam non eſſe probabilem, vt abſtineam nunc à grauioribus cenſuris. 29.

Viſio beata non eſt vnio phyſica cum Deo.

Eſſentia diuina non vnitur intellectui beati, vt ratio cognoſcendi in actu ſecundo.

His poſitis adhuc ſupereſt controuerſia inter eos, qui concedunt produci verbum à beatis videntibus Deum. An ſcilicet viſio Dei ſit verbum, ſeu expreſſa ſimilitudo repræſentans Deum, an vero ſit ſolum productio Verbi, ſeu talis ſimilitudinis. Nam Molina art. 1. quæſtionis 12. diſp. 1. ſentit viſionem diuinæ eſſentiæ non eſſe verbum, ſed actionem per quam producitur Verbum. Alij vero exiſtimant vtrumque pertinere ad rationem viſionis Dei, nempe verbum ipſum, & productionem, ac receptionem eius. 30.

Mihi placet cum Vaſquez diſp. 38. cap. 1. aſſerere viſionem Dei eſſe ſolum verbum, ſeu ſolam expreſſam ſimilitudinem intentionalem Dei. Probatur primò, quia cognitio quæuis nihil eſt aliud, quam Verbum, ſeu ſimilitudo expreſſa 31.

Viſio beata nihil eſt aliud quam verbum mentis, ſicut quæuis alia cognitio.

Digitized by Google

expreſſa objecti: ergo viſio Dei nihil erit aliud, quam verbum, & expreſſa ſimilitudo intentionalis Dei. Antecedens eſt aperta ſententia Auguſtini 9. de Trinit. cap. 11. vbi ait omnem notitiam eſſe ſimilitudinem rei cognitæ, & cap. 7. ſic habet: *Conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus.* Aſſeritur etiam apertiſſime ab Anſelmo in Monolog. cap. 31. iis verbis: ***Nulla** ratione negari poteſt, cum mens rationalis ſe ipſam cogitando intelligit, imaginem ipſius naſci in ſua cogitatione, imo ipſam cogitationem ſui eſſe imaginem ad ſui ſimilitudinem, tanquam ex eius impreſſione formatam.* Hoc ipſum clariſſime docet D. Thomas 1. part. qu. 34. art. 1. ad. 3. cuius hæc ſunt verba: *Intelligere importat ſolam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, ſed ſolum informatio quædam in noſtro intellectu, prout intellectus noſter fit actu per formam rei intellectæ.* Denique confirmatur idem antecedens, quia cognitio eſt actualis repræſentatio, & imago intentionalis objecti, hæc autem conſiſtit in qualitate ipſa per intellectum producta, non vero in ipſa productione, nam productio ſolum eſt fieri talis repræſentationis, & imaginis, non repræſentatio. Ex hoc autem antecedente recte ſequitur conſequens illatum, nempe viſionem Dei eſſe verbum mentis & imaginem intentionalem Dei, nihil enim eſt in viſione Dei, ratione cuius excipi debeat à communi lege cognitionum aliarum.

32. Oppones, Actus vitalis, vt ſic, formaliter claudit actionem, paſſionem, & terminum: ergo cum viſio ſit actus vitalis, includet formaliter non ſolum verbum, ſed etiam actionem, & paſſionem, quæ ad illud terminantur. Antecedens ſuadetur, quia vita in actu primo conſiſtit in aptitudine mouendi ſe ab intrinſeco: ergo vita in actu ſecundo, quæ eſt actus vitalis conſiſtet in motione includente actionem, & paſſionem.

33. *Actus vitalis non includit actionem, & paſſionem phyſicam.* Reſpondeo ſi antecedens intelligatur de actione, & paſſione phyſica, ſeu reali, negandum eſt; ſi vero intelligatur de abſtrahente à phyſica, ſeu reali, & à grammaticali concedendum, ex quo non ſequitur viſionem, & quamlibet aliam intellectionem includere formaliter actionem, & paſſionem, per quam phyſice producitur, & recipitur verbum. Ad probationem antecedentis dico vitam actualem communem Deo, & creaturis conſiſtere in operatione ad intra, abſtrahendo ab actione reali, ſeu phyſica, quæ tendit in terminum producendum, & à grammaticali, quæ tendit in objectum cognoſcendum, vel appetendum, quæ non eſt vera actio de prædicamento actionis, ſed in creaturis eſt vera qualitas proprie tendens in obiectum, & in Deo eſt ipſius ſubſtantia. *Actus vitalis tendens in purum terminum vera actio eſt, tendens vero in obiectū ſolum eſt actio grāmaticalis.* Quare licet actus vitalis, qui verſatur circa purum terminum includat formaliter actionem, ſeu ſit ipſa realis actio, non vero actus vitalis, qui verſatur circa objectum, qualis eſt intellectio. Confirmatur hoc, quia diuina intellectio actus vitalis eſt, & ſolum eſt actio grammaticalis non includens realem actionem: ergo intellectio, ſeu viſio creata poterit eſſe actio grammaticalis non includens actionem, & paſſionem realem formaliter, licet ſit propria operatio, & tendentia intentionalis in objectum. Nota nomine actus, ſeu operationis vitalis in creaturis non comprehendi actionem internam communem viuentibus, & non viuentibus, qua producunt intra ſe aliquid ſpectans ad ſtatum ſibi connaturalem & debitum in primo inſtanti ſui eſſe, vt proprietatem, vel adquirunt aliquid extrinſecum pertinens ad eundem ſtatum, vt locum naturalem. nam eiuſmodi actio non dicit proprie actio, ſeu operatio, ſed naturalis reſultantia iuxta communem vſum.

Dices ſupponi in hac doctrina vitam creatam, & increatam vniuoce conuenire, quod eſt falſum. Ego nihil curo de conuenientia vniuoca, vel analoga inter vtramque vitam, ſolum contendo eo ipſo, quod in Deo reperitur vera, & propria vita, quæ ſit propria tendentia intentionalis in objectum non includens formaliter actionē phyſicam, poſſe etiam in creaturis reperiri vitam propriam, quæ eiuſmodi actionem non includat. Deinde ego non video cur non ſit conuenientia vniuoca inter vtramque vitam actualem, cum vtraque propria vita ſit. Addo circa eandem probationem antecedentis in Deo non eſſe vitam in actu primo in ordine ad intellectionem, & volitionem, ſed ſolum in ordine ad proceſſiones reales ad intra: hanc autem non conſiſtere in aptitudine mouendi ſe ab intrinſeco, ſed in aptitudine producendi ad intra, quæ aptitudo poterit habere conuenientiam vniuocam ſecundum rationem vitæ in actu primo cum aptitudine operandi intra ſe quam habet creatura. 34. *Vita creata, & increata vniuoce conueniunt.*

Capvt III.

An Viſio Dei ſit apprehenſiua, iudicatiua, ſimplex, & reflexa.

Dicendum eſt primò viſionem Dei eſſe ſimul apprehenſiuam, & iudicatiuam. Ita Molina quæſt. 12. art. 8. diſp. 6. dub. 2. Valentia 1. 2. diſp. 1. quæſt. 3. punct. 4. dub. 3. Soarius lib. citato cap. 18. & alij communiter. Probatur quia quæ ſunt diſperſa in inferioribus, ſolent in ſuperioribus vniri: ergo licet nunc in via nos diuerſis actibus apprehendamus, & iudicemus, in patria tamen eodem actu vtrumque præſtabimus. Confirmatur quia Angelica cognitio eſt ſimul apprehenſiua, & iudicatiua ſine formali compoſitione: ergo id potiori iure tribuendum eſt viſioni beatæ, quæ longe ſuperat cognitionem naturalem angelicam, & eſt perfectiſſima participatio cognitionis diuinæ. Quare videns Deum vere iudicat Deum eſſe iuſtum, miſericordem, omnipotentem, &c. Nec obſtat Auguſtinus lib. de vera, & falſa religione aſſerens de Deo neminem iudicare poſſe. Solum enim intendit Deum eſſe ſupremum iudicem, & neminem habere ius, & auctoritatem ad inquirendum, & iudicandum de rebus, & negotiis diuinis approbando, vel reprobando. Aduertit autem Salas 1. 2. Tract. 2. diſp. 3. ſect. 3. nec improbabiliter fieri poſſe, vt aliquis beatus apprehendat aliquid, de quo non iudicat per viſionem; quia perfectio viſionis non extenditur ad tale iudicium. 35. *Viſio eſt ſimul apprehenſiua, & iudicatiua.*

Digitized by Google

36. *Viſio eſt cognitio ſimplex.* *Dicendum ſecundò* viſionem Dei eſſe cognitionem ſimplicem, ſine vlla compoſitione, vel diſcurſu. Ita Ocham in 4.quæſt.15. art.5. ad primum dubium, & ſupplementum Gabrielis in 4.diſt.49.quæſt.3.art.3. dub.1. & alij doctores citati pro prima concluſione. Probatur quia viſio beata eſt cognitio ſuperioris ordinis, & longe præſtantior cognitione naturali angeli: ergo ſicut angelus ſine formali compoſitione, & diſcurſu, videt prædicatum in ſubjecto, & vnionem eorum, effectum in cauſa, & concluſionem in principiis; ita, & melius videt beatus ea, quæ cognoſcit per viſionem. Nec ſimplicitas iſta viſionis obeſt perfectioni eius, nam cognitio ſimplex habens eminenter vim complexæ cognitionis eſt multo perfectior illa, & ideo, cum viſio beata habeat eminenter vim compoſitionis, & diſcurſus, longe præſtabit complexæ cognitioni.

Simplicitas non obſtat perfectioni viſionis.

37. Soarius citatus adeo credit viſionem beatam carere compoſitione, vt eam quatenus terminatur ad Deum, exiſtimet eſſe actum ſimpliciſſimum, non ſolum in ſe, ſed etiam ex parte objecti, quia in eo oſtendit ſimpliciſſimam veritatem, in qua nulla eſt compoſitio. Verum ſi id intelligat de ſimplicitate, quam habet objectum in re ipſa, certiſſimum eſt; ſi vero intelligat de ſimplicitate conceptus objectiui, ita vt ex parte objecti non diſtinguantur variæ rationes, aſſentiri non poſſum; non enim ſatis intelligo, quo pacto beatus iudicare poſſit Deum eſſe iuſtum, omnipotentem, etſi ſine complexione aliqua ex parte objecti. Quare exiſtimo cum Salas citato viſionem ex parte objecti eſſe aliquo pacto complexam, etiam prout terminatur ad Deum, & ad hanc complexionem ex parte objecti ſatis eſſe iudicando vnire rationes formales diuinas in re ipſa virtute, & per intellectum formaliter diſtinctas.

Viſio complexa eſt ex parte obiecti, etiam prout terminatur ad Deum.

38. *Viſio beatifica nequit eſſe compoſita, vel diſcurſiua.* Quæres tamen an ſaltem de potentia abſoluta poſſibilis ſit viſio Dei compoſita, vel diſcurſiua. Reſpondeo impoſſibilem eſſe viſionem compoſitam, vel diſcurſiuam, tam circa ea, quæ Deus formaliter continet, quam circa illa, quæ continet eminenter. Nam quæ formaliter continet, nequeunt videri, niſi vno ſimplici intuitu, vel conceptu; & quæ continet eminenter, vel non videntur per viſionem, vel eodem actu ſimplici etiam videntur: ergo nequit eſſe viſio compoſita, vel diſcurſiua, nam compoſitio, & diuiſio poſtulant neceſſario varios conceptus formales prædicati, & ſubjecti; diſcurſus autem requirit inſuper dependentiam vnius actus ab alio.

39. Quæres deinde an ſaltem viſio poſſit eſſe pars diſcurſus, ita vt ex illa tanquam ex cognitione principiorum inferri poſſit aliqua concluſio. Reſpondeo hoc non implicare contradictionem, neque repugnare perfectioni viſionis, atque adeo beatum ex iis quæ per viſionem cognoſcit, poſſe colligere per actus à viſione diſtinctos, tam aliqua, quæ iam per viſionem cognoſcit, quam alia, quæ non cognoſcit per viſionem. Vnde ex eo, quod videat Deum eſſe immutabilem, & in Deo cognoſcat hominem eſſe rationalem, poterit inferre per alios actus Deum eſſe æternum, & hominem eſſe riſibilem, etiamſi has eaſdem concluſiones cognoſcat per viſionem, nam earundem rerum, quas videt in Verbo, poteſt habere aliam ſcientiam per ſe infuſam, vt patet in anima Chriſti Domini. Deinde ex eo, quod beatus per viſionem omnipotentiæ cognoſcat in vniuerſum poſſibile eſſe quidquid non implicat contradictionem, poterit ex tali cognitione inferre hanc, vel illam creaturam in particulari, quam non cognoſcit per viſionem, poſſibilem eſſe.

Viſio beata poteſt eſſe pars diſcurſus.

Circa reflexionem viſionis, dicendum eſt tertio viſionem beatam eſſe cognitionem directam, prout terminatur ad Deum, & alias creaturas, & ſimul eſſe reflexam, prout terminatur ad ſe ipſam. Ita Bonauentura in 3. diſt. 14. art. 1. quæſt. 3. ad vltimum, Soarius loco proxime relato, & Salas diſp. citata ſect.4. Probatur quia ſicut per viſionem poſſunt videri in Verbo aliæ creaturæ, ita videri poterit ipſa viſio, eſtque maxime conſentaneum perfectioni ipſius viſionis, vt beatus per ipſammet videat ſe eſſe beatum, & non repugnat ſimplicitati eius, cùm diuina ſcientia, licet ſimpliciſſima, in ſe ipſam reflectatur, & viſio non reflectatur immediate in ſe ipſam, ſed media perfectione diuina, in qua cognoſcitur, & à qua ſola, & non à ſe ipſa, ſpecificatur, & indiuiduatur. Nam quod in alio cognoſcitur, non habet rationem objecti proximi, & ſpecificantis reſpectu talis cognitionis, ſed ſolum illud, in quo cognoſcitur: ergo viſio beata non ſolum eſt de facto cognitio directa, ſed etiam reflexa. Soarius ita exiſtimat hanc viſionem eſſe intime reflexam, vt ſentiat non poſſe beatum videri Deum, quin videat ſe videre. Oppoſitum docet Salas, & merito, nam de potentia abſoluta dari poteſt viſio, quæ ad nullam creaturam in particulari terminetur, vt docet ipſe Soarius, ergo & quæ non terminetur ad ſe ipſam, nec ſit reflexa. 40. *Viſio beata eſt cognitio directa, & reflexa.*

Poteſt dari viſio, quæ non reflectatur in ſe ipſam.

CAPVT IV.

An viſio Dei ſit practica, vel ſpeculatiua.

Scotus quæſt.4. Prologi ſentire videtur viſionem Dei eſſe ſolum practicam, quia eſt regula voluntatis: licet enim non loquatur expreſſe de viſione, loquitur tamen de quacumque cognitione creata Dei, vnde eius doctrina videtur extendi ad viſionem. 41. *Qui ſentiant viſionem eſſe practicam.*

Vazquez vero 1.2.diſp.12. cap.1. exiſtimat eſſe tantum ſpeculatiuam, quia eſt de objecto non operabili à nobis. Tribuitur hæc opinio D.Thomæ 1.2.quæſt.3.art.5.dicenti perfectam beatitudinem totam principaliter conſiſtere in contemplatione, & 2.2.quæſt.181.art.4. aſſerenti totam vitam patriæ contemplatiuam eſſe. Poteſt confirmari ex Auguſtino 1. de Trinit. cap. 8. dicente promitti nobis contemplationem, tanquam actionum omnium finem, atque æternam perfectionem gaudiorum. Et ex aliis Patribus docentibus ceſſaturam in beatitudine vitam actiuam, & ſolam contemplatiuam permanſuram. *Qui ſentiant eſſe ſpeculatiuam.*

At Cajetanus 1.2. quæſt.3.art.5. Sotus in 4. diſt.49.quæſt.1.art.4. Valentia Tom.2. diſp.1. quæſt.3. punct. 4. ad 2. dub. arbitrantur viſionem eſſe ſimul practicam, & ſpeculatiuam. 42. *Qui ſentiant eſſe ſimul practicam, & ſpeculatiuā.*

Idem

Digitized by Google

Idem ſentit Soarius lib. 2. cap. 18. credit tamen ſolum eſſe practicam, quatenus iudicat de aliquibus actionibus extra Deum; at vero quatenus terminatur ad Deum, etiam prout iudicat eum diligibilem ab ipſo vidente, eſſe ſimpliciter ſpeculatiuam, & nullo modo practicam, quia non ſe habet per modum artis, cum non doceat quo pacto ſit eliciendus amor, nec per modum prudentiæ, cum ille amor ſit neceſſarius, atque adeo non excitat amorem proponendo obiectum practice, ſed ſolum ſpeculatiuè applicando illud.

43. *Viſio beata, vt præciſe terminatur ad Deum, ſpeculatiua eſt.*

Nihilominus dicendum eſt primò viſionem beatam, quatenus præciſe terminatur ad obiectum primarium, ſcilicet ad Deum, & ea quæ in ipſo ſunt formaliter, eſſe ſpeculatiuam. Probatur quia viſio, vt ſic, non extenditur ad operationem, cum non verſetur circa obiectum, vt operabile, ſeu attingibile per noſtros actus, ſed mere ſiſtit in contemplatione obiecti.

44. *Viſio beata in ordine ad obiectum ſecundarium poteſt eſſe practica.*

Dicendum ſecundò, Viſionem Dei poſſe eſſe practicam, quatenus terminatur ad obiectum ſecundarium, nempe quatenus ex vi obiecti primarij extenditur ad iudicandum de Deo vt diligibili, ſeu attingibili per noſtros actus & de aliis rebus agendis, tam artificialibus, quam moralibus. Patet quia cognitio, quæ verſatur circa obiectum vt operabile, ſeu attingibile, per noſtros actus: eſt practica, ſed ita ſe habet viſio, per quam beatus iudicat Deum eſſe diligibilem à vidente, & ſuper omnia diligendum, & per quam iudicat res artificiales, vel morales eſſe hoc, vel illo pacto faciendas: ergo talis viſio eſt cognitio practica.

45. *Cognitionis practicæ obiectum eſt res & praxis ſimul.*

Objicies contra primam concluſionem, Deus in ſe eſt ſummum bonum, & ſumme diligibile: ergo viſio beata, etiam prout præciſe terminatur ad Deum, poteſt eſſe regula amoris, atque adeo practica. Sed neganda eſt conſequentia, quia nulla cognitio poteſt eſſe regula actionis, vel praxis, quæ per ipſam non cognoſcatur. Vnde obiectum ſcientiæ practicæ non eſt ſola illa res, circa quam verſatur praxis, ſed etiam ipſa praxis, ex vtraque enim coaleſcit, tanquam ex obiecto quod, & quo, & ideo dicitur eſſe res operabilis, vt operabilis eſt: ſic obiectum artis Medicæ eſt homo, prout medicatione ſanabilis, & obiectum artis ædificatoriæ domus, prout ædificatione extruenda: ergo ſimiliter obiectum cognitionis directiuæ amoris Dei, non eſt ſola Dei bonitas, ſed diuina bonitas, prout noſtro amore amabilis, ita vt ipſe amor pertineat ad obiectum talis cognitionis.

46. *Explicatur mens D. Thomæ, & Auguſtini.*

Ad argumentum adductum pro ſententia Vaſquez, reſpondeo primum teſtimonium D. Thomæ intelligendum eſſe de viſione in ordine ad obiectum primarium, reſpectu cuius viſio beata eſt ſolum ſpeculatiua, non vero reſpectu obiecti ſecundarij. In ſecundo autem teſtimonio opponit D. Thomas vitam contemplatiuam vitæ actiuæ quoad externa opera, quibus proximorum neceſſitatibus ſubuenitur, & ideo dicit totam vitam patriæ eſſe contemplatiuam, quia ibi non ſunt neceſſitates proximorum, quibus ſubueniendum ſit. Similiter intelligendi ſunt alij Patres, cum aiunt ceſſaturam in Beatitudine vitam actiuam, nempe quoad prædicta opera externa. Ad Auguſtinum reſpondeo ſolum velle in viſione Dei, vt ſpeculatiua eſt, principaliter conſiſtere beatitudinem, nam viſio beata, quatenus beatitudo eſt, ſolum eſt contemplatiua, ſiquidem non eſt beatitudo ex eo quod eſt cauſa amoris, vel conditio requiſita, vt amor ſit beatitudo, ſed præciſè quatenus terminatur ad Deum, qui eſt obiectum beatificans, quo pacto eſt ſolum contemplatiua.

47. *Viſio dictans Deum eſſe diligendum ab ipſo vidente practica eſt.*

Ad Soarium reſponderi poteſt viſionem eſſe practicam, quatenus iudicat Deum eſſe diligendum ab ipſo vidente. Nam licet vt ſic non ſe habet proprie per modum prudentiæ, quia hæc teſte Ariſtotele 6. Ethic. cap. 5. eſt circa contingentia, & de quibus eſt conſultatio, quæ locum non habent vbi non eſt libertas; nec ſe habeat per modum artis, quia viſio non præſcribit modum, quo phyſice amor efficiendus eſt; nihilominus eſt cognitio practica, quia modo practico proponit obiectum voluntati, attingendo actionem circa illud: & praxim, & ideo ad prudentiam reuocari poteſt.

CAPVT. V.

An Viſio Dei ſit euidens, clara, & certa.

48. *Viſio beata eſt euidens, clara, & certa.*

Concluſio eſt affirmans, & videtur fide certa, nam Ioannes epiſt. 1. cap. 3. ait per hanc viſionem videri Deum ſicuti eſt, & Paulus 1. Corint. 13. videri facie ad faciem: ergo viſio Dei eſt euidens, clara, & certa. Confirmatur quia viſio Dei non nititur aliquo medio extrinſeco, neque auctoritate dicentis, neque principio aliquo probabili, ſed immediate fertur in Deum ipſum, prout eſt in ſe: ergo non poteſt non eſſe euidens, clara, & certa. Quare viſio beata poteſt habere rationem intelligentiæ, prout eſt cognitio eſſentiæ diuinæ, & aliarum naturarum creatarum, & rationem ſcientiæ, prout cognitio attributorum Dei, vel ſaltem proprietatum, quæ naturas creatas conſequuntur, & rationem prudentiæ, quatenus eſt cognitio agibilium, & rationem artis, prout eſt cognitio factibilium.

Habet rationem intelligentiæ ſcientiæ, artis, & prudentiæ.

49. *Quo ſenſu viſio beata dici poſſit confuſa.*

Dices Beatus non cognoſcit clare, & diſtincte omnes creaturas poſſibiles, neque omnes modos, & habitudines diuinæ omnipotentiæ: ergo reſpectu horum non erit omnino clara, ſed aliquo pacto confuſa. Reſpondeo ſi cognitio confuſa dicatur ea, per quam non cognoſcitur obiectum adeo clare, & diſtincte, vt cognoſcibile eſt, admitti poſſe viſionem beatam eſſe aliquo pacto confuſam; at vero ſi nomine cognitionis confuſæ ſignificetur ea, quæ aliquam habet obſcuritatem circa obiectum, quod attingit, nullo pacto dici poſſe viſionem beatam eſſe confuſam. Nam licet per viſionem non cognoſcantur omnia poſſibilia, & omnes habitudines omnipotentiæ in particulari, cognoſcuntur tamen iuxta proportionem claritatis, qua omnipotentia cognoſcitur, & non per medium aliquod obſcurum.

Quæres tamen an viſio beata ſit euidentior,

Digitized by Google

& certior omni alia cognitione creata, etiam cognitione primorum principiorum. Reſpondeo cum Soario lib. 2. cap. 18. viſionem eſſe euidentiorem omni cognitione creata, etiam primorum principiorum. Nam euidentia eſt claritas ipſius notitiæ rem penetrantis, in qua ſuperat viſio beata omnem aliam cognitionem creatam. Quia euidentia oritur vel ex ſpecie immediata objecti, vel ex connexione obiecti vnius cum alio immediate cognito, vel ex terminis ipſis, qui interdum ita patent, vt ſtatim intellectum moueant, & trahant: vel ex principio actiuo, nempe ex lumine; & interdum oritur ſimul ex pluribus cauſis huiuſmodi, tanquam ex pluribus luminibus: ergo quo plures cauſas claritatis habet cognitio, eo clarior, & euidentior erit; atqui viſio beata habet plures cauſas claritatis, quam quælibet alia cognitio creata, objectum enim eius eſt ſimpliciſſimum, & in ſe maxime vnum, & concurrit non per ſpeciem, ſed per ſe ipſum immediate ad viſionem. Deinde lumen gloriæ à quo viſio procedit, eſt lumen altioris ordinis, & præſtantius, ac maius ex ſpecie ſua, omni alio lumine creato ſpirituali: quis enim neget inter lumina ſpiritualia eſſe inæqualitatem, & vnum eſſe maius alio, ſicut inter materialia: ergo viſio beata euidentior erit omni alia cognitione creata.

Viſio beata euidentior eſt omni cognitione creata.

51. Hinc colligo viſionem Dei eſſe certiorem omni alia cognitione euidenti. Quia inter cognitiones euidentes illa eſt certior, quæ eſt euidentior, nam maiorem euidentiam ſequitur maior infallibilitas. Confirmo quia certitudo eſt determinatio cognitionis ad veritatem: ſed viſio beata habet maiorem determinationem ad veritatem, quam quælibet cognitio creata euidens: ergo eſt certior omni eiuſmodi cognitione. Minor ſuadetur, quia viſio beatifica eſt incapax falſitatis, tum ex parte luminis gloriæ, quod eſt principium actiuum eius, cui eo ipſo, quod ſupernaturale eſt, repugnat eſſe principium erroris, tum ex parte obiecti formalis, quod eſt natura diuina per ſe immediate concurrens, quæ non poteſt eſſe cauſa falſitatis: at cognitio creata euidens, ſi naturalis ſit, tantum habet certitudinem ex objecto ſuo formali, non vero ex principio actiuo, quia intellectus hominis, & angeli capax eſt erroris; & quamuis cognitio euidens naturalis interdum procedat ab habitu naturali, ab eo non poteſt vendicare maiorem certitudinem, quam à ſola potentia, à qua eadem cognitio procedere poteſt ſine habitu. Si vero cognitio creata euidens ſit ſupernaturalis, ac per conſequens habeat etiam certitudinem à principio actiuo ſupernaturali, quod ſimpliciter requiritur, & ita ſit incapax falſitatis, nihilominus cum lumen gloriæ, quod eſt principium actiuum viſionis, ſit maius, & præſtantius lumen, quam quilibet habitus euidens ſupernaturalis, viſio certior erit ſine dubio.

Viſio beata eſt certior omni cognitione euidenti, tam naturali, quam ſupernaturali.

52. *Dubium* tamen eſt, an viſio clara Dei ſit certior fide diuina, quia fides diuina nititur eadem diuina veritate, & excludit omnem dubitationem, & falſitatem ex parte objecti: ergo ex ſe non videtur minus certa, quam viſio beata. Reſpondet Soarius citatus quoad excluſionem dubitationis ex parte objecti, & periculi falſitatis, æqualiter eſſe certas viſionem beatam, & cognitionem fidei diuinæ, quia vtraque nititur veritate diuina; tamen quoad poſitiuam perfectionem dici poſſe viſionem certiorem, tum ex parte objecti, quod neceſſitat intellectum, & ab eo excludit omnem dubitationem, etiam indeliberatam; tum etiam quia procedit ex lumine ſupernaturali perfectiori, quam ſit lumen fidei; tum præterea quia habet viſio pro objecto formali veritatem diuinam in eſſendo, in qua fundatur veritas diuina in dicendo, quæ eſt objectum formale fidei; tum denique quia viſio habet euidentiam, qua caret fides: cognitio autem euidens certior eſt ineuidenti, ſi cætera ſint paria. Salas 1.2. Tract. 2. diſp. 3. ſect. 6. ad finem, & Turrianus 2.2. diſp. 42. dub. 2. ſentiunt in certitudine infallibilitatis viſionem, & fidem æquales eſſe; at in certitudine adhæſionis viſionem excellere.

An viſio ſit certior fide.

Quid nonnulli ſentiant.

Mihi videtur viſionem beatificam dici poſſe ſimpliciter certiorem fide, vt videtur ſentire Cajetanus 2.2. quæſt. 4. art. 8. in fine, & vt arbitror, ſufficienter ſuadent argumenta Soarij adducta, ex quibus colligitur viſionem eſſe notitiam immediatiorem notitia fidei; cognitio autem immediatior eſt certior, ſi cætera ſint paria, vt videre eſt in notitia principiorum, & concluſionum. 53.

Viſio beatifica dici poteſt ſimpliciter certior fide diuina.

Caput VI.

An viſio Dei ſit comprehenſiua, quidditatiua, & intuitiua.

Quod ad *primum* attinet pono vt certum viſionem reſpectu Dei comprehenſiuam non eſſe, nec eſſe poſſe, de quo commodius diſputabimus infra. Hic autem dubitari poteſt, an reſpectu creaturarum, quas attingit in Verbo, poſſit eſſe comprehenſiua. Sed facile expedio dubium aſſerendo creaturam ſecundum virtutem ſuam naturalem comprehendi poſſe per viſionem, nec implicare, vt comprehendatur etiam ſecundum potentiam obedientialem. Prima pars conſtat, quia vna creatura poteſt naturaliter comprehendere aliam ſibi proportionatam, ſecundum naturalem perfectionem, & poteſtatem eius: ergo multo magis poterit illam ſupernaturaliter comprehendere per viſionem beatam. Secunda pars probatur quia quamuis creatura eleuari poſſit ad efficiendum omne poſſibile (de quo non eſt hic diſputandi locus) adhuc comprehendi poſſet, ſecundum potentiam obedientialem, per viſionem, quin comprehenderetur omnipotentia Dei. 54.

Viſio reſpectu Dei nec eſt, nec eſſe poteſt cõprehenſiua.

Poteſt reſpectu creaturarum etiam ſecundum potentiam obedientialem.

Dices, Viſio non poſſet attingere in Verbo potentiam obedientialem creaturæ, niſi attingendo in Verbo omne poſſibile; hoc autem attingere non poteſt, quin attingat Dei omnipotentiam, ſecundum omnem modum, quo eſt cognoſcibilis: ergo quin illam comprehendat. Reſpondeo conceſſa maiori, negando minorem, quod planius explicabitur infra tota diſp. 13. præſertim cap. 3. 55.

Quod attinet ad *ſecundum, dicendum eſt* viſionem reſpectu Dei quidditatiuam eſſe, vt docet D. Thomas quæſt. 12. art. 12. & 13. & patet 56.

Viſio reſpectu Dei quiddi-

Digitized by Google

tatiua eſt, & reſpectu creaturarum aliquarum.

patet, quia illa cognitio dicitur quidditatiua, quæ attingit per eſſentiam, vel proptiam ſpeciem rei, rationes eſſentiales proprias eius; ſed ita ſe habet viſio beata reſpectu Dei: ergo eſt quidditatiua. At reſpectu creaturarum, quas attingit in Verbo, licet forte non ſit neceſſarium, vt viſio ſit quidditatiua, quia ſicut per viſionem cognoſcuntur in confuſo omnes naturæ vt poſſibiles, ita etiam in particulari poſſet aliqua cognoſci ſolum vt poſſibilis, non cognitis propriis attributis eius eſſentialibus: arbitror tamen creaturas omnes; quæ expreſſe cognoſcuntur à beatis in Verbo, cognoſci quidditatiue, ſiquidem cognoſcuntur ſecundum attributa eſſentialia.

57. *Viſio reſpectu Dei eſt intuitiua.*

Quod attinet ad *tertium*, *dico primò* viſionem reſpectu Dei eſſe intuitiuam. Probatur quia terminatur ad Deum, prout in ſe exiſtit, quod ſolum requiritur ad notitiam intuitiuam, & confirmari poteſt, quia viſio, vt diximus, eſt quidditatiua reſpectu Dei: ergo non poteſt non eſſe intuitiua. Nam notitia intuitiua dicitur illa, quæ terminatur ad obiectum, vt exiſtens, ſed Deus nequit cognoſci quidditatiue, quin cognoſcatur vt actu exiſtens, cum actualis exiſtentia ita pertineat ad eius quidditatem, vt non ſit conceptus obiectiuus diſtinctus à formalitate diuina, cuius eſt exiſtentia: ergo notitia quidditatiua Dei non poteſt non eſſe intuitiua.

58. Hanc rationem rejicit Salas Tom. 1. in 1. 2. Tract. 2. diſp. 3. ſect. 7. quia credit de eſſentia Dei formaliſſime non eſſe actualem exiſtentiam, ſed ſolum neceſſitatem exiſtendi. Verum non probat, nec ipſe video fundamentum aliquod, quo id efficaciter conuinci poſſit. Et ideo ſupra in Tractatu primo diſp. 1. cap. 2. dixi, & oſtendi actualem exiſtentiam eſſe de conceptu eſſentiali Dei. Vnde conſequens fit ex eo, quod viſio beata ſit quidditatiua reſpectu Dei, optime colligi eſſe etiam intuitiuam reſpectu eiuſdem.

59. At contendet aliquis notitiam intuitiuam non ſolum terminari debere ab obiectum, vt præſens. Cæterum in primis quamuis neceſſaria eſſet præſentia obiecti ad cognitionem intuitiuam, talis præſentia obiecti non deeſt in viſione, ſiue nomine præſentiæ intelligatur indiſtantia localis, ſiue immediata coniunctio obiecti cum potentia ad eliciendam ſui viſionem. Nam Deus eſt immenſus, & ideo eſt localiter indiſtans à beato vidente illum, & præterea per ſemetipſum adeſt potentiæ abſque vllo medio. Deinde falſum eſt requiri eiuſmodi præſentiam obiecti ad notitiam intuitiuam, vt patet in viſu corporeo, & in intellectu angelico, vterque enim intuetur obiecta loco diſtantia per ſpecies eorum, abſque eo, quod obiecta illa per ſeipſa coniungantur potentiæ, & certe hactenus nullus negauit viſionem intuitiuam fieri poſſe per ſpeciem obiecti; imo D. Thomas expreſſe affirmat quodlib. 7. quæſt. 1.

Viſio intuitiua non requirit præſentiam obiecti.

60. *Viſio beata vt terminatur ad creaturas non eſt intuitiua.*

Dico ſecundò viſionem beatam, vt terminatur ad creaturas, non eſſe intuitiuam, ſed abſtractiuam. Concluſio certa eſt de creaturis poſſibilibus, nam cognitio intuitiua verſari debet circa obiecta vt exiſtentia; viſio autem non cognoſcit creaturas poſſibiles vt exiſtentes. De creaturis exiſtentibus præteritis, præſentibus, & futuris nonnihil difficultatis habere videtur concluſio. Probatur tamen, quia de ratione cognitionis intuitiuæ eſt, vt feratur immediate in obiectum, vt exiſtens in aliqua differentia temporis; intuitio enim nihil eſt aliud, quam rei in ſe tuitio, at viſio beata non attingit creaturas præteritas, præſentes, & futuras immediate, & in ſe, ſed mediate, & in alio, nempe in Deo prius cognito: ergo non eſt intuitiua, ſed abſtractiua reſpectu harum creaturarum. Confirmatur quia etiam cognitio, quam Deus habet rerum præteritarum, præſentium, & futurarum in ſe ipſo, non eſt intuitiua proprie, ſed abſtractiua, quamuis communiter dicatur ſcientia viſionis, quia terminatur ad exiſtentiam.

Notitia intuitiua debet ferri immediate in obiectum.

DISPVTATIO IV.

An intellectus ſit cauſa efficiens viſionis.

CAPVT I.

An intellectus concurrat efficienter ad viſionem.

Cham in 1. diſt. 1. quæſt. 2. Alphonſus à Toleto ididem art. 3. Ricardus in 3. diſt. 14. art. 2. quæſt 3. & alij exiſtimant viſionem beatam à ſolo Deo produci in intellectu beati, ſine vllo concurſu effectiuo intellectus. Probari poteſt primo, quia lumen gloriæ infunditur à ſolo Deo: ergo & ſola viſio. Secundò quia viſio beata eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam: ergo nequit produci à potentia naturali. Tertiò quia ſi ab intellectu produceretur, maxime quia eſt actus vitalis: ergo procederet etiam ab anima, ſicut alij actus vitales. Quartò quia Deus ſe ſolo producere poteſt viſionem in intellectu: ergo de facto ſe ſolo producit. Conſequentia probatur, quia viſio beata eſt præmium, quod tribuitur à remunerante, qui eſt ſolus Deus. Quintò quia ſi beatus eſſet cauſa efficiens viſionis per intellectum, dici poſſet ſe ipſum beatificare, quod videtur abſurdum. 1.

Sententia aſſerens viſionem à ſolo Deo produci.

Capreolus autem in 4. diſt. 49. quæſt. 4. art. 3. & Sotus eadem diſt. quæſt. 2. art 4. Bañes 1. part. quæſt. 12. art. 5. & alij concedunt quidem dici poſſe intellectum concurrere actiue ad viſionem Dei, non tamen per ſe, & immediate, ſed media forma ſupernaturali luminis gloriæ, ad eum modum, quo aqua calida dicitur actiue calefacere per denominationem à calore in ſe recepto deſumptam. 2.

Sententia aſſerens intellectum concurrere actiue ad viſionem, ſed non immediate.

At Medina 1. 2. quæſt. 3. art. 2. adeo certum arbitratur intellectum concurrere effectiue ad viſionem, vt aſſerat eſſe fere de fide. Primò, quia colligitur ex vna de fide, & altera lumine naturali nota; de fide enim eſt beatos videre Deum, ſed lumine naturæ conſtat videre nihil eſſe aliud, quam viſionem producere: ergo. Secundò, quia in Clementina ad noſtrum de Hæreticis definitur neceſſarium, eſſe 3.

Sententia aſſerens intellectum immediate concurrere ad viſionem actiue.

Digitized by Google

lumen gloriæ, vt intellectus beati intueatur Deum in ſe, ſed ſolum cenſetur neceſſarium ad roborandum intellectum: ergo ſupponitur intellectus concurrere efficienter ad viſionem. Tertiò, quia Tridentinum ſeſſ. 6. can. 4. damnat aſſerentes liberum arbitrium, in iuſtificatione noſtra, nihil omnino agere, ſed mere paſſiue ſe habere: at eadem, vel maior ratio eſt in viſione: ergo.

4. *Intellectus per ſe, & immediate producit viſionem.* *Dicendum* tamen eſt *primo*, intellectum beati efficienter concurrere ad viſionem per ſe immediate, & non tantum per lumen ſuperadditum. Hæc eſt communis Theologorum ſententia, quam vbique ſupponit D. Thomas, & probatur quia actus vitalis ſuapte natura poſtulat procedere à principio intrinſeco vitali, vt videre eſt in omnibus actibus vitalibus, & colligitur ex Ariſtotele 9. Met. Tex. 5. vbi docet intellectionem eſſe natura ſua actum immanentem, & idcirco poſtulare, vt procedat ab eodem principio, in quo recipitur, ſed viſio Dei eſt actus vitalis: ergo ſuapte natura poſtulat procedere à principio intrinſeco vitali, quod reſpectu actus intellectualis, qualis eſt viſio, eſt intellectus: ergo intellectus per ſe immediate concurret actiue ad viſionem. Confirmatur, quia cum hic modus procedendi à principio vitali ſit communis, & connaturalis omnibus aliis actibus vitalibus, nulla videtur eſſe ratio, cur excipi debeat ab hac lege viſio Dei, nam credendum eſt hanc viſionem fieri modo maxime connaturali, & ex natura rei debito actui vitali.

5. *Non eſt de fide intellectũ producere viſionem immediate, eſt tamen certum.* *Dicendum ſecundò* doctrinam concluſionis præcedentis non eſſe de fide, eſſe tamen certam. Prima pars conſtabit ex ſolutione argumentorum, Medinæ quæ reuera non conuincunt. Secunda pars probatur tum quia doctrina illa ſtabilitur communi conſenſu Theologorum; tum etiam, quia eſt valde conſentanea iis, quæ docet Tridentium ſeſſ. 6. can. 4. citato, & capite etiam quinto; tum denique quia vix probari poteſt neceſſarium eſſe lumen gloriæ, ſi intellectus non concurrit efficienter ad viſionem, cum tamen eius neceſſitas definita ſit in Clementina citata.

6. *Viſio connaturaliter poſtulat fieri à principio vitali.* Ad primum argumentum primæ ſententiæ conceſſo antecedente neganda eſt conſequentia. Ratio autem diſcriminis eſt, quia viſio, eo quod ſit vitalis, poſtulat connaturaliter fieri à principio intrinſeco vitali; at vero lumen gloriæ, cum vitale non ſit, & alioqui ſit principium ſupernaturalis operationis quoad ſubſtantiam eius, exigit non fieri à principio intrinſeco vitali, ſed à ſolo Deo infundi.

7. Ad ſecundum reſpondeo ſi aliquid probaret argumentum, fore, vt conuinceret actus fidei, & Caritatis in via non produci efficienter ab intellectu, & voluntate, quia etiam ſunt ſupernaturales ſecundum ſubſtantiam. Cum igitur hoc dici nequeat, alias enim nihil nos cooperaremur ad iuſtificationem, & meritum contra Tridentinum citatum; plane ſequitur nihil probare hoc argumentum. Quare dicendum viſionem, & alios actus ſupernaturales non produci à potentia naturali, vt naturalis eſt, ſed vt eſt obedientialis.

8. Ad tertium admitto viſionem, ſicut & alios actus vitales procedere immediate à potentia, & ab anima; à potentia quidem, tanquam à principio proximo, & ſpeciali; ab anima vero, tanquam à principio vitæ radicali, & generali. Hæc ſententia de actibus vitalibus placuit mihi in libris de Anima, & modo placet, licet oppoſitam doceat Salas 1. 2. Tom. 1. Tract. 2. diſp. 5. ſect. 6. *Viſio immediate procedit ab intellectu, & ab anima.*

Ad quartum aliqui negant antecedens. Sed ego in libris de Anima ex profeſſo oſtendi actus vitales poſſe à ſolo Deo produci in potentia vitali ſine concurſu effectiuo ipſius potentiæ, vel animæ. Vnde non video cur negari debeat antecedens, præſertim cum non ſit neceſſarium ad ſolutionem argumenti. Admiſſo igitur antecedente neganda eſt conſequentia, nam licet Deus ſolus poſſit producere viſionem in intellectu abſque concurſu effectiuo eius, eſt tamen magis conſentaneum naturis rerum, vt ad viſionem Dei intellectus ipſe per ſe immediate concurrat actiue, quia hoc, vt notauimus, poſtulat connaturaliter actus vitalis. Nec impedit ratio præmij, quam viſio habet. Non enim neceſſe eſt, vt præmium ita ſit à remunerante, vt nullo pacto ſit ab eo, cui tribuitur, ſed ſatis eſt, vt præcipue, & primario ſit à remunerante, præſertim cum recipiens præmium nequit illud producere ſine auxilio remunerantis, vt contingit in viſione beata. 9. *Actus vitales à ſolo Deo produci poteſt, ſed connaturaliter producitur à potentia.*

Ad quintum reſpondent aliqui non eſſe abſolute dicendum, homo beatificat ſe, vel homo iuſtificat ſe, quia eo modo loquendi indicatur hominem eſſe primam, & præcipuam cauſam ſuæ beatitudinis, & iuſtificationis; at vero dici id poſſe cum aliquo additamento, ex quo colligatur hominem non ſe beatificare formaliter, nec objectiue, ſed efficienter tantum, & cum diuino auxilio. Vnde ſicut 1. Ioannis 3. dicitur, *& omnis, qui habet hanc ſpem in eo, ſanctificat ſe*, ita dici poteſt, Qui habet lumen gloriæ beat ſe. Cæterum licet hoc caute dictum ſit, non videtur tamen neceſſarium, quia modus ille loquendi, homo beat ſe, non habet neceſſario ſenſum illum falſum, ſed ſignificare poteſt hominem efficienter concurrere ad illum actum, per quem eſt beatus, ſicut cum dicitur, homo ſanctificat ſe, ſolum indicatur hominem aliquo modo efficienter concurrere ad ſuam ſanctificationem. 10. *Abſolute dici poteſt homo beat ſe.*

Ad primum argumentum Medinæ reſpondeo, quamuis colligeretur ex vna propoſitione de fide, & altera nota lumine naturali intellectum efficienter concurrere ad viſionem, adhuc id non fore de fide; nam ex vna de fide, & altera lumine naturæ nota non ſequitur ex vi illationis concluſio de fide. Deinde falſo aſſumitur in argumento eſſe lumine naturæ notum videre nihil eſſe aliud, quam viſionem producere, nam mihi probabilius eſt viſionem non eſſe actionem propriam de prædicamento actionis, ſed ſolum actionem, vt vocant, grammaticalem de genere qualitatis, atque adeo eſſe qualitatem quandam intentionaliter exprimentem objectum, per quam intelligens tendit formaliter intentionaliter in objectum, quæ etiam dicitur actio grammaticalis, quia licet non ſit actio propria, ſed qualitas, ſignificatur tamen per modum actionis circa objectum, cum dicimur per illam objectum videre, & cognoſcere. 12. *Videre non eſt viſionem producere, ſed eſt actio grammaticalis.*

Digitized by Google

cognoſcere. Atque ita ſentit Scotus quodlib. 8. Durandus in 1. diſt. 27. quæſt. 2. & Gabriel quæſt. 2. Bonauentura in 1. diſt. 3. art. 1. ad vltim. & Auguſtinus, Anſelmus, & D. Thomas, quos ſuperiori diſp. cap. 2. retulimus, & quos ſequitur Vaſquez 1. part. diſp. 38. cap. 2. & diſp. 141. cap. 4. ex quibus patet non conſtare euidenter viſionem non poſſe fieri à ſolo Deo ſine concurſu effectiuo intellectus, nec eſſe de fide intellectum beatum actu concurrere ad viſionem.

12. Ad ſecundum dico hoc argumentum ſatis probabiliter ſuadere ſententiam à nobis aſſertam, præſertim cum ipſo modo loquendi illius Clementinæ inſinuari videatur, non tamen illam omnino certam efficere, quia in ea Clementina ſolum damnantur aſſerentes intellectum creatum poſſe viribus naturæ Deum intueri, ad hoc autem neceſſarium non fuit definire illum efficienter concurrere ad viſionem Dei, ſed ſolum requirere lumen gloriæ, ſiue requirat ad efficiendam, ſiue ad recipiendam illam.

13. *Meritum debet eſſe à merente, præmium poteſt eſſe à ſolo remunerante.*

Ad tertium reſpondeo hoc eſſe diſcrimen inter meritum, & præmium, quod illud debet eſſe à merente, hoc vero poteſt referri à ſolo remunerante. Vnde merito damnat Concilium aſſerentes liberum arbitrium nihil omnino agere in iuſtificatione, non eſt tamen eadem ratio de Viſione, cum hæc habeat rationem præmij.

Capvt II.

Quo pacto concurrat intellectus ad viſionem.

14. *1. Sententia affirmat intellectum naturaliter concurrere.*

Svnt qui velint intellectum concurrere ad viſionem per virtutem naturalem, quia licet viſio Dei, vt talis eſt, ſit ſupra vires intellectus; tamen vt intellectio eſt, & actus vitalis, non excedit vires intellectus, & ideo ab ipſo produci poteſt virtute propria naturali. Confirmari id poteſt, quia actus ſupernaturales, vt vitales ſunt, radicaliter procedunt à vita naturali, quæ eſt in anima, & potentiis: ergo potentiæ ſunt cauſæ naturales radicales talium actuum, cum illos cauſent non per potentiam obedientialem, ſed per vitam radicalem.

15. *Secunda ſententia docet intellectum cum habitu concurrere principaliter & cum auxilio inſtrumentaliter.*

Secunda ſententia eſſe poteſt intellectum cum habitu luminis gloriæ operantem eſſe cauſam principalem viſionis, operantem vero cum ſolo auxilio eſſe cauſam inſtrumentalem. Quæ tribui poteſt Dominico Bañes 2.2. quæſt. 24. art. 6. dub. 2. ad 7. vbi negat hominem præditum habitu ſupernaturali charitatis operari inſtrumentaliter eius actus, & rationem reddit, quia habet homo principium internum ipſum actuans, proportionatum ad eos actus. Vnde ſupponere videtur ſi homo operaretur eiuſmodi actus non per habitum inhærentem, ſed per extrinſecum Dei auxilium, fore, vt haberet rationem inſtrumenti reſpectu talis operationis; nam quoties potentia elicit actum excedentem proprias vires, & ſibi, ſuoque interno principio improportionatum, non ſe habet vt cauſa principalis, ſed vt inſtrumentaria.

Tertia ſententia eſſe poteſt intellectum ſiue operantem per lumen gloriæ inhærens, ſiue per auxilium Dei extrinſecum, ſemper eſſe cauſam principalem reſpectu viſionis beatificæ. Hanc tradunt communiter Thomiſtæ, quatenus vniuerſaliter docent potentias noſtras eſſe cauſas principales actuum ſupernaturalium, & præcipue Aluarez lib. 7. de Auxiliis diſp. 68. Probatur hæc ſententia primò, quia non repugnat intellectum eleuari ad actum ſupernaturalem in ratione cauſæ principalis: ergo de facto ita eleuatur in Beatitudine. Antecedens oſtenditur, quia neque repugnat ex eo, quod viſio ſit perfectior intellectu, nam cauſa principalis partialis non debet eſſe perfectior effectu, licet id poſtulet cauſa principalis totalis. Nec repugnat ex eo, quod res ſupernaturalis nequeat produci à naturali, tanquam à cauſa principali incompleta: hoc enim falſum eſt, quia ſpecies, imo & apprehenſiones naturales concurrunt efficienter, vt cauſæ principales ad iudicia ſupernaturalia, & naturalis aſſenſus alicuius præmiſſæ aliquando concurrit principaliter ad aſſenſum ſupernaturalem concluſionis Theologicæ. 16.

Tertia ſententia abſolute ait intellectum, ſemper concurrere principaliter.

Secundò quia nullum agens dicitur vitaliter operari, niſi operetur tanquam cauſa principalis: ergo cum intellectus ſit potentia vitalis, non operabitur viſionem, niſi vt cauſa principalis. Antecedens probatur, tum quia ſi non repugnaret inſtrumentum vitale, ſi Deus aſſumeret animam, vel voluntatem, tanquam inſtrumentum ad cauſandam in ea gratiam vel charitatem, anima, vel voluntas diceretur vitaliter agere. Et ſimiliter ſi Deus ſuſpenderet concurſum principalem potentiarum vitalium, reſpectu ſuorum actuum naturalium, eiſdemque potentiis vteretur vt inſtrumentis ad eoſdem actus eliciendos, potentiæ dicerentur vitaliter operari, quod eſt abſurdum: tum etiam, quia ſi intellectus eſſet inſtrumentum vitale reſpectu actuum ſupernaturalium, anima quoque eſſet inſtrumentum vitale reſpectu eorundem, atque adeo eſſet duplex inſtrumentum, quod ſuperuacaneum eſt. Tum præterea quia ex hoc ſequeretur beatos non ita proprie videre Deum, ſicut nos videmus obiecta creata, nec nos ita proprie credere, ſperare, & diligere actibus ſupernaturalibus, ſicut naturalibus; nam cauſalitas principalis eſt magis propria, quam inſtrumentalis: conſequens autem videtur abſurdum, & ergo & id, vnde ſequitur. 17.

Tertiò, quia ſi intellectus eſſet inſtrumentum reſpectu viſionis beatificæ, etiam voluntas eſſet inſtrumentum reſpectu actuum ſupernaturalium, quos elicit in via, quod dici non poteſt; fieret enim eos actus non eſſe liberos, nam agere libere eſt contra rationem inſtrumenti, quia agere libere eſt habere dominium ſui actus, quæ perfectio non videtur poſſe cadere in inſtrumentum, hoc enim ex propria ratione ſua non agit niſi applicatum, ſeu determinatum à principali agente, nec habet propriam quaſi intentionem, ſed accommodatur fini, & intentioni cauſæ principalis. Confirmatur ex D. Thoma qui 1. part. quæſt. 105. art. 4. ad 3. inquit: *Quod ſi voluntas* 18.

Digitized by Google

luntas ita moueretur ab alio, quod ex ſe nullatenus moueretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum. & quæſt. 14. de veritate art. 1. ad 5. ſentire videtur verum, & proprium inſtrumentum non agere libere, cum non operetur, niſi ab alio motum.

19. Quartò quia cauſa inſtrumentalis ex propria, & intrinſeca ratione habet præuiam actionem ad effectum principalis agentis teſte D. Thoma 1. part. quæſt. 45. art. 5. Sed intellectus nullam habet, vel habere poteſt actionem præuiam in ordine ad effectum principalis agentis, nempe in ordine ad viſionem, cum nihil præuium producat propria virtute, quo ſubiectum diſponatur ad viſionem: ergo intellectus non eſt inſtrumentum reſpectu viſionis.

20. *Intellectus concurrit ad viſionem non naturaliter, ſed obedientialiter.*

Dicendum tamen eſt *primo*, intellectum concurrere ad viſionem, non per virtutem naturalem, ſed per obedientialem. Ita Paludanus in 4. diſt. 49. quæſt. 1. num. 42. Medina 1. 2. qu. 3. art. 2. dub. 1. ad 7. quos ſequitur Soarius lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 10. ad finem, & 1. tom. in 3. part. diſp. 31. ſect. 6. in ſolutione ſecundi argumenti. Probatur quia viſio Dei eſt ſecundum ſubſtantiam ſupernaturalis, ergo gradus intellectionis, & gradus vitalitatis in ipſa eſt æque ſupernaturalis: ergo non poterit intellectus naturali virtute, vt talis eſt formaliter, concurrere ad viſionem. Dixi, vt talis eſt formaliter, quia certum eſt naturalem virtutem intellectus ſpecificatiue ſumptam influere in viſionem; ſiquidem intellectus nullam aliam habet vim intelligendi, præter eam, quæ illi eſt naturalis; dico tamen intellectum non agere per illam, vt naturalis eſt. Roboratur ergo vltima conſequentia, quia vis intelligendi, quatenus naturalis eſt, ſolum eſt limitata ad actus naturales, & ab illis ſpecificatur, & non eſt commenſurata, aut eſſentialiter ordinata, etiam partialiter ad actus ſupernaturales ex vi propriæ ſpecificationis: ergo vt naturalis eſt, non concurret ad viſionem beatificam, ſed vt eleuata per lumen gloriæ, & concurſum Dei, atque adeo vt potentia obedientialis. Confirmatur, tum quia vix intelligi poteſt quod potentia mere naturalis habeat ſpeciem, & eſſentiam ſuam per reſpectum ad actus ſupernaturales adæquate, vel partialiter; tum quia ſi hoc eſſet verum, ſequeretur capacitatem paſſiuam intellectus ad actus ſupernaturales eſſe etiam naturalem, reſponderet enim actiuitati naturali, quod eſt abſurdum.

21. *Intellectus ſemper eſt inſtrumentum reſpectu viſionis.*

Dicendum ſecundò, Intellectum reſpectu viſionis beatificæ ſemper ſe habere vt inſtrumentum Dei, ſiue concurrat ad illam ſimul cum habitu luminis gloriæ, ſiue ſine illo, cum ſolo auxilio Dei. Hanc concluſionē tuentur doctores allegati pro ſuperiori, & eam nouiter confirmat Soarius lib. 6. de Gratia cap. 6. & 7. Suadetur primò, quia intellectus non operatur viſionem virtute naturali vt ſic, ſed obedientiali, licet enim influat in viſionem immediate per ſuam entitatem, quæ ſecundum ſe ſpectata naturalis eſt, non tamen influit iuxta menſuram ſuæ virtutis, & perfectionis, neque cum concurſu ſibi naturaliter debito, ſed prout ſubeſt ſuperiori concurſui principalis agentis ſupplentis eius defectum, atque adeo non operatur viſionem, niſi vt eleuatus; ſiue illam operetur ſimul cum habitu, ſiue cum auxilio, ſiue quacumque alia ratione: ergo numquam eſt cauſa principalis, ſed ſemper inſtrumentalis reſpectu viſionis.

Secundò quia cauſa principalis ex vi ſua debet eſſe proportionata cum effectu, & perfectior illo, vel ſaltem æque perfecta ac ille; operatur etiam iuxta menſuram ſuæ naturalis perfectionis, & virtutis, & cum concurſu ſibi naturaliter debito; ſed nihil horum competit intellectui reſpectu viſionis vt erit conſideranti perſpicuum: ergo intellectus non eſt cauſa principalis reſpectu illius, ſed inſtrumentaria. Minor confirmatur, quia inprimis dubitari non poteſt, quin intellectus ſit improportionatus naturaliter viſioni, quamuis enim viſio connaturaliter reſpiciat intellectum, & ſuapte natura poſtulet fieri ab illo, non tamen reſpicit illum, vt actiuum cum proportione naturali, ſed tantum obedientiali, nec poſtulat fieri ab illo vt à cauſa principali, ſed vt ab inſtrumentali, quia potentia obedientialis ex ſuo genere inſtrumentaria eſt. Deinde viſio præſtantior eſt intellectu propter ſupernaturalitatem quoad ſubſtantiam. 22.

Cauſa principalis debet eſſe effectui proportionata, & ſaltem æqualis perfectionis cum illo.

Tertiò quia vis natiua intellectus non variatur ex eo, quod eleuetur ad eliciendam viſionem beatificam à ſolo Deo, vel ab habitu inhærente, cum illa vis natiua non differat ab entitate intellectus, nec fiat maior, vel minor, aut diuerſæ rationis ex coniunctione principij adiuuantis inhærentis, vel non inhærentis, ſicut neque fit maior, vel minor, aut diuerſæ rationis entitas intellectus; ſed vis natiua intellectus ſemper eſt naturaliter improportionata reſpectu viſionis, & imperfectior illa, & indiget eleuatione ad eam eliciendam: ergo ſemper habebit rationem inſtrumenti, ſiue eleuetur à cauſa ipſi intrinſeca, ſiue ab extrinſeca. 23.

Vis natiua intellectus nō variatur ex varietate cauſarum eleuantium.

Ad argumentum primæ ſententiæ dico gradum intellectionis, & vitalitatis in viſione Dei æque ſupernaturalem eſſe, ac gradum viſionis, ac per conſequens viſionem Dei ſecundum omnem rationem ſuam prout contractam eſſe ſupra vires naturales intellectus. 24.

In viſione gradum intellectionis, & vitalitatis ſupernaturalis eſt.

Ad confirmationem vt reſpondeam interrogo inprimis cur dicantur actus ſupernaturales procedere radicaliter à vita naturali, quæ eſt in potentiis, & cur potentiæ dicantur cauſæ radicales? Si enim hoc modo loquendi ſignificetur potentias non influere per ſe immediate in actus ſupernaturales, ſed hos dici radicaliter, & remote ab illis procedere, quia illæ ſuſtentant in ſe habitus ſupernaturales, qui ſunt cauſæ proximæ, & totales talium actuum, ſane hoc pacto omnis actiuitas, & influxus denegatur potentiis in productione actuum ſupernaturalium, & impropriiſſime dicuntur potentiæ habere actiuitatem radicalem, vel remotam in ordine ad illos, ſicut impropriiſſime diceretur aqua habere actiuitatem radicalem ad calefaciendum, quia poteſt ſuſtentare calorem, qui eſt principium calefaciendi. Si vero eo modo loquendi non excludatur vera actiuitas talium potentiarū & vera emanatio actuum ſupernaturalium ab illis, ſine fundamento dicitur iſta actiuitas, & emanatio radicalis, & remota, cum formalis, & proxima ſit. Deinde interrogo iterum cur vita, quæ eſt in potentiis,

Potentiæ non ſunt cauſa radicales actuum ſupernaturalium.

tiis,

Digitized by Google

tiis, dicatur naturalis, & cur potentiæ dicantur naturales cauſæ? Si enim ſenſus ſit potentias ſecundum ſe ſpectatas eſſe res quaſdam naturales, admitti poteſt, & debet: Si autem ſit ſenſus has potentias habere vim naturalem reſpectu actuum ſupernaturalium, & per eam formaliter vt ſic concurrere ad illos, quod videntur indicare aduerſatij, omnino negandum eſt, quia reuera ſolum habent virtutem obedientialẽ, vt oſtendimus in prima concluſione de intellectu comparatione viſionis beatificæ.

25\. *Principium eleuans intellectum poteſt eſſe intrinſecum, vel extrinſecum.*

Ad ſecundam ſententiam conſtat ex ſecunda concluſione per accidens ſe habere quod principium ſupernaturale eleuans intellectum ſit illi intrinſecum, vel extrinſecum ad hoc, vt intellectus habeat rationem inſtrumenti vel cauſæ principalis reſpectu viſionis, atque adeo quocumque modo eleuetur, ſemper habere rationem inſtrumenti.

26\. *Repugnat agere obedientialiter tantum, & non agere inſtrumentaliter.*

Ad primum argumentum tertiæ ſententiæ negandum eſt antecedens, ſicut enim repugnat aliquam rem agere vt cauſam principalem, & non agere virtute propria, & connaturali, ita è contrario repugnat agere virtute tantum obedientiali, & non agere vt inſtrumentum. Ad probationem antecedentis dico intellectum non poſſe eſſe cauſam principalem reſpectu viſionis, & quia viſio eſt perfectior intellectu, cum cauſa principalis debeat eſſe ſaltem æque perfecta ac effectus; & quia viſio eſt ſupernaturalis, cum nihil ſupernaturale poſſit produci principaliter à cauſa naturali; falſum enim eſt ſpecies, vel apprehenſiones naturales concurrere principaliter ad iudicia ſupernaturalia efficienda, & naturalem aſſenſum alicuius præmiſſæ ad aſſenſum concluſionis ſupernaturalis, vt colligi poteſt ex Apparatu ad Theologiam diſp.7.cap.1.

27\. Ad ſecundum negandum eſt etiam antecedens, nam actus vitalis ſolum poſtulat ita procedere à proximo, & radicali principio vitali, vt ipſum principium informet, & in vltimo actu conſtituat: hoc autem habere poteſt, quamuis tale principium non influat in actum connaturaliter, nec per concurſum naturæ ipſius debitum, quod ſatis eſt ad rationem inſtrumenti. Quare non repugnabit principio vitali ratio inſtrumentis præſertim cum ſpectet ad Dei omnipotentiam vti poſſe creaturis, vt inſtrumentis modo illis accommodato; ſcilicet creaturis vita carentibus, vt inanimatis inſtrumentis; anima vero, & potentiis eius, vt inſtrumentis vitalibus.

Non repugnat principio vitali ratio inſtrumenti.

28\. Ad primam probationem antecedentis reſpondeo in eo euentu fore, vt anima, vel voluntas non operaretur vitaliter, non quod inſtrumentaliter concurreret, ſed quod eiuſmodi actiones non procederent ab illis, vt principia vitalia ſunt, ſed ad eum modum, quo ſimiles actiones procedere poſſent ab aliis rebus non vitalibus, ratione potentiæ obedientialis. In alio autem euentu de potentiis vitalibus reſpectu actuum naturalium exiſtimo eas potentias vitaliter operaturas, quod vt planum fiat, aduertendum eſt duplicem eſſe potentiam obedientialem, vnam determinatam, & proportionatam cum effectu, ad quem poteſt eleuari, cuiuſmodi eſt in potentiis reſpectu actuum ſupernaturalium, & hæc non impedit concurſum vitalem talium potentiarum. Altera potentia obedientialis eſt indeterminata, & improportionata cum effectu, ad quem eleuari poteſt, cuiuſmodi eſt in aqua ad producendam gratiam, & in ipſis potentiis vitalibus ad effectus non vitales, & hæc impedit concurſum vitalem earum potentiarum; ſolum enim concurrunt ad eos effectus, ſicut quæuis alia cauſa non vitalis concurreret.

Duplex eſt potentia obedientialis, vna determinata, altera indeterminata, illa non impedit concurſum vitalem, ſecus iſta.

Ad ſecundam probationem ad mitto non ſolum potentiam, ſed etiam animam eſſe vitale inſtrumentum reſpectu actus vitalis ſupernaturalis, nec eſſe ſuperuacaneum duplex iſtud inſtrumentum, nam potentia ſe habet vt principium vitale proximum, & ſpeciale; anima vero vt radicale, & generale. Ad vltimam probationem neganda eſt ſequela, nam non minus proprie videt quis Deum, credit, ſperat, & diligit, etiam ſi ſolum inſtrumentaliter concurrat, quam ſi principaliter concurreret. Videre enim, credere, ſperare, & diligere magis, vel minus proprie non pendet ex concurſu effectiuo inſtrumentali, vel principali potentiæ, ſed ex tendentia formali in obiectū. Nam concurſus iſte effectiuus non eſt actus videndi, credendi, ſperandi, & diligendi, ſed ſolum terminus productus per talem concurſum, atque adeo ſi potentia habeat in ſe prædictum terminum, ſeu qualitatem, quæ eſt formalis tendentia in obiectum, æque proprie dicetur videre, credere &c. ſiue concurrat inſtrumentaliter, ſiue principaliter ad tales actus, alioquin etiam aduerſarij concedere deberent beatos non ita proprie videre Deum, ſicut nos videmus obiecta naturalia, quia nos ſumus cauſæ principales totales viſionis obiecti naturalis, at beati, in eorum ſententia, licet ſint cauſæ principales, ſunt tantum partiales. 29.

Non ſolum potentia, ſed etiam anima eſt vitale inſtrumentum reſpectu actus ſupernaturalis.

Videns Deum ſiue concurrat principaliter, ſiue inſtrumentaliter, eque proprie videt.

Nec vero inde colligi poteſt, vt quidam obiiciunt, Deum denominari videntem viſione beatifica creata potius, quam creatum intellectum, eo quod actio ſoleat præcipue denominare cauſam principalem. Non inquam id colligi poteſt, tum quia non eſt denominatio agentis proprij, ſed agentis grammaticaliter, iuxta dicta ſupra, ſeu potius patientis proprij, iuxta Ariſtotelem dicentem intelligere eſſe quoddam pati, ſicut ſentire; vel certe non eſt denominatio proprij agentis præciſe, ſed talis agentis, qui in ſe recipiat viſionem: tum etiam, quia actio immanens, etiamſi actio propria ſit, ſolum denominat principium in quo recipitur, imo & actiones tranſeuntes, quæ ſolent denominare agentia, in quibus non manent, aliquando non omnia denominant, ſed ſolum proxima, & propria; ſic enim vnus homo dicitur generare alium hominem ab actione generandi, à qua non denominatur Deus, quamuis ipſe ſit præcipuus autor hominis geniti. Vnde multo minus dicetur Deus videre per viſionem creatam, etiamſi ſit præcipua cauſa illius, cum illam nullo pacto in ſe recipiat. 30.

Deus non denominatur videns à viſione beatifica creata.

Ad tertium argumentum concedo voluntatem eſſe inſtrumentum reſpectu actuum ſupernaturalium, quos elicit in via, ex quo non ſequitur eos actus non eſſe liberos. Non enim eſt contra rationem inſtrumenti libere operari, nam inſtrumentum liberum ſolum addit 31

Non eſt contra rationem inſtrumenti libere operari.

Digitized by Google

Non eſt cōtra rationem inſtrumenti liberè operari. ſupra vitale facultatem ad non eliciendum actum, vel ad eliciendum actum oppoſitum: hanc autem facultatem habet voluntas connaturaliter, & ex propria virtute, quamuis virtus ad eliciendum actum ſupernaturalem ſit obedientialis, & inſtrumentaria. Quare poterit voluntas eſſe inſtrumentum liberum reſpectu actuum ſupernaturalium, quos elicit in via, quia ita poteſt elicere tales actus eleuata à Deo, vt poſſit pro arbitratu, propria virtute, non elicere illos, vel etiam elicere actus oppoſitos naturales. Vnde licet agere libere ſit habere dominium ſui actus, id poterit competere voluntati, etiam vt inſtrumento, præſertim cum non egeat aliqua motione, vel qualitate præuia phyſice prædeterminante, & cauſa principalis, nempe Deus, ſolum vtatur voluntate vt inſtrumento, modo eius naturæ accommodato, non impediendo propriam libertatem, & propriam quaſi intentionem eius.

32. *Explicatur mens D. Thomæ.* Ad confirmationem dico in illis teſtimoniis D. Thomæ nihil contineri contra noſtram ſententiam, nam in primo teſtimonio poſt adducta verba ſtatim ſubdit S. Doctor: *Sed quia per hoc, quod mouetur ab alio, non excluditur, quin moueatur ex ſe, vt dictum eſt: ideo per conſequens non tollitur ratio meriti, vel demeriti.* Quare per hæc poſteriora verba limitantur ea, quæ ab aduerſariis adducuntur. In ſecundo teſtimonio diuidit D. Thomas inſtrumentum in inſtrumentum proprium, & in inſtrumentum commune, & illud ait carere principio interno ſui motus, & ſolum ab extrinſeco moueri, vt ſerram, & ideo eſſe expers libertatis; hoc vero poſſe habere principium internum motus, & eſſe inſtrumentum liberum. Vocat autem inſtrumentum proprium non quod diſtinguitur à metaphorico, vel ab improprio, ſed quod diſtinguitur à communi, cui conuenit etiam vera, & propria inſtrumenti ratio. Nomine igitur inſtrumenti proprij intelligit inſtrumentum ſtrictius ſumptum, nempe inſtrumentum externi artificis, vt indicat exemplum ſerræ adductum: at nomine inſtrumenti communis intelligit inſtrumentum latius patens, & pluribus aliis rebus conueniens, quod non caret vera ratione inſtrumenti.

33. *Non eſt de ratione inſtrumenti habere actionem præuiam.* Ad quartum negandum eſt de ratione intrinſeca inſtrumenti eſſe habere operationem propriam præuiam ad effectum principalis agentis, nam ſunt aliqua inſtrumenta, quæ non habent hanc actionem præuiam; phantaſma enim eſt inſtrumentum ad productionem ſpeciei intelligibilis, & nihil præuium producit, & Sacramenta ex multorum ſententia ſunt inſtrumenta phyſica gratiæ, & nihil præuium ad illam operantur. *D. Thomas explicatur.* Fateor D. Thomam, loco citato in argumento, plane docere inſtrumentum debere aliquid præuium producere propria virtute, quo ſubjectum diſponatur ad effectum principalis agentis, non tamen concurrere immediate ad effectum principalem, ſed media diſpoſitione præuia, vt ego interpretor. Hæc tamen doctrina minus conſona eſt aliis quæ docet S. Doctor, nam quod notaui de virtute inſtrumentali phantaſmatis in ordine ad ſpeciem intelligibilem, & ſacramentorum in ordine ad gratiam, de mente D. Thomæ eſt. Quare cum ipſe admittat hæc inſtrumenta, quæ immediate concurrunt ad effectum principalem, & nihil præuium producunt, quod diſponat ad illum, vt erit conſideranti perſpicuum; mihi perſuadeo quod notauit Hurtado diſp. 9. Phyſica ſect. 12. §. 113. D. Thomam agnouiſſe duplex inſtrumentum, alterum vulgare, & ordinarium, quod habet præuiam operationem ad effectum principalem; alterum minus vulgare, quod caret eiuſmodi præuia operatione, vt videre eſt in phantaſmate, & in inſtrumentis, quæ diuinitus eleuantur. Vnde quamuis intellectus non habeat actionem præuiam in ordine ad viſionem, erit inſtrumentum reſpectu illius.

DISPVTATIO V.

De ſpecie intelligibili impreſſa Dei.

CAPVT I.

An ſit poſſibilis ſpecies impreſſa, qua intellectus viſionem eliciat.

Henricus quodlib. 3. quæſt. 1. & quodlib. 4. quæſt. 3. Ægidius in opuſculo de diuina influentia in beatos cap. 1. Durandus in 4. diſt. 49. quæſt. 2. Cajetanus 1. part. quæſt. 12. art. 2. & alij multi, quos ſequuntur Arrubal 1. part. diſp. 16. cap. 5. & Granado 1. part. Tom. 1. Tract. 4. diſp. 5. ſect. 3. & 4. ſentiunt impoſſibilem eſſe ſpeciem impreſſam Dei etiam de potentia abſoluta. 1. *Sententia negans poſſibilem ſpeciem impreſſam Dei.*

Nihilominus *dicendum eſt* poſſibilem eſſe ſpeciem intelligibilem impreſſam, per quam intellectus eliciat claram, & intuitiuam viſionem Dei, vt eſt in ſe. Hæc ſententia eſt ſatis communis in ſcholis teſte Vazquez diſp. 38. cap. 1. eam tuentur frequentius recentiores, Molina quæſt. 12. art. 2. diſp. 1. concl. 4. Valentia diſp. 1. quæſt. 12. punct. 2. Soarius lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 13. Salas 1. 2. Tract. 2. diſp. 5. ſect. 2. Ægidius de Præſentatione lib. 8. quæſt. 2. & alij. Probatur quia poſſibilis eſt, imò de facto datur viſio Dei in beatis, quæ eſt intentionalis repræſentatio, & ſpecies expreſſa Dei: ergo poſſibilis erit ſpecies impreſſa. Antecedens conſtat ex dictis ſupra in hoc Tractatu diſp. 1. cap. 2. & diſp. 3. cap. 2. Conſequentia probatur, tum quia cognitio objecti, & ſpecies impreſſa eius ſunt eiuſdem ordinis, & habent proportionem, atque adeo æqualiter debent eſſe poſſibiles, vel impoſſibiles; tum etiam quia nulla eſt implicatio, ob quam nequeat produci ſpecies impreſſa. 2. *Poſſibilis eſt ſpecies impreſſa Dei.*

Aduerſarij, vt ſoluant hoc argumentum, varia conantur adhibere diſcrimina inter viſionem, ſeu ſpeciem expreſſam Dei, & ſpeciem impreſſam, quibus oſtendant ſpeciem impreſſam Dei repugnare, non vero viſionem. Primo ergo nonnulli reſpondent dari poſſe viſionem, ſeu ſpeciem expreſſam Dei, quæ ſit formalis beatitudo, non vero qualitatem aliquam, quæ ſit principium efficiens connaturale illius, ſicut dari poteſt formalis ſanctificatio, quæ in gratia habituali conſiſtit, & tamen nequit dari aliqua qualitas, quæ connaturaliter ſanctificationem 3.

Digitized by Google

tionem iſtam producat. Verum hæc reſponſio, ſi eſſet alicuius ponderis, conuinceret impoſſibile eſſe lumen gloriæ productiuum viſionis, quod eſt abſurdum. Deinde exemplum gratiæ non eſt accommodatum, nam gratia habitualis eſt actus primus per ſe infuſus, & ideo non poſtulat produci à cauſa creata connaturali; at viſio, cum ſit actus ſecundus, poteſt habere cauſam creatam connaturalem, cum enim ſuapte natura pendeat à potentia, poteſt habere in ea aliquod connaturale principium per modum actus primi, ſicut videre eſt in aliis actibus ſecundis.

Gratia habitualis non poſtulat produci à cauſa creata connaturali, ſecus viſio beatifica.

4. Alij reſpondent ideo eſſe impoſſibilem ſpeciem impreſſam Dei, quia propria ſimilitudo Dei non poteſt produci ab aliqua cauſa creata, ſed à ſolo Deo, & ideo ſpeciem expreſſam Dei produci poſſe ab eſſentia diuina concurrente per modum ſpeciei, non vero ab ſpecie aliqua creata. Sed hæc reſponſio vel ex eo explodenda eſt, quia ſi daretur ſpecies intelligibilis Dei, immediate procederet à Deo, imo natura ſua non poſſet fieri ab alio principio connaturali. Deinde impugnatur directe prædicta reſponſio, quia ſpecies expreſſa, ſeu viſio Dei procedit efficienter connaturaliter à lumine gloriæ, quod eſt qualitas creata: ergo poſſet etiam procedere à ſpecie intelligibili creata, non enim oportet, vt à ſolo Deo procedat.

Viſio Dei ſicut procedit à lumine gloriæ, ita poſſet procedere à ſpecie impreſſa.

5. Occurrunt negantes conſequentiam, & reddentes rationem diſcriminis, quia ſpecies intelligibilis non eſt diſpoſitio intellectus ad producendam viſionem, ſicut eſt lumen gloriæ; diſpoſitio autem eſt vniuerſaliter eiuſdem ordinis cum forma, & operatione, ad quam diſponit, & ideo viſio poteſt connaturaliter produci à lumine gloriæ, non vero à ſpecie creata. Contra tamen eſt primò, quia primum, & præcipuum munus luminis gloriæ non eſt diſponere, vt dicemus; ruit ergo diſcrimen adductum. Secundo quia licet lumen gloriæ eſſet diſpoſitio intellectus, adhuc non eſſet accommodatū prædictum diſcrimen, nam ſicut lumen eſſet diſpoſitio intellectus ad viſionem, ita ſpecies intelligibilis eſſet determinatio intellectus ad viſionem; ſed poſſet lumen gloriæ eſſe diſpoſitio: ergo ſpecies intelligibilis determinatio, præſertim cum ipſa determinatio, ſeu ſpecies intelligibilis poſſit etiam habere rationem aliquam diſpoſitionis, non minus, quam lumen gloriæ.

6. Quare Ferrarienſis 1. contra gentes cap. 53. non multum fidens prædictæ reſponſioni addit ex ſpecie impreſſa, & expreſſa coaleſcere perfectam, & completam repræſentationem Dei, & ideo non poſſe vtramque eſſe creatam. Verum non ſatisfacit, nam cum illæ ſpecies ſint diuerſæ rationis, vna ſcilicet per modum actus primi, & altera per modum actus ſecundi, non videntur poſſe coaleſcere in vnam repræſentationem, quæ in quaſi intenſiua perfectione ſuperet repræſentationem ſolius ſpeciei impreſſæ.

Ex ſpecie impreſſa, & expreſſa nequit coaleſcere vna repræſentatio.

7. Alij diſcrimen reddunt quia ſpecies impreſſa procederet à Deo, tanquam à principio immediato, & ideo finiri, ac limitari non poſſet, ſicut finitur, & limitatur viſio, ex eo, quod procedat à Deo medio intellectu creato, & lumine gloriæ. Cæterum hi facile refelluntur, quia lumen gloriæ immediate producitur à Deo, & viſio ipſa poſſet à ſolo Deo fieri in intellectu ſine concurſu effectiuo luminis gloriæ, & potentiæ, & tamen neque lumen gloriæ eſt de facto infinitum, neque viſio in eo euentu foret infinita: ergo poſſet etiam ſpecies impreſſa eſſe finita, quamuis à Deo immediate procederet. Reſpondent ideo lumen, & viſionem poſſe eſſe finita, quia lumen de facto libere producitur à Deo, & viſio etiam in eo euentu libere produceretur; at vero ſpecies non poſſet procedere à Deo, niſi naturaliter, nempe vt ab obiecto, atque adeo non haberet vnde limitaretur. Hæc tamen reſponſio facile impugnari poteſt primo, quia ſicut Deus infudit immediatè angelis ſpecies rerum, ita poſſet immediate infundere ſpeciē impreſſam ſui beatis: non enim oporteret, vt talis ſpecies procederet à Deo, tanquam ab obiecto. Secundo licet neceſſarium eſſet ſpeciem impreſſam fluere ab obiecto, non ſtatim ſequeretur eam debere naturaliter fluere, quia in naturis intellectualibus poſſet talis emanatio ſpeciei eſſe ſubiecta voluntati earum, vt multi cenſent probabile in angelis, & in Deo eſt neceſſario dicendum, quia omnis actio Dei ad extra libera eſt. Tertio quia quamuis obiectum produceret ſpeciem naturaliter, non oporteret, vt produceret ſpeciem adæquatam, & comprehenſiuam, ſed iuxta ſubiecti capacitatem, ſæpe enim actio agentis limitatur ex diſpoſitione ſubiecti, vt videre eſt in ſpeciebus ſenſibilibus, quas efficaciores, & perfectiores producunt obiecta in ſubiectis melius diſpoſitis. Quare ſpecies impreſſa Dei limitari poſſet ex capacitate intellectus creati, cui infunderetur.

Species impreſſa Dei poſſet libere ab eo procedere.

Quamuis naturaliter à Deo procederet poſſet limitari ex limitatione ſubiecti.

Alij exiſtimant repugnare qualitati creatæ eſſe naturalem Dei ſimilitudinem, quam putant intercedere inter ſpeciem impreſſam, & obiectum, & ideo nonnulli non ſolum docent eſſe impoſſibilem ſpeciem impreſſam, ſed etiam expreſſam: Qui vero ſolam ſpeciem impreſſam iudicant impoſſibilem, non requirunt tantam ſimilitudinem cum obiecto in ſpecie expreſſa, quantam in impreſſa. Verum qui ſic reſpondent falſum ſupponunt, nempe de ratione ſpeciei intelligibilis eſſe, vt ſit formalis, & naturalis ſimilitudo obiecti, non enim eſt eiuſdem rationis, & ſpeciei cum obiecto: Vnde ex hoc capite non repugnat dari ſpeciem impreſſam Dei. Neque eſt de ratione ſpeciei intelligibilis, vt ſit ſimilitudo formalis intentionalis obiecti, nam nullo modo eſt formalis repræſentatio obiecti, ſed ſolum virtualis, nempe eſt principium productiuum formalis repræſentationis. 8.

Species intelligibilis non eſt ſimilitudo formalis obiecti, ſed virtualis.

CAPVT II.

Diluuntur obiecta contra ſuperiorem doctrinam.

OBjicitur primò, Species impreſſa debet eſſe immaterialior obiecto, vel certe æque immaterialis; hoc autem reſpectu Dei nulli 9.

rei creatæ poteſt conuenire : ergo impoſſibilis eſt ſpecies impreſſa Dei.

Species intelligibilis non eſt neceſſario immaterialior obiecto, vel æque immaterialis vniuerſaliter loquendo.

9. Neganda eſt maior, imprimis quia ſpecies, qua angelus inferior intuetur ſuperiorem quidditatiue, non eſt immaterialior, vel æque immaterialis, ac angelus ſuperior; & omnino quæuis ſpecies intelligibilis angeli, ſiue ſit in intellectu hominis, ſiue in intellectu alterius angeli, non eſt immaterialior, vel æque immaterialis, ac obiectum; cum ſpecies ſit accidens, obiectum vero ſit ſubſtantia ſpiritualis, & pura ab omni materia. Deinde quamuis reſpectu materialium obiectorum ſpecies intelligibilis ſemper ſit immaterialior, inde tamen non licet colligere omnem ſpeciem intelligibilem debere eſſe immaterialiorem proprio obiecto, nam ſi obiectum ſit ſpirituale, non oportet, vt ſpecies intelligibilis ſit immaterialior, imo nec æque immaterialis, & ratio eſt, quia vt ſpecies intelligibilis ſuppleat vicem obiecti, & vt per eam cognoſcatur obiectum, non debet neceſſario tantam habere proportionem cum illo, quoad eſſe ſpirituale, ſed ſufficit, vt eiuſmodi ſit, quæ poſſit informare potentiam, & fœcundam reddere ad eliciendam cognitionem obiecti: cum potentia autem poteſt habere ſufficientem proportionem, etiamſi non ſit immaterialior obiecto, vel æque immaterialis. Denique in præſenti materia, ſi conſideretur natura ſpeciei, viſionis, & luminis, nulla eſt ratio, ob quam ſpecies impreſſa debeat eſſe immaterialior viſione, aut lumine, cum in eodem ſubiecto recipiantur, & reſpiciant idem obiectum.

10. *Obiicitur ſecundò*, Species iſta deberet eſſe perfecta, & propria ſimilitudo Dei: ergo deberet eſſe infinita, quia iuxta maiorem perfectionē obiecti debet eſſe ſpecies perfectior; impoſſibilis autem eſt ſpecies infinita. Confirmatur quia ſpecies ſaltem in eſſe repræſentatiuo debet eſſe eiuſdem rationis cum obiecto; ſed nulla res creata poteſt aliquo pacto eſſe eiuſdem rationis cum Deo, ſeu habere eſſentialiter ſuum eſſe, ſicut habet Deus: ergo non eſt poſſibilis ſpecies impreſſa Dei.

Species impreſſa non eſt formalis ſimilitudo obiecti, ſed principium effectiuum illius.

Species impreſſa Dei non eſſet infinita.

Reſpondeo ſi nomine perfectæ, & propriæ ſimilitudinis intelligatur formalis, & naturalis ſimilitudo, negandum eſt ſpeciem impreſſam Dei debere eſſe talem ſimilitudinem, nam ſpecies impreſſa ſolū eſt principium effectiuū intentionalis ſimilitudinis: ſicut, ergo dari poteſt, & de facto datur in beatis intentionalis ſimilitudo Dei, quæ eſt ipſa viſio, & lumen gloriæ, quod eſt principium talis viſionis, & tamen non ſunt in ſe infinita; ita poterit dari ſpecies impreſſa Dei, quæ non ſit infinita. Ad confirmationem dico ſpeciem non debere eſſe eiuſdem rationis, vel ſpeciei cum obiecto, ſed ſolum debere eſſe principium intentionalis repræſentationis obiecti; vt vero ſit principium repræſentationis obiecti, vel ipſa intentionalis repræſentatio, non oportere, vt ſit eiuſdem rationis eſſentialis cum Deo, neque quod ſit eſſentialiter ſuum eſſe, nam viſio beata eſt repræſentatio intentionalis ipſius Dei eſſentialiter exiſtentis, & tamen ipſa non exiſtit eſſentialiter.

11. *Obiicitur tertiò*, Species impreſſa Dei, ſi daretur, procederet ab obiecto naturaliter, tanquam naturalis eius ſimilitudo, atque adeo ex vi ſua repræſentaret adæquate Deum: ergo eſſet ſpecies comprehenſiua Dei, quæ repugnat.

Species impreſſa Dei procederet à Deo, vt ab agente libero, nec eſſet adæquata Deo, ſed viſioni.

Conſtat ex dictis ſpeciem iſtam proceſſuram ab obiecto, non vt ab agente naturali, ſed vt ab agente libero. Vnde non oporteret, vt ſpecies eſſet adæquata obiecto, ſed actui, vt patet in ſpecie angeli, quam poteſt habere intellectus humanus, vel angelus inferior; nam ſicut hic non comprehendit angelum ſuperiorem, ita non habet ſpeciem illi omnino adæquatam, ſeu comprehenſiuam illius. Dices ſpeciem ex ſe adæquatam eſſe, & comprehenſiuam, intellectum tamen noſtrum, vel angeli inferioris defectu virtutis non poſſe habere actum adæquatum illi ſpeciei. Sed hoc libere dicitur, tum quia omne, quod recipitur, ad modum recipientis recipitur, & ſpecies intelligibilis ſemper datur commenſurata potentiæ intellectiuæ, & intellectioni, ad quam ordinatur. Tum etiam quia talis ſpecies comprehenſiua eſſet fruſtra in angelo inferiori, ſi nunquam poſſet habere actum adæquatum. Tum denique quia nulla poteſt reddi ratio, cur cognitio poſſit eſſe non comprehenſiua obiecti, & ſpecies impreſſa non poſſit eſſe inadæquata obiecto, & non comprehenſiua, cum ſpecies detur propter cognitionem obiecti.

Obiicitur quartò, ſi poſſibilis eſſet ſpecies 12.
impreſſa Dei, ſequeretur illam perfectius fore ad imaginem Dei, quam ſit anima rationalis, vel angelus, & fore connaturalem angelo, eo ipſo, quod eſt finita, ac denique fore ſufficiens principium ad beandum, quæ videntur abſurda.

Species non foret perfectius ad imaginem Dei, quam anima, vel angelus.

Negandum eſt talem ſpeciem perfectius fore ad imaginem Dei, quam animam rationalem, vel angelum. Nam hæc ratio imaginis conſiſtit in formali, & eſſentiali conuenientia, quam anima, & angelus habent cum Deo in gradu ſubſtantiæ intellectualis, qua careret illa ſpecies, cum ſolum eſſet principium productiuum repræſentationis intentionalis Dei. Negandum item eam ſpeciem fore connaturalem angelo, nam licet finita, eſſet ordinis ſupernaturalis, ſicut & viſio. Denique addendum quamuis Deus ſit obiectum beatificans, & prima, & ac principalis cauſa efficiens beatitudinis, nullum eſſe inconueniens dari homini aliquod principium creatum efficienter beatificans illum, nempe ſpeciem impreſſam Dei, quæ ex parte obiecti eſſet ſufficiens principium.

Obiicitur quintò, ex Arrubale citato ſuperiori 13.
capite: Nullum obiectum, quod reſpectu omnis intellectus eſt proxime intelligibile per ſuam eſſentiam, & proxime vnitum, poteſt repræſentari per ſpeciem impreſſam; ſed Deus per ſuam eſſentiam eſt obiectum proxime intelligibile, & vnitum reſpectu cuiuſvis intellectus: ergo non poteſt repræſentari per ſpeciem impreſſam. Maior probatur, quia nullum ens poteſt ſuapte natura ordinari ad tribuendum alicui rei effectum formalem, quem ipſa ex ſe habet. Vnde ſi ſubſtantia per ſe ipſam habet vim operandi immediatam, non poterunt dari accidentia, quæ illam reddant imme

Digitized by Google

immediate potentem ad operandum; & ſi potentia ex ſe habet ſummam in operando facilitatem, non erunt poſſibiles habitus, quibus facilis reddatur. Cum igitur Deus ſit per ſuam eſſentiam proxime intelligibilis, & proximè vnitus cuiuis intellectui, impoſſibilis erit ſpecies impreſſa, quæ illum proxime intelligibilem reddat, & vniat potentiæ.

14. Reſpondeo negando maiorem, & ad probationem illius dicendo nullum ens poſſe ordinari ad tribuendum alicui rei effectum formalem eundem omnino, quem ex ſe habet, & eodem modo, quo illum habet, nempe eſſentialiter, & ab extrinſeco, bene tamen eundem effectum in genere, & diuerſo modo, nempe accidentario, & ab extrinſeco. Nam licet impulſus, vel aliqua alia qualitas nequeat tribuere lapidi eandem illam vim tendendi deorſum, quam habet ab intrinſeco per grauitatem, poteſt illi tribuere vim aduentitiam, & ab extrinſeco, quæ habeat conuenientiam aliquam cum illa; & Deus ex ſe eſt cognitus per ſuam eſſentialem cognitionem, & pariter eſt cognitus per cognitiones extrinſecas hominum, & angelorum; & angelus eſt proxime intelligibilis per ſe à proprio intellectu, & poteſt etiam fieri proxime intelligibilis per ſpeciem impreſſam. Vnde ſimiliter quamuis Deus ſit proxime intelligibilis per ſuam ſubſtantiam, & concurrat ad ſui viſionem, poteſt nihilominus ſuſpendere ſuum concurſum, & producere ſpeciem ſui vicariam, quæ ſimilem præſtet concurſum, vel poteſt ſimul per ſe, & per ſpeciem concurrere ad viſionem.

Obiectum proxime intelligibile per ſuā eſſentiam & proxime vnitum intellectui poteſt repræſentari per ſpeciem impreſſam.

15. Exempla autem, quæ afferuntur in argumento, ad confirmandam probationem maioris, non multum negotij faceſſunt. Primum facilè expedio dicendo ex ſuppoſitione quod ſubſtantia aliqua ſit per ſe ipſam immediate, & integre operatiua, repugnare vt ſit immediate operatiua ex vi alicuius accidentis, nam vis operandi accidentalis ſupponit ſubſtantialem; non tamen repugnare, vt ſubſtantia per ſe ipſam immediate operatiua poſſit etiam operari medio aliquo accidente, & interdum operetur medio accidente, non operando per ſe ipſam immediate, vt ſi cohiberetur diuinitus vis ſubſtantialis calefactiua ignis, & maneret expeditus calor in eo exiſtens. Vnde nihil obſtabit, quominus Deus, quamuis per ſe immediate intelligibilis viſione beata, fiat intelligibilis per ſpeciem accidentariam.

Non repugnat vt ſubſtantia per ſe immediate operatiua, operetur medio accidente.

16. Ad ſecundum exemplum fateor potentiam ex ſe, & eſſentialiter ſumme propenſam ad operandum, non poſſe reddi facilem per habitum ſuperadditum, quia habitus per ſe inſtitutus eſt pro potentia capaci difficultatis. Hinc tamen non ſequitur objectum non poſſe ſimul eſſe proxime intelligibile per ſe ipſum, & per formam accidentariam, nam ſpecies impreſſa non eſt per ſe inſtituta ſolum pro objecto ex ſe non proxime intelligibili, alioqui non poſſet Deus negare ſubſtantiæ angeli concurſum per modum objecti, & efficere, vt angelus ſe cognoſceret per ſpeciem ſui, quod eſt falſum. Species igitur impreſſa non eſt inſtituta per ſe ad ſupplendum defectum objecti ortum ex impotentia, vel diſtantia eius, ſed ad ſupplendam efficientiam vt ſic, ſiue objectum non poſſit concurrere ex impotentia propria, ſiue ex ſola voluntate Dei.

Species impreſſa non eſt per ſe inſtituta ſolum pro obiecto non proxime intelligibili ex ſe.

Obiicitur ſextò ex Granado ſupra relato: Deus connaturaliſſime præſtat quidquid præſtaret ſpecies impreſſa creata reſpectu viſionis: ergo impoſſibilis eſt ſpecies impreſſa Dei. 17.
Conſequentia probatur, quia ſpecies ſolum datur, vt gerat vices objecti, & præſtat id, quod objectum præſtare nequit, vel ob diſtantiam, vel ob improportionem, ſeu impotentiam: ergo quando objectum eſt neceſſario indiſtans, applicatum, & proportionatum potentiæ, qualis eſt Deus reſpectu intellectus perfuſi lumine gloriæ, nullo modo neceſſaria eſt ſpecies impreſſa, atque adeo nec eſt poſſibilis. Nam ſi poſſibilis eſſet, deberet eſſe vicaria Dei, tanquam objecti minus proportionati ad efficiendam viſionem, quod eſt impoſſibile, quia cum Deus ſit omnino ſpiritualis, & maxime intelligibilis, ac intime præſens intellectui creato, nullam habet improportionem, ſi intellectus ſit præditus lumine gloriæ.

Concedo antecedens, & nego conſequentiam objectionis. Ad probationem autem conſequentiæ nego pariter antecedens; conſtat enim ex dictis pro ſolutione quintæ objectionis, ſpeciem impreſſam, etiam creaturarum, non eſſe per ſe, & eſſentialiter ordinatam ad ſupplendam impotentiam, aut diſtantiam objecti, ſed ſolum ad ſupplendam efficientiam eius vt ſic. Quod autem ſpecies ſuppleat hanc efficientiam ob impotentiam, aut diſtantiam objecti, vel ob liberam voluntatem Dei, accidentarium ſpeciei eſt. Itaque licet plerumque ſpecies creaturarum ſubrogentur loco objecti ob improportionem, & diſtantiam eius, non eſt tamen id neceſſarium, poteſt enim angelus, vt dixi, cognoſcere ſe ipſum per propriam ſpeciem ex mera voluntare Dei ſuſpendentis concurſum ſubſtantiæ angeli, & ſupplentis per ſpeciem. At ſpecies impreſſa Dei numquam poteſt ſubrogari loco objecti ob diſtantiam, vel improportionem objecti, vt conſtat; ſed ſolum ob ipſius liberam voluntatem. Quare ad conſequentiam antecedentis negati concedo quando objectum eſt neceſſario indiſtans, applicatum, & proportionatum potentiæ, qualis eſt Deus reſpectu intellectus præditi lumine gloriæ, non eſſe neceſſariam ſpeciem impreſſam Dei: contendo tamen non eſſe impoſſibilem, quia poteſt Deus pro arbitratu non concurrere ad viſionem beatificam per modum objecti, ſed producere ſpeciem, quæ ſuppleret actiuitatem objecti. 18.

Species impreſſa non ordinatur per ſe ad ſupplendā impotentiam, aut diſtantiā obiecti, ſed ad ſupplendam efficientiam.

Species impreſſa Dei ſubrogaretur loco obiecti ex mera voluntaté Dei.

Obiicitur ſeptimò ex eodem Granado, ſi poſſibilis eſſet ſpecies impreſſa Dei, vt eſt in ſe, non libere, ſed neceſſario manaret ab eſſentia diuina, tum quia emanatio ſpecierum ab obiectis creatis, non eſt libera, ſed naturalis; tum etiam quia licet Deus poſſit producere libere aliquas ſpecies, ideo id poteſt, quia eminenter continet objecta talium ſpecierum, ſuam autem eſſentiam non continet eminenter; tum præterea quia talis ſpecies deberet fluere ab eſſentia diuina ſecundum formalem rationem eſſentiæ, ſecundum quam nullam habet libertatem, quia vt ſic eſt radix voluntatis, & aliorum attributorum per modum naturalis principij; tum inſuper 19.

Digitized by Google

inſuper, quia ſpecies eſt veluti affectio obiecti à quo fluit, atque adeo naturaliter manat; tum denique, quia ſpecies eſt ſemen intentionale objecti ad intentionalem generationem, ac per conſequens producetur neceſſario ab objecto, ſicut ſemen naturale neceſſario producitur ab animali. Atqui abſurdum eſt concedere ſpeciem neceſſario manantem ab eſſentia diuina, quia foret Deus agens neceſſarium in productione alicuius creaturæ,quod eſt contra fidem, & ſpecies foret infinita, quia procederet à cauſa infinita operante neceſſario, & ſecundum totam ſuam virtutem, quod eſt impoſſibile, & quia Deus ſemper produceret talem ſpeciem in omni intellectu creato cum productio ſit neceſſaria, & omnis intellectus ſit proxime applicatus, quod eſt ridiculum: ergo dicendum eſt impoſſibilem eſſe ſpeciem impreſſam Dei.

Eſſentia diuina in productione ſpeciei eſſet ſubordinata propria voluntati.

20. Reſpondetur negando antecedens, quia Deus eſt agens liberum, & eius eſſentia in productione ſpeciei eſſet ſubordinata propriæ voluntati, ſicut eſt etiam ſubordinata in præbendo concurſu per modum objecti,quem de facto libere præbet ad viſionem beatificam. Nec refert, quod emanatio ſpecierum ab objectis creatis non ſit libera, quia creaturæ omnes multa operantur neceſſario, quæ Deus libere operatur. Deinde falſum eſt ideo Deum poſſe libere producere aliquas ſpecies impreſſas, quia eminenter continet objecta illarum, alioqui ignis continens virtute calorem poſſet producere ſpeciem impreſſam eius, cuius oppoſitum cernimus. Ideo igitur Deus poteſt producere ſpecies impreſſas, quia illas virtute continet, & ideo poteſt illas libere producere, quia ſunt eſſentialiter finitæ, ac per conſequens non neceſſitant Deum ad ſui productionem. Vnde cum etiam virtute contineat ſpeciem ſui finitam, poterit illam libere producere, etiam ſi non contineat virtute propriam eſſentiam. Præterea licet eſſentia diuina, vt ratione præcedit volitionem, concipiatur proxime intelligibilis ab ipſo Deo, tamen, in ordine ad viſionem beatificam creatam non concipitur proxime intelligibilis, ſed ſolum remote, donec in poſteriori rationis intelligatur libere applicata per voluntatem,vel ad concurrendum per modum objecti,vel ad producendam ſpeciem ſui. Vnde ſpecies impreſſa Dei non debet fluere ab eſſentia diuina,prout ratione præcedit liberam volitionem. Inſuper licet ſpecies impreſſa ſit veluti affectio objecti creati, à quo neceſſario fluit, non tamen objecti increati. Denique quamuis ſimilitudo ſeminis ſit apta ad declarandam naturam ſpeciei impreſſæ, non tamen ad inferendum ex ea ſpeciem neceſſario debere produci ab objecto increato, ſicut ſemen neceſſario producitur ab animali.

Eſſentia diuina vt ratione præcedit voluntatem liberam non eſt proxime intelligibilis per viſionem creatam.

CAPVT III.

Quid ſenſerit D. Thomas de poſſibilitate ſpeciei impreſſæ Dei.

21. DIuus Thomas quæſt.12.primę partis art.2. quamuis non loquatur expreſſe de ſpecie intelligibili impreſſa Dei, docet impoſſibile eſſe per ſimilitudinem creatam intueri Deum, vt eſt in ſe. Ex hoc autem modo loquendi orta eſt inter Thomiſtas controuerſia de mente D. Thomæ circa hanc rem. Nam Franciſcus victoria, quem refert, & ſequitur Vazquez 1. part.diſp.39. cap.1. interpretatur S. Doctorem de ſimilitudine Dei, quæ vt objectum proximum, & medium cognitum ducat nos in claram viſionem ipſius Dei, quæ poteſt appellari ſimilitudo objectiua, & hanc ſolam impoſſibilem iudicaſſe, ac ſimiliter negaſſe verbum produci à beatis videntibus Deum, eo quod in eius ſententia verbum prius cognoſci debet,vt in eo objectum cognoſcatur: ſpeciem autem impreſſam Dei nullo modo aſſeruiſſe impoſſibilem eſſe. Probatur id primo, quia Auguſtinus 15. de Trinit. cap.9. quem citat D. Thomas in argumento, *ſed contra*, ad ſuam ſententiam confirmandam, loquitur de ſimilitudine objectiua, qualis eſt illa, quæ fit per ſpeculum in ænigmate. Secundo quia de hac ſimilitudine prius cognita ſe explicat S.Doctor. art.4. ad.1. & art. 11. in corpore. Tertio quia in art.2. vbi rem ex profeſſo tractat, concedit intellectui lumen gloriæ, affirmatque illud eſſe ſimilitudinem tribuentem virtutem intellectui ad videndum Deum: ergo admittit ſimilitudinem Dei impreſſam. Quarto quia rationes, quas D. Thomas affert art.2. habent vim contra ſimilitudinem objectiuam prius cognitam, non vero contra ſimilitudinem impreſſam.

Controuerſia de mente D. Thomæ circa poſſibilitatem ſpeciei impreſſæ Dei.

Verùm hæc interpretatio D. Thomæ non probatur communiter aliis exiſtimantibus vtramque ſimilitudinem, ſcilicet objectiuam, & impreſſam, reiici à D.Thoma, tanquam impoſſibilem. Nam in eo art. 2. aperte loquitur de ſimilitudine, per quam objectum vnitur potentiæ, vt color oculo; color autem non videtur vniri oculo, niſi per ſpeciem impreſſam, & ideo in ſolutione tertij ait Dei eſſentiam vniri intellectui beati, ſicut vniuntur aliæ formæ intelligibiles, & idem planius docet in 4. diſt. 49.quæſt.2.art.1. nam in fine corporis articuli ait diuinam eſſentiam eſſe in viſione beata formam intelligibilem, qua intellectus videt Deum. Quam doctrinam repetit in ſolutione ſecundi, quinti, octaui, & decimiquinti, in quo diſtinguit triplex medium,vnum ſub quo, nempe lumen, ſiue corporeum, ſiue ſpirituale perficiens potentiam in vniuerſum, non determinans illam ad aliquod ſpeciale objectum; alterum medium, quo videtur res, ſcilicet formam viſibilem,ſeu intelligibilem; tertium medium, in quo res videtur, nempe id, cuius inſpectione ducitur viſus in aliam rem, ſicut ſpeculum in viſione corporea: ex iis autem mediis ſolum primum admittit in viſione beata: ergo excludit ſpeciem expreſſam, quam dixerat eſſe ſecundum medium:& 1.part.quæſt.18. art.2. docet angelos ea cognitione, qua cognoſcunt res per verbum, omnia cognoſcere vna intelligibili ſpecie, quæ eſt eſſentia diuina. 22.

Quare qui non probant illam interpretationem Franciſci Victoriæ reſpondent ad argumenta pro illa facta, ad primum quidem, & ſecundum, illis locis ſolum innuere D. Thomam ſe excluſiſſe à viſione Dei ſimilitudinem objectiuam, ſeu cognitam; non tamen negare ſe excluſiſſe à viſione Dei ſimilitudinem impreſſam, 23.

Digitized by Google

preſſam, ſeu incognitam: imo cum tranſeat ab vna ſimilitudine ad aliam, exiſtimauit bonam eſſe conſequentiam à ſimilitudine obiectiua, de qua loquitur Auguſtinus ad ſimilitudinem formalem, ſeu ſpeciem impreſſam. Ad tertium dicunt lumen gloriæ appellari à D. Thoma ſimilitudinem Dei ex parte potentiæ viſiuæ in eo ſenſu, in quo dixerat antea vim intellectiuam creatam eſſe participatam ſimilitudinem diuinæ eſſentiæ, & virtutis intelligendi Dei, quia lumen gloriæ confortat, vt ipſe ait, hoc eſt reddit intellectum potentem ad videndum Deum. Ad quartum quidam docent rationes D. Thomæ non eſſe efficaces ad probandam impoſſibilitatem ſpeciei impreſſæ, maxime ſi procedant de potentia abſoluta, fortaſſe tamen procedere tantum de potentia ordinaria. Alij reſpondent ſatius eſſe non inferre vim verbis D. Thomæ, quam eas rationes firmas eſſe oſtendere inferendo vim verbis.

14. Vaſquez tamen non mouetur adductis teſtimoniis ad recedendum ab ea interpretatione quā ſemel imbibit, & ita reſpondet S. Doctorem per ſpeciem, ſeu formam intelligibilem numquam intellexiſſe ſpeciem impreſſam, ſed expreſſam, & hanc ſpeciem expreſſam exiſtimaſſe eſſe medium cognitum in omni cognitione, ſiue ſenſibili, ſiue intellectuali, ac diuinam eſſentiam eſſe in viſione beata ſpeciem expreſſam.

15. Ego vero magis probo eorū ſententiā, qui reiiciunt interpretationem illam victoriæ, tum ob teſtimonia adducta, tum ob coniecturas aliquas, & alia teſtimonia, quæ videri poterunt apud Soarium lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 13. & apud Salas. 1. Tom. Tract. 2. diſp. 2. ſect. 2. Nihilominus ſupra aſſerui poſſibilem eſſe ſpeciem impreſſam Dei, tum quia nullam cerno implicationem, tum quia etiam de mente D. Thomæ controuerſia eſt inter Doctores.

CAPVT IV.

An detur de facto in Beatis ſpecies impreſſa Dei creata.

26. *Sententia admittens de facto ſpeciem impreſſam Dei.*

ÆGidius à Præſentatione lib. 8. part. 2. q. 3. & 4. abſolute docet viſionem Dei elici de facto ab intellectu beati per ſpeciem impreſſam creatam. Idem ſentit Vaſquez 1. p. diſp. 43. cap. 7. quatenus ait ipſum lumen gloriæ, quod te ipſa concurrit ad viſionem, habere rationem ſpeciei impreſſæ. Eandem ſententiam graues Theologi partim ſimpliciter amplexi ſunt, partim probabilem iudicarunt. Suaderi poteſt quia ſpecies intelligibilis requiritur, vt conſtituat intellectum beati in actu primo fœcundum ad eliciendam viſionem, ſed hoc munus ſpeciei nequit Deus ſupplere per ſe ipſum: ergo neceſſario concedenda eſt ſpecies impreſſa ad videndum Deum. Minor probatur, quia vel Deus ſuppleret munus ſpeciei, in genere cauſæ formalis, vel in genere efficientis; non in genere cauſæ formalis, quia Deus non poteſt informare intellectum ad modum cauſæ formalis, ſicut informat ſpecies impreſſa, nec poteſt illi alio pacto vniri tribuendo ei eſſe intentionale. Nec in genere cauſæ efficientis, tum quia deberet Deus per modum obiecti operari ad extra per ſuam eſſentiam immediate, quod eſt inauditum, cum Deus immediate nihil agat ad extra, niſi per voluntatem, aut omnipotentiam. Tum etiam quia efficientia iſta Dei, vt obiecti, in viſionem, eſſet actio libera, eo ipſo quod eſſet actio ad extra: in Deo autem immediatum principium actionis liberæ eſt diuina voluntas, non autem diuina eſſentia, vt prior determinatione libera voluntatis, atque adeo non influit immediate in viſionem diuina eſſentia, vt ſic, ſed voluntas per liberam determinationem ad ſic influendum. Tum præterea quia influxus iſte effectiuus diuinæ eſſentiæ, vt obiecti inuoluit imperfectionem alienam à Deo, nempe ſubordinationem, & ſubiectionem eius in agendo intellectui creato. Tum inſuper quia ſi eſſentia diuina concurrit immediate ad viſionem per modum obiecti, etiam relationes diuinæ ſimiliter concurrent, cum ſint actu intelligibiles, ac intime præſentes intellectui per ſe ipſas, non minus, quam eſſentia diuina, & eadem viſione videantur ſimul cum eſſentia; quod non caret difficultate. Tum denique quia licet non repugnet influxus iſte immediatus diuinæ eſſentiæ per modum obiecti in viſionem; ex eo tamen admittendus non eſt, quia modus iſte efficiendi viſionem non eſt viſioni connaturalis, nam modus videndi connaturalis eſt per ſpeciem impreſſam obiecti.

Communior tamen, & verior ſententia eſt de facto elici viſionem ab intellectu beati connaturaliter, non per ſpeciem impreſſam dei creatam, ſed immediate per eſſentiam dei libere à voluntate diuina applicatam ſupplentem vicem ſpeciei immediato concurſu, & ſpeciali, diſtincto ab eo, quem habet vt cauſa prima. Hanc concluſionem cum omnibus ſuis partibus tuentur, & erudite explicant Soarius lib. 2. de attributis negatiuis cap. 12. & Salas Tom. 1 in 1. 2. diſp. 5. ſect. 2. num. 36. 27.

Verius eſt non dari de facto ſpeciem impreſſam Dei, ſed per eſſentiam diuinā ſuppleri conuerſionē eius.

Probatur primo quia non ſunt multiplicanda principia productiua ſine neceſſitate, ſed Deus poteſt connaturaliter videri abſque ſpecie impreſſa creata: ergo de facto connaturaliter elicitur viſio dei ab intellectu beati ſine interuentu ſpeciei. Minor oſtenditur, quia ad viſionem beatificā non requiritur ſpecies creata propter abſentiam obiecti, cum per ſe ipſam ſit intime præſens; nec propter impotentiam, aut inefficacitatem eius, cum ſit perfectiſſimum, & efficaciſſimum.

Secundò probatur tum ex D. Thoma 3. contra Gentes cap. 55. tum etiam, quia Deo tribuendum eſt id, quod eſt perfectionis in creatura ſecluſis imperfectionibus: ſed concurrere ad intellectionem per modum obiecti intelligibilis, & per ſe adeſſe potentiæ, & ſubordinare illam ſibi in ordine ad talem actum, eſt aliquid perfectionis, poteſtque abſolui ab omni imperfectione inhærentiæ, vel informationis, ſi id præſtet non actuando formaliter intellectum, ſed complendo cum illo vnum principium proximum totale intellectionis, vt 28.

videre

videre eſt in angelo ſuam ſubſtantiam cognoſcente abſque ſpecie intelligibili: ergo id Deo tribuendum eſt.

29. *Eſſentia diuina immediate concurrit ad viſionem per modum obiecti.*

Quod verò Deus immediate per ſuam eſſentiam concurrat ad viſionem patet, quia quãuis Deus poſſet ſupplere efficientiam propriæ eſſentiæ, vt obiecti, per omnipotentiam, qua operatur alios effectus, id non ſatis eſſet, vt viſio beata fieret modo connaturali: omnis enim cognitio, vt connaturali modo fiat, poſtulat influxum obiecti vt ſic, vel ſpeciei eius: ergo Deus concurret per ſuam eſſentiam immediate ad modum obiecti.

30. *Influxus eſſentiæ in viſionem liber eſt.*

Quod autem eſſentia diuina applicetur libere à voluntate ad hunc influxum per modũ obiecti, & quod influxus iſte ſit liber ad modum actus imperati per voluntatem probatur, tum quia omnis influxus Dei ad extra eſt ſubordinatus diuinæ voluntati, quod ſatis eſt, vt ſit liber non elicitiue, ſed denominatiue ad modum actus externi; tum etiam, quia concurſus ille diuinæ eſſentiæ, vt obiecti, poteſt ſuſpendi à Deo, & suppleri per omnipotentiam, vel per ſpeciem impreſſam: ergo ſignum eſt talem concurſum eſſe liberum modo explicato. Nec refert quod ſimilis concurſus ſit in creaturis naturalis, & neceſſarius, nam à Deo remouendæ ſunt eiuſmodi imperfectiones.

31. Ad argumentum adductum pro oppoſita ſententia neganda eſt minor, & ad probationem primæ partis illius minoris dicendum eſſentiam diuinam per ſe ipſam conſtituere intellectum beati in actu primo ad viſionem in genere cauſæ efficientis, non per inhærentiam aliquà, vel informationem, quæ illi repugnat, ſed per intimam præſentiam, & aſſiſtentiam. Vnde intellectus nihil recipit ab eſſentia Dei, ex eo, quod eſſentia illi vniatur, non enim poteſt hic intelligi alia vnio, niſi coniunctio duorum principiorum, & ſufficiens ſubordinatio inter illa ad eundem actum efficiendum.

32. Ad primam probationem ſecundæ partis eiuſdem minoris dictũ eſt iam eſſentiam diuinam libere applicatam à diuina voluntate immediate influere ad extra per modum obiecti in viſionem. Neque hoc inauditum eſt, cum doctores non vulgares aſſeuerent, ſitque valde conſentaneum rationi, vt ſicut ſubſtantia angeli poteſt habere hunc influxum per modum obiecti reſpectu cognitionis, per quam cognoſcitur, ita etiam illum habeat eſſentia diuina reſpectu viſionis beatificæ.

33. Ad ſecundam probationem Scotus quodlib. 14. art. 2. negat eſſentiam diuinam concurrere immediate ad viſionem beatam per modum obiecti, eo quod talis concurſus eſſet naturalis, & non liber; cum alioqui nullus influxus Dei ad extra ſit naturalis. Molina vero q. 12. art. 2. diſp. 2. admittit quidem immediatum influxum eſſentiæ diuinæ per modum ſpeciei in viſionem: vt vero reſpondeat ad fundamentum Scoti addit influxum iſtum eſſentiæ diuinæ, quatenus præciſe eſt ab ea ſubeunte vicem ſpeciei intelligibilis, eſſe naturalem, & non liberum, ſicut naturalis eſt, & non liber influxus luminis gloriæ, quatenus præciſe eſt à lumine gloriæ, & influxus intellectus beati, quatenus præciſe eſt ab intellectu. Quia tamen præter hunc influxum eſſentiæ diuinæ per modum obiecti, requiritur etiam ad viſionem influxus Dei conferentis lumen gloriæ, & conſeruantis illud, & intellectum beati, & præterea concurrentis cum iis cauſis ad viſionẽ, & hic influxus eſt liber; ideo ait influxum Dei in viſionem beatam ſimpliciter eſſe liberum. Satius tamen eſt cum Soario, & Salas citatis aſſerere influxum eſſentiæ diuinæ, vt obiecti, in viſionem eſſe ſubiectum diuinæ voluntati, ſicut omnis alia actio ad extra. Nam Deus voluntate ſua libera applicat eſſentiam per modum obiecti intelligibilis volendo vt concurrat ad efficiendam viſionem ſui in intellectu beati, & hoc ſatis eſt, vt ſit liber eiuſmodi influxus. Non enim oportet, vt voluntas ſit immediatum principium talis influxus, cum non ſit liber inſtar actus eliciti, ſed inſtar actus imperati, & ideo ſufficit, vt procedat ab eſſentia per liberam voluntatem applicata.

34. *Influxus eſſentiæ, vt obiecti, nihil imperfectionis habet.*

Ad tertiam probationem negandũ eſt hunc influxum continere aliquid imperfectionis, nam ſubordinatio illa in agendo conuenit quidem ſpeciei intelligibili, quæ accidens eſt, non vero obiecto intelligibili, in quo vis producendi actum eſt altiori modo, quam in ſpecie: imo obiectum ipſum poteſt habere ſibi ſubordinatum intellectum, vt habet angelus cum ſe ipſum cognoſcit, & multo magis Deus habet ſibi ſubiectum intellectum beati, cum ſit cauſa principalis viſionis, & vtatur intellectu beati, tanquam inſtrumento, cui intime aſſiſtit per ſuam eſſentiam, & tanquam obiectum efficienter concurrit ad viſionem.

35. Ad quartam probationem admittunt aliqui etiàm relationes diuinas habere de facto huiuſmodi influxum immediatum per modum obiecti in viſionem, ſicut habet eſſentia. Probant quia relationes diuinæ poſſunt habere rationem obiecti motiui: ergo de facto habent. Antecedens oſtendunt, quia relationes diuinæ non minus ſunt actu intelligibiles, & intime præſentes intellectui beati, quam eſſentia, & attributa, quæ influunt in viſionem per modũ obiecti motiui. Conſequentia patet, quia nihil eſt quod impedire poſſit de facto talem influxum relationum diuinarum in viſionem. Quod enim videantur in eſſentia diuina non adimit illis propriam vim mouendi, & influendi per ſe immediate. Quod ſi quis obiiciat axioma illud, Opera Trinitatis ad extra ſunt indiuiſa, reſpondent effectum ad extra, ſcilicet actum viſionis eſſe indiuiſum, & communem omnibus perſonis, cum enim vna nequeat videri ſine alia, ita nec influere in viſionem, quin influat alia.

36. *Relationes diuinæ neque unt influere per modum obiecti in viſionem.*

At Soarius citatus negat poſſibilem eſſe immediatum influxum per modum obiecti diuinarum relationum vt ſic. Quod mihi placet primo quia axioma illud, Opera Trinitatis ad extra ſunt indiuiſa, non ſolum eſt verum quoad effectus, ſed etiam quoad ipſammet actionem, & quoad formale principium operandi, ita vt tam effectus, quam actio, & principium ſit idem in omnibus perſonis. Sic enim illud axioma intelligitur à Sanctis Patribus, nam ſi relatio eſſet formale principium operandi, poſſet vna relatio agere ſine alia, quantum eſt ex parte ſua: imo non repugnaret

Digitized by Google

ret præciſe ex parte iſtius efficientiæ per modum objecti vnam perſonam videri ſine alia, quamuis ex alio capite repugnaret. Secundo quia relatio, vt relatio, non eſt actiua, & ſubſiſtentia, vt ſubſiſtentia, non eſt ratio agendi, ſed conditio: ergo cum relationes diuinæ ſint relationes, & ſubſiſtentiæ, erunt quidem rationes referendi, & ſubſiſtendi, non tamen agendi. Tertio quia, vt docui lib. 2. Phyſicor. modi nullam habent vim efficiendi: ergo cum relationes diuinæ formaliter ſpectatæ ſint quaſi modi eſſentiæ, non poterunt efficienter concurrere per modum objecti motiui ad ſui viſionem.

Relatio, ſubſiſtentia, & alij modi non ſunt actiui.

37. *Poſſibilis eſt viſio terminata ad eſſentiam, & relationes concomitanter.*

Hic tamen aduertendum eſt non negari à nobis poſſibilem eſſe viſionem beatam; quæ terminetur ad eſſentiam diuinam, & ſimul ad relationes concomitanter, eam enim fieri poſſe, vel per ſpeciem impreſſam creatam, quæ ſimul ſit ſpecies eſſentiæ, & relationum, vel per influxum omnipotentiæ ſupplentem vim talis ſpeciei, certiſſimum nobis eſt. Solum ergo contendimus relationes diuinas non poſſe per ſe influere in viſionem per modum objecti.

38. Oppones ex dictis ſequi relationes diuinas de facto ſolum videri à beatis in eſſentia tanquam in objecto cognito, ac per conſequens non eſſe objectum primarium, ſed ſecundarium viſionis beatæ. Videtur hoc admittere Soarius lib. 2. de Attributis cap. 12. nu. 23. quia ſolus concurſus eſſentiæ ſufficit ad efficiendam viſionem omnium relationum diuinarum, cum enim eſſentia diuina noſtro modo concipiendi ſit radix relationum eas virtute, ac eminenter continens, eſt ſufficiens principium ad eas videndas. Herice tamen Tract. 4. diſp. 42. cap. 4. num. 29. improbabile iudicat, & à bona Theologia prorſus alienum aſſerere relationes diuinas non videri in ſe à beatis, ſed in eſſentia, atque adeo Trinitatem non intuitiue, ſed abſtractiue ab ipſis cognoſci, eo quod cognitio objecti non in ſe, ſed in alio intuitiua non eſt, vt monuimus ſupra diſp. 3. cap. 6. Reſponderi poſſet pro Soario, Cum beati eſſentiam diuinam immediate, & in ſe videant, ac in eadem diſtincte, & clare cognoſcant diuinas relationes ſecundum propriam rationem, exiſtentiam, & præſentiam earum, quia ſunt formalitates ſimpliciter neceſſariæ, & eſſentialiter exiſtentes, nihil cerni improbabile, aut diſſonum bonæ Theologiæ in eo, quod viſio beatifica dicatur non eſſe intuitiua reſpectu relationum diuinarum cum eo rigore, quo cognitio intuitiua dicitur quæ reſpicit objectum non in alio, ſed immediate, & in ſe.

39. *Relationes diuinæ videntur de facto etiam in ſe, ſupplente omnipotentia influxum.*

Nihilominus tamen mihi duriuſculum videtur aſſerere relationes diuinas ſolum videri à beatis in eſſentia, atque adeo non videri intuitiue proprie loquendo. Quare fateor libenter relationes diuinas videri de facto à beatis in eſſentia, vt in objecto cognito, non tamen eo pacto duntaxat, ſed ſimul etiam videri immediate, & in ſe per viſionem beatificam, ſupplente diuina omnipotentia per ſe, & proxime influxum in viſionem, quem diuinæ relationes præbere non poſſunt.

40. Ad quintam probationem reſpondeo modum connaturalem efficiendi viſionem poſtulare, vt principium proximum operandi, quod ſe tenet ex parte operantis, ſit operanti intrinſecum, & inhærens, non vero vt objectum concurrens ad viſionem coniungatur operanti per formam inhærentem, objectum enim non eſt proprie ratio operandi, à qua beatus denominetur operans, vel operatiuus; ſed eſt veluti principium cooperans. Quare non requiritur ſpecies creata, vt viſio Dei connaturaliter eliciatur, cum ſpecies non ſe teneat ex parte videntis, ſed ex parte objecti: quando autem objectum proportionatum eſt potentiæ, & illi ſufficienter coniunctum, connaturalius eſt, vt per ſe ipſum immediate concurrat ad ſui cognitionem, quam per ſpeciem, vt videre eſt in angelo, qui per ſe ſine interuentu ſpeciei influit in eam cognitionem, qua à ſe ipſo cognoſcitur.

Non requiritur ſpecies creata, vt viſio Dei connaturaliter eliciatur.

Capvt. V.

Occurritur nouis obiectionibus contra doctrinam ſuperioris capitis.

Doctrinam ſuperioris capitis aliqui recentiores vel nouiter impugnarunt, vel antiquas impugnationes nouiter confirmarunt, quibus ſatisfaciendum duximus, vt noſtra ſententia magis roboretur. 41

Prima obiectio.

Prima obiectio eſt Valentini de Herice Tract. 4. diſp. 42. in qua licet cap. 3. amplectatur communiorem ſententiam affirmantem Deum per ſe ipſum, & non per ſpeciem impreſſam creatam concurrere ad viſionem beatificam; contendit tamen cap. 4. probabilius eſſe Deum exhibere immediate eiuſmodi concurſum effectiuum, non per ſuam eſſentiam, ſed præciſe per ſolam omnipotentiam. Argumentum, quo vtitur, ſic formari debet, vt recte concludat: Deus per omnipotentiam ſolam continet ſpeciem ſui, ſicut & ſpecies omnium aliarum rerum: ſed eatenus Deus concurrit immediate ad viſionem beatificam, quatenus ſui ſpeciem continet: ergo concurrit præciſe per omnipotentiam.

Reſpondeo negando maiorem, licet enim ſentiam in omnipotentia virtute contineri ſpeciem intelligibilem eſſentiæ diuinæ, & ſingulorum attributorum, ſicut & aliorum objectorum ſpecies, quia alioqui non eſſet ſimpliciter omnipotentia, cum non poſſet ſecundum ſe quidquid non implicat contradictionem: arbitror tamen non in ſola omnipotentia, ſed etiam in diuina eſſentia, & in vnoquoque attributo contineri virtute propriam ſpeciem impreſſam, ac per conſequens Deum de facto concurrere ad viſionem beatificam, non per ſolam omnipotentiam, ſed pariter per eſſentiam ſuam, & omnia attributa. Nam ſi plures creaturæ habent vim intentionalem producendi ſpeciem ſui & concurrendi per modum obiecti ad ſui cognitionem, cum non deeſt illis propinquitas, & proportio cum potentia, & hæc vis diſtincta eſt ab ea, per quam poſſunt producere alios effectus; non video quo iure negari poſſit eſſentiæ diuinæ, & ſingulis 42

Eſſentia diuina, & quodlibet attributum habet vim producendi ſpeciem ſui, & ſui viſionem.

attributis ſimilis virtus producendi ſpeciem, & cognitionem ſui diſtinctam ab integra omnipotentia. Niſi forte quis virtutem hanc intentionalem velit confundere cum omnipotentia, & nomine omnipotentiæ comprehendere,& ſic præſentem difficultatem reuocare ad ſolam quæſtionem de nomine. Sed hic non recte ſentiet, nec Philoſophice, nec Theologice, nec vere loqueretur. Nam licet vis iſta intentionalis diſtingui debeat virtualiter à formalitate eſſentiæ, vel attributi, cuius eſt propria,non poteſt confundi cum omnipotentia, nec ad illam pertinere, quia omnipotentia eſt virtus producendi communis eſſentiæ, & omnibus attributis diuinis; at virtus intentionalis, quam habet eſſentia vt ſic, ita eſt illius propria, vt nulli attributo conueniat, & virtus intentionalis, quam habet vnumquodque attributum, ita eſt propria vniuſcuiuſque attributi peculiaris, vt nec eſſentiæ, nec aliis attributis conueniat: imo in ipſa omnipotentia admittenda eſt virtus intentionalis, per quam poſſit, vt cauſa particularis,producere ſui ſpeciem,& ſui cognitionem, quæ ſit virtualiter diſtincta ab integra omnipotentia formaliter ſumpta, eo quod ſit ita propria illius, vt nullo modo ſit communis eſſentiæ, & aliis attributis.

43. *Vis iſta intentionalis eſſentiæ, & attributorũ non debet cõfundi cum omnipotentia.*

Prædicta vis intentionalis etiam in omnipotentia ab ipſa diſtinguitur virtute.

44. *Secunda obiectio.*

Secunda obiectio, eſt eiuſdem Herice inferentis ex noſtra doctrina omnia, quæ in Deo terminant viſionem beatificam, concurrere efficienter immediate ad illam per modum obiecti, atque adeo diuinam eſſentiam concurrere ad illam, quatenus eſt viſio eſſentiæ, & voluntatem, quatenus eſt viſio voluntatis, & omnipotentiam, quatenus eſt viſio omnipotentiæ,& ſic de aliis attributis,& perſonalitatibus. Hinc autem vlterius colligit tres perſonas diuinas non producere ad extra omnes effectus per eandem agendi rationem, & ita non eſſe indiuiſa opera Trinitatis, quod eſt abſurdum.

45. *In Deo omnes formalitates abſolutæ immediate influunt in viſionem ſui vt ſic.*

Reſpondeo ſine vllo incommodo admitti poſſe, & debere omnes, & ſingulas formalitates diuinas abſolutas immediate concurrere per modum obiecti ad viſionem, quatenus eſt viſio vniuſcuiuſque. Non enim neceſſe eſt, vt tres diuinæ perſonæ per vnam, & eandem rationem agendi abſolutam, virtualiter indiſtinctam operentur quemlibet effectum ad extra, nam ſæpe in effectu ſunt rationes virtualiter diſtinctæ, quæ poſtulant in principio rationes agendi ſimiliter diſtinctas,vt contingit in viſione beatifica: quæ repræſentat eſſentiam, & attributa virtualiter diſtincta. Neque hæc doctrina pugnat cum illo axiomate: Opera Trinitatis ſunt indiuiſa, quia ad illius veritatem ſolum requiritur, vt principium agendi ſit formaliter indiſtinctum à parte rei.

46. *Quo modo videantur relationes diuinæ per viſionem.*

Quod attinet ad perſonalitates,ſeu relationes diuinas,oſtendi iam ſuperiori capite, non poſſe efficienter concurrere per modum obiecti ad ſui viſionem, & ita ſolum videri in eſſentia diuina, tanquam in obiecto cognito. Cum enim eſſentia diuina, noſtro modo concipiendi, ſit quaſi radix perſonalitatum, eas quodammodo virtute continens, eſt ſufficiens principium ad eas videndas, quod approbat Soarius lib. 2. de Attributis cap. 12. num. 28. Herice tamen Tract. 4. diſp. 41. cap. 4. n. 29. improbabile iudicat, & à bona Theologia prorſus alienum, aſſerere relationes diuinas non videri in ſe à beatis, ſed in eſſentia, atq; adeo Trinitatem,non intuitiue,ſed abſtractiue ab ipſis cognoſci.

Reſponderi poſſet cum beati eſſentiam diuinam immediate, & in ſe videant, ac in eadem diſtincte, & clare cognoſcant diuinas relationes, ſecundum propriam rationem, & exiſtentiam earum, quia ſunt formalitates ſimpliciter neceſſariæ, & eſſentialiter exiſtentes, nihil apparere improbabile, aut diſſonum bonæ Theologiæ in eo, quod viſio beatifica dicatur non eſſe intuitiua reſpectu relationum diuinarum, cum eo rigore, quo cognitio intuitiua dicitur, quæ reſpicit obiectum, non in alio, ſed immediate, & in ſe, maxime cum illud aliud non ſit re ipſa diſtinctum, ſed ſola ratione.

Cæterũ licet huic reſponſioni aliquando acquieuerim, nunc non acquieſco, nam negari non poteſt duriuſculum eſſe perſonalitates diuinas non videri à beatis intuitiue proprie loquendo, ſed ſolum in eſſentia diuina, vt in medio cognito, atque adeo in rigore abſtractiue. Scio Granadum 1. Tomo in 1. part. Tract. 4. diſp. 5. ſect. 4. ad finem, aſſerere ſolam eſſentiam diuinam,quæ eſt radix attributorum, & cui perſonalitates debentur, gerere vim ſpeciei determinantis intellectum beati ad cognoſcenda omnia, quæ in Deo ſunt. Exiſtimo tamen Granadum non loqui de cognitione attributorum, & perſonalitatum in ſe, & immediate, ſed in eſſentia cognita, vt indicat exemplum, quod adducit, ſubſtantiæ angeli gerentis vices ſpeciei reſpectu proprij intellectus, & propriæ perſonalitatis, imo & affectionum connaturalium, quæ omnia ait in ipſa ſubſtantia angeli ab ipſo cognoſci, vt in obiecto formali. Nec poteſt loqui niſi de cognitione attributorum, & perſonalitatum in eſſentia, nam influxus actiuus obiecti, vt ſic, determinantis intellectum ad immediatam ſui cognitionem, ita proprius illius eſt, vt non poſſit præſtari ab alio obiecto, etiam ratione tantum diſtincto, ſed ſolum ab illo, vel ab ſpecie impreſſa eius vicaria, licet poſſit ſuppleri à prima cauſa per omnipotentiam. Duriuſculum ergo eſt etiam quod docet Granado. 47. *Duriuſculum eſt perſonalitates videri ſolum in eſſentia.*

Quare vt reſpondeam difficultati ab Herice propoſitæ, reuoco quod aſſerui capite ſuperiori, nempe perſonalitates diuinas ſolum videri à beatis in eſſentia diuina, vt in obiecto cognito, & dicendum arbitror perſonalitates, licet per ſe non influant in viſionem beantem, videri tamen à beatis intuitiue, & in ſe, ſupplente Deo, per omnipotentiam, influxum actiuum, quem ipſæ, per modum obiecti, præbere non poſſunt. 48. *Perſonalitates videntur etiam intuitiue, & in ſe à beatis.*

Quod verò vlterius contendit Herice capite illo 4. citato, ſcilicet eſſentiam diuinam, & illius attributa per modum obiecti actiue influere in viſionem per omnipotentiam, mihi non probatur, quia omnipotentia eſt vis producendi communis eſſentiæ, & attributis: at vis producẽdi per modum obiecti eſt peculiaris, & propria vniuſcuiuſque obiecti, atque adeo ab integra omnipotentia diſtincta. Mihi enim inprimis videtur valde probabile eſſentiam 49.

Digitized by Google

Eſſentia & attributa per ſe immediatè influunt per modum objecti in viſionem abſque vlla virtute media, ſecundũ rationem.

tiam, & attributa per ſe influere immediate per modum objecti abſque vlla virtute media ſecundum rationem, & ſuadetur primo quia iuxta varias opiniones intellectio diuina connotans paternitatem: vel ſola paternitas, vel intellectio, & paternitas ſimul, & ex æquo, eſt immediate principium generandi Filium in Deo, abſque vlla alia virtute, ſeu eminentia ſecundum rationem ſuperaddita, & idem eſt de volitione diuina, & relatione ſpiratoris reſpectu productionis Spiritus ſancti, proportione ſeruata: ergo cur non poterunt eſſentia, & attributa per ſe influere immediate, per modum objecti, in viſionem beantem, & habere ad hunc influxum virtutem indiſtinctam à ſe, etiam ſecundum rationem. Suadetur ſecundo, quia vis actiua influendi per modum objecti, adeo propria, & intrinſeca eſt rebus ipſis, vt ſola ratione diſtinguatur ab entitate creaturarum, quantumuis effectus realiter diuerſi ſint. Sic ſubſtantia angeli concurrit per modum objecti ad propriam ſui cognitionem per virtutem à ſe, ſola ratione, diſtinctam: ſic etiam vis productiua, quam habet albedo per modum objecti, ad producendam ſpeciem impreſſam ſui vicariam, non diſtinguitur ab entitate albedinis niſi ſecundum rationem: ergo, potiori iure, vis influendi eſſentiæ*, & attributorum Dei, in viſionem beantem, nec ratione diſtinguetur ab illis, cum ea, quæ diſperſa ſunt in creaturis, vniantur in Deo.

50. *Licet vis influendi per modum objecti differret ab eſſentia, & attributis, nõ ſpectaret ad omnipotentiam.*

Deinde, ſi id minus placuerit, & arrideat magis aſſerere eſſentiam diuinam, & attributa influere, per modum objecti, in viſionem, per virtutem à ſe diſtinctam ſecundum rationem, contendo hanc virtutem influendi per modum objecti non eſſe omnipotentiam, ſed ſpecialem eminentiam propriam eſſentiæ, & vniuſcuiuſq; attributi, ab integra omnipotentia diuerſam. Nam virtus ſecundum rationem diſtincta, per quam ſubſtantia angeli effectiue concurrit per modum objecti ad ſui cognitionem, realiter diſtinguitur à propria potentia intellectiua, volitiua, & locomotiua, & ab aliis, ſi alias habet, & vis producendi ſpecies impreſſas ratione diſtincta ab entitate creaturarum, differt à potentiis, ſeu virtutibus, per quas eiuſmodi res creatæ poſſunt producere alios effectus: ergo pariter vis influendi per modum objecti, quam habent eſſentia, & attributa diuina, licet differat ab eis ſecundum rationem, non erit omnipotentia, ſed formalitas ab omnipotentia ſecundum rationem diſtincta. Quod qui negauerit, tenetur reddere rationem diſcriminis, & non eſt ſufficiens ratio poſſe omnipotentiam præſtare illum concurſum, & producere ſpeciem impreſſam eſſentiæ diuinæ, & aliorum attributorum. Vis enim iſta omnipotentiæ non adimit virtutem eſſentiæ, & aliis attributis, præſertim cum omnipotentia non poſſit exhibere illum concurſum, nec producere illam ſpeciem per modum objecti, ſed vt potentia generalis, & communis ad omnes effectus; virtus vero illa per modum objecti debeat eſſe peculiaris, & propria eſſentiæ, & vniuſcuiuſque attributi, vt videre eſt in objectis creatis.

51. *Objectio tertia.*

Tertia obiectio eſt aliorum exiſtimantium neceſſario admittendam eſſe de facto ſpeciem Dei impreſſam, qui ſic argumentantur: Viſio beatifica non poteſt fieri connaturaliter Deo immediate concurrente per modum objecti: ergo neceſſaria concedenda eſt ſpecies impreſſa Dei. Antecedens probant, quia vel viſio fieret mouente ſola omnipotentia; vel ſola eſſentia, vel eſſentia ſimul, & omnipotentia; nullo autem ex iis tribus modis poteſt fieri connaturaliter: ergo. Minorem ſic confirmant, quia imprimis viſio non fluit connaturaliter ab obiecto, niſi fluat immediate ab ipſo, vt objecto, & vt gerente vicem ſpeciei: ergo ſola omnipotentia non poteſt connaturaliter influere in viſionem beatificam. Deinde viſio eſt eſſentialiter creatura, & effectus ad extra; ergo non poteſt produci connaturaliter à ſola eſſentia, ſed neceſſe eſt contineatur omnino in omnipotentia, & ab ea fiat. Denique omnis effectus Dei ad extra eſt ab omnipotentia, quia omnipotentia nihil eſt aliud, quam potentia, quam Deus habet producendi ad extra: ergo cum eſſentia diuina nec ſit omnipotentia, nec omnipotentiæ pars, non poteſt ſimul cum omnipotentia influere in viſionem, atque adeo neceſſe eſt, vt ſola ſpecies impreſſa Dei ſit principium connaturale viſionis ex parte objecti.

§ 2. *Eſſentia, & ſingula attributa connaturaliter influunt in viſionem per modum objecti independenter ab omnipotentia.*

Nego antecedens, & ad probationem eius dico eſſentiam diuinam, & omnia, ac ſingula attributa abſoluta, etiam omnipotentiam connaturaliter influere in viſionem beatificam per modum objecti, ita vt eſſentia, & vnumquodque attributum per ſe ſolum connaturaliter concurrat per modum objecti ad viſionem, quatenus eſt viſio ſui præciſe, & non quatenus eſt viſio aliorum; nec indigeat ad huiuſmodi operationem connaturalem concurſu omnipotentiæ, vt cauſæ vniuerſalis, & primæ. Hoc enim eſt diſcrimen inter cauſam increatam, & creatam, quod creata, cum ſit eſſentialiter ens ab alio, in omni operatione ſua, etiam intentionali, & per modum objecti, pendeat eſſentialiter à diuina omnipotentia, vt à cauſa vniuerſali, & prima, ſecùs vero cauſa increata, etiam quando operatur vt cauſa particularis, nempe quando operatur intentionaliter, & per modum objecti, nam in eo genere eſt ſuapte natura ens à ſe, ac per conſequens omnino independens, & ſibi ſufficiens. Vnde ſi eſſentia, vel aliquod attributũ produceret ſpeciem impreſſam ſui, vt poteſt de potentia abſoluta, illam produceret ſine vllo omnino concurſu omnipotentiæ, vt cauſæ vniuerſalis; cum vero de facto producit immediate viſionem ſui vt ſic per modum objecti, requirit prædictum concurſum omnipotentiæ, non quidem in propria ratione, & in genere objecti, ſic enim omnino independens eſt, ſed quia producit viſionem ſimul cum intellectu, qui eſt cauſa creata, ac proinde indiget concurſus omnipotentiæ, vt cauſæ vniuerſalis. Nec inde ſequitur concurſum eſſentiæ diuinæ per modum objecti ad viſionem ſui non eſſe formaliſſime ens creatum, etiamſi in genere concurſus objecti non pendeat ab omnipotentia; non enim eſt de ratione concurſus creati, vt in omni genere cauſæ ſuæ pendeat ab omnipotentia, poteſt namque pendere, in genere objecti, ab eſſentia diuina; quæ, in eo genere, independens eſt ab omnipotentia; & poteſt dari concurſus,

§ 3. *Si eſſentia, vel attributum produceret ſpeciem impreſſam ſui, illam produceret independenter ab omnipotentia.*

Concurſus creatus non debet neceſſario pendere ab omnipotentia in omni genere cauſæ ſuæ.

Digitized by Google

curſus, & effectus creatus omnino independens ab omnipotentia, qualis eſſet, vt dixi, ſpecies impreſſa Dei à ſola eſſentia producta, & actio, per quam ab ipſa produceretur. Quare falſum eſt non dari in Deo principium intentionaliter operandi diſtinctum ab omnipotentia, quod connaturaliter influat in viſionē; falſum item ſpeciem creatam Dei eſſe principiū connaturale viſionis ex parte obiecti.

54. *Obiectio quarta.* *Quarta obiectio*: Ideo relationes Diuinæ de facto non mouent ad ſui viſionem, ſed connaturaliter videntur in eſſentia, quia in ea eminenter continentur; atqui etiam attributa eminenter continentur in eſſentia Dei formaliſſima: ergo non mouebunt ad ſui viſionem, ſed in eſſentia videbuntur.

Reſpondeo maiorem propoſitionem non eſſe veram ſimpliciter. Nam licet aliquo pacto verum ſit ideo relationes diuinas connaturaliter videri in eſſentia, quia in ea eminenter continentur; eſt tamen falſum ideo non mouere ad ſui viſionem, quia in eſſentia eminenter continentur. Nam ſi vim agendi haberent, non obſtante ea eminentiali continentia, eſſent obiecta motiua viſionis. Quare ex eo, quod attributa eminenter contineantur in diuina eſſentia, non ſequitur obiecta motiua non eſſe, cum habeant vim operandi per modum obiecti, & non deſit illis proportio, & præſentia neceſſaria.

55. *Attributa diuina connaturaliter videntur in eſſentia, & in ſe ipſis, ſed non connaturalius in eſſentia.* Dices, ergo attributa duobus modis connaturaliter videbuntur à beatis per viſionem, nempe in ſe immediate, & ſimul in eſſentia viſa. Concedo conſequentiam, ſi eſſentia videatur vt continet illa, nam in hoc nullum eſt inconueniens. Inſtabis, ergo connaturalius videbuntur attributa in eſſentia viſa, quam in ſe ipſis, quia in eſſentia videntur à priori. Sed quamuis id verum eſſet, nihil referret ad præſentem difficultatem. Neganda tamen eſt conſequentia, nam ſi obiectum connaturaliter cognoſcitur in ſe, non video cur connaturalius cognoſcatur in cauſa, cum cognitio rei in ſe ſit immediata, & cognitio rei in alio ſit mediata. Licet enim cognitio effectus in cauſa cenſeri poſſit connaturalior, quam cognitio cauſæ in effectu, tamen cognitio effectus in cauſa, ſi conferatur cum cognitione effectus in ſe, non eſt cur cenſeatur connaturalior ex eo, quod ſit à priori.

56. *Obiectio quinta.* *Quinta obiectio*: Species non ponitur ſolum ad ſupplendam præſentiam abſentis obiecti: ergo fundamentum noſtræ ſententiæ non eſt vniuerſaliter verum, atque adeo quamuis eſſentia diuina neceſſario præſentiſſima ſit, non ſequitur ſpeciem eius non eſſe ponendam.

57. *Species impreſſa ponitur ad ſupplendam efficientiam obiecti vndecumque impediatur.* Hæc obiectio ſupponit fundamentū noſtræ ſententiæ eſſe, ſpeciem impreſſam ſolum poni ad ſupplendam præſentiam abſentis obiecti, quæ ſuppoſitio falſa eſt. Fatemur ſpeciem impreſſam poni per ſe loquendo ad ſupplendam efficientiam obiecti, ſiue hæc efficientia impediatur ratione diſtantiæ, ſiue ratione improportionis obiecti, ſiue ex voluntate Dei volentis cognitionem fieri non ab obiecto immediate, ſed media ſpecie. In præſenti autem, cum eſſentia diuina ſit obiectum proportionatum intellectui habenti lumen gloriæ, & ſit illi intime præſens, & viſio connaturalius fiat ab obiecto prædito iis conditionibus, quam à ſpecie, nec ſit ratio, cur aſſeramus Deum velle inuertere hūc ordinē maxime cōnaturalē; ideo dicimus viſionem de facto fieri, nō media ſpecie, ſed obiecto per ſe immediate cōcurrente.

Sexta obiectio: Potiſſimum argumentum, quo probatur poſſibilitas ſpeciei impreſſæ Dei eſt, quia quoties alicuius obiecti poteſt dari potentia intellectiua, & ſpecies expreſſa, poteſt dari etiā impreſſa. At hoc argumento, vel nihil probari, vel valde probabiliter adſtrui de facto ſpeciem Dei impreſſam, vt connaturaliter viſio fiat, ſuadetur, quia poſſibilitas vnius cauſæ non recte infertur ex poſſibilitate illius effectus, ad cuius poſſibilitatem, vel exiſtentiam neque neceſſario, neque connaturaliter exigitur; atqui ſi diuina eſſentia connaturaliter influeret per modum obiecti in ſui viſionem, ad huius poſſibilitatem, & exiſtentiā ſpeciès impreſſa neque neceſſario, neque connaturaliter exigeretur: ergo ex poſſibilitate ſpeciei expreſſæ non recte deduceretur poſſibilitas impreſſæ. Quare vt argumentum ſit efficax, concedendum neceſſario eſt ſpeciem impreſſam omnino requiri ad productionem connaturalem expreſſæ. 58. *Obiectio ſexta.*

59. Miror à viris Doctis exiſtimari potiſſimum argumentum, quo recentiores vtuntur ad adſtruendam poſſibilitatem ſpeciei impreſſæ, illud, quod adducitur in obiectione prædicto modo explicatum; cum nullus, quem ſciam, ex poſſibilitate ſpeciei expreſſæ, tanquam effectus, colligat poſſibilitatem impreſſæ, tanquam cauſæ. Concedo quidem recentiores ex eo præcipue colligere poſſibilem eſſe ſpeciem impreſſam Dei, quia poſſibilis eſt expreſſa, non tamen ita, vt ex poſſibilitate effectus vt ſic inferant poſſibilitatem cauſæ; ſed quia cum Thomiſtæ eo potiſſimum nomine negent poſſibilem eſſe ſpeciem impreſſam Dei, quia impoſſibilis eſt ſimilitudo Dei creata, recte probant recentiores poſſibilitatem ſpeciei impreſſæ, quæ eſt virtualis repræſentatio Dei, ex poſſibilitate viſionis, quæ eſt repræſentatio eius formalis intentionalis. Quo poſito ruit tota ſtructura obiectionis propoſitæ. *Quo pacto ex poſſibilitate ſpeciei expreſſa colligatur impreſſa.*

60. *Obiectio ſeptima.* *Septima obiectio*: Viſio Dei connaturalius producitur ab eo principio, quod ſuapte natura eſt magis determinatum ad productionem eius: ſed ſpecies impreſſa Dei eſt ex ſe magis determinata ad productionem viſionis, quam diuina eſſentia: ergo viſio Dei connaturalius producitur per ſpeciem impreſſam, quam per eſſentiam diuinam, & ideo ſpecies de facto admittenda eſt.

61. *Viſio Dei non produceretur connaturalius à principio magis determinato realiter.* Mihi dubia videtur maior propoſitio, nam ſupernaturalis habitus charitatis, quamuis vniuerſalis ſit ad plures actus ſpecie diſtinctos producendos, non minus connaturaliter concurrit ad vnum ſpecie actum producendum, quam concurreret alius habitus charitatis determinatus tantum ad eundem ſpecie actum, ſi à Deo produceretur. Nam ille habitus vniuerſalior non concurrit, nec natus eſt concurrere, ſecundum omnem formalitatem ſuam, ad eū actum, ſed tantum ſecundum illam partialem virtutem, quæ eſt ſuapte natura determinata ad iſtum actum dumtaxat producendum. Similiter in angelo non minus connaturaliter concurrit

Digitized by Google

concurrit ſpecies vniuerſalis ad actum illi in adæquatum, quàm concurreret alia ſpecies ad eum actum dumtaxat determinata: nam ſicut hæc ſpecies eſſet minus connaturalis angelo, ita eſſet minus connaturalis actui angelico.

62. Quare datâ, & non conceſſâ propoſitione, neganda eſt aſſumptio. Quia eſſentia diuina in hoc munere, de quo eſt ſermo, non debet ſpectari ſecundum ſe, & ſecundum omnem rationem ſuam, ſed vt applicata intellectui creato, per modum objecti, ad talem, ac tantam viſionem. Quo pacto non eſt minus determinata, quam ſpecies, quia ſolum applicatur à diuina voluntate, per modum objecti, ea formalitas præciſe, quæ videnda eſt à beato per viſionem: hæc autem applicatio formalitatis vel formalitatum, quæ videndæ ſunt in Deo, reſpondet productioni determinatæ talis ſpeciei in intellectu beati. Mitto alias objectiones minoris momenti, quæ faciunt numerum, non vim. Propoſitas adduxi propter doctrinam traditam occaſione illarum.

Eſſentia diuina vt applicata intellectui creato non eſt principium minus determinatum, quam ſpecies.

DISPVTATIO VI.

De lumine Gloriæ.

Capvt I.

An detur beatis lumen gloriæ ad videndum Deum.

1. Certissimvm eſt dari beatis lumen gloriæ ad vidẽdum Deum, quia viſio beatifica eſt actus ſupernaturalis excedens vires naturales intellectus. Definitum id eſt in Concilio Vienneſi, & habetur in Clementina Ad noſtrum, de Hæreticis, in qua quintus error Begardorum, & Beguinarum damnatus in prædicto Concilio refertur iis verbis: Quod quælibet intellectualis natura in ſe ipſa naturaliter eſt beata: quodque anima non indiget lumine gloriæ ipſam eleuante ad Deum videndum.

De fide eſt dari beatis lumen gloriæ ad Deum videndum.

2. Conueniunt in hoc Theologi omnes, varij tamẽ ſunt in explicanda huius Concilij definitione, quia exploratum non eſt quid Cõcilium intellexerit nomine luminis gloriæ. Vnde Capreolus in 4. diſt. 49. quæſt. 4. art. 3. Cajetanus 1. part. circa art. 5. quæſt. 12. ad 4. argumentum Scoti, Ferrarienſis 4. contra gent. cap. 54. & alij cenſent definitum eſſe in eo Concilio lumen gloriæ neceſſarium ad Deum videndum eſſe habitum, ſeu qualitatem à viſione diſtinctam. Probatur primo quia Concilium Vienneſe videtur dirimere voluiſſe controuerſiam, quæ erat inter Theologos, an ſcilicet neceſſarius eſſet habitus luminis gloriæ præuius viſioni. Secundo quia fide certum eſt requiri lumen gloriæ eleuans intellectum ad videndum Deum: ſed hoc nequit eſſe niſi qualitas creata à viſione diſtincta: ergo hoc eſt definitum.

Quid intellexerit concilium Viẽnenſe per lumen gloriæ nõ conuenit inter Theologos.

3. Vazquez verò diſp. 42. cap. 2. cum communi recentiorum Theologorum ſententia, exiſtimat Concilium Viennenſe non definiiſſe lumen gloriæ eſſe qualitatem, ſed ſolum damnaſſe errorem Begardorum, & Beguinarum aſſerentium Deum clare videri poſſe ab intellectu creato naturaliter, ac per conſequens ſolum definiiſſe non poſſe id creatum intellectum naturali virtute, ac proinde indigere ſupernaturali auxilio, ſeu lumine eleuante; an vero hoc auxilium, vel lumen ſit habitus, aut qualitas, aut peculiaris Dei concurſus, non curari à Cõcilio. Vnde ad primum argumentum oppoſitum reſpondetur Cõcilium non intendiſſe dirimere controuerſiam, quæ erat inter Theologos, de habitu luminis gloriæ, ſiquidem nullam eius fecit mentionem, ſed ſolum damnare Begardorum, & Beguinarum errorem iam adductum, cuius meminerat, ad quod ſatis erat definire non ſufficere ad videndum Deum naturale lumen intellectus creati, niſi ſupernaturali lumine eleuetur, ſiue hoc lumen ſit habitus, ſiue auxilium, ſiue ſpecialis, & ſupernaturalis concurſus. Ad ſecundum, nomine luminis eleuantis intellectum intelligi poſſe, vel lumen increatum, vel aliquod auxilium ſupernaturale, vel ſpeciem intelligibilem Dei, vel ipſam viſionem, iuxta varias Doctorum interpretationes.

Fateor non eſſe manifeſtam hæreſim negare neceſſitatem luminis, quod ſit habitus, vel qualitas à viſione diſtincta, dummodo non negetur abſolute neceſſitas luminis, propter ea, quæ proxime adduximus. Nihilominus valde probabile eſt Concilium Viennenſe definire voluiſſe lumen gloriæ eſſe habitum, vel qualitatem à viſione diſtinctam, vt ſenſit Molina 1. part. quæſt. 12. art. 5. diſp. 1. Quare exiſtimo cum eodem Molina temerarium, ac periculoſum eſſe poſt illam definitionem Eccleſiæ, negare lumen gloriæ eſſe qualitatem à viſione diſtinctam. Nam Concilium in ea definitione loquitur de lumine gloriæ eo modo, quo de illo loqui ſolent Theologi, qui cenſent communi conſenſu lumen gloriæ eſſe qualitatem à viſione diſtinctam. Damnat enim Concilium eos, qui dicebant animam non indigere lumine gloriæ ipſam eleuante ad Deum videndum, qui modus loquendi non videtur quadrare poſſe, niſi in qualitatem à viſione diſtinctam. Primo quia id, quo res aliqua eleuatur ad aliquid efficiendum, indicat aliquid antecedens, & diſtinctum ab eo, ad quod efficiendum eleuatur. Secundo, quia Deus, vel concurſus ſupernaturalis, vel ipſa viſio, proprie loquendo, non dicitur lumen gloriæ eleuans intellectum ad videndum Deum, licet enim Deus interdum dicatur lumen increatum, tamen non dicitur communiter lumen gloriæ eleuans intellectum, & licet poſſit de potentia abſoluta eleuare ad videndum Deum immediate per ſuum concurſum, hic tamen modus extraordinarius eſt, de quo non loquitur Concilium, ſed de modo ordinario, & connaturali: ergo nomine luminis gloriæ non intelligit Concilium, niſi qualitatem creatam viſioni præuiam, quæcumque illa ſit, dummodo illi proprie conueniat nomen luminis gloriæ. 4.

Non eſt manifeſte hæreticum negare lumen gloriæ eſſe qualitatem à viſione diſtinctam, eſt tamen temerarium, & periculoſum.

Digitized by Google

Caput II.

An lumen gloriæ ſit diſpoſitio paſſiua reſpectu viſionis Dei.

5. De hac re varie varij ſentiunt, nam communis Thomiſtarum ſententia eſt aſſerens munus luminis gloriæ eſſe diſponere paſſiue intellectum, vt illi vniatur diuina eſſentia, tanquam forma intelligibilis, ſeu principium proximum ex parte obiecti, cum enim illa forma ſit ſupremi ordinis, & intellectus ex ſe ſit improportionatus, neceſſe eſt, vt diſponatur connaturali modo per aliquam diſpoſitionem, ſeu formam eiuſdem ordinis.

6. Secunda ſententia nullum aliud munus tribuit lumini gloriæ, quam diſponere intellectum ad viſionem recipiendam. Ita Gabriel in 3.diſt. 14. & Ricardus ibidem art. 3. quæſt. 1. Marſilius in 3.quæſt.10.art.2. & omnes, qui ſentiunt viſionem fieri à ſolo Deo intellectu paſſiue dumtaxat concurrente; imo idem docet Maior in 3.diſt.14.quæſt.2.dub.2.quamuis admittat effectiuum influxum intellectus in viſionem.

7. Tertia ſententia eſſe poteſt tribuens lumini gloriæ duplex officium, nempe recipere viſionem, & ſimul etiam illam efficere. Confirmari poteſt, tum quia principio connaturali actiuo, quale eſt lumen reſpectu viſionis, reſpondere debet principium connaturale paſſiuum, cumque hoc non ſit intellectus, vt conſtat, erit ipſum lumen. Tum etiam, quia cum intellectus ſit principium efficiens, & recipiens viſionem, & ſub vtraque ratione ſit inferioris ordinis, neceſſe eſt, vt per lumen gloriæ vtroque modo eleuetur.

8. *Dici poteſt lumen gloriæ diſpoſitio aliquo pacto ad vnionem eſſentiæ diuinæ cum intellectu creato.*

Nihilominùs *dicendum eſt primò*, ſi prima ſententia nomine illius vnionis inter eſſentiam diuinam, & intellectum in eſſe intelligibili nihil aliud ſignificet, quam coniunctionem in ordine ad producendam viſionem, dici poſſe lumen gloriæ ſe habere vt diſpoſitionem ad talem vnionem; ſi vero aliquid aliud ſignificet, negandum prorſus eſſe. Prima pars probatur, quia actiuitas eſſentiæ diuinæ per modum obiecti, nec conuenit connaturaliter, nec aliquo pacto debetur intellectui, niſi eleuato, & perfuſo lumine gloriæ: ergo lumen gloriæ dici quodammodo poteſt diſpoſitio intellectus, vt eſſentia diuina per modum obiecti concurrat cum illo ad viſionem. Secunda pars conſtat, quia nihil aliud excogitari poteſt, quod ſignificetur nomine illius vnionis, præter id, quod diximus, quod ſuperuacaneum non ſit, & inutile.

9. *Lumen gloriæ non eſt potentia paſſiua totalis, vel partialis reſpectu viſionis.*

Dicendum ſecundò, Lumen gloriæ non eſſe potentiam paſſiuam, totalem, vel partialem reſpectu viſionis. Ita Scotus in 3.diſt.14.qu.2. Vazquez 1.part.diſp.43.cap.1. Soarius lib.2. de Attributis cap.15.& Martinus Becanus 1.part. ſuæ ſummæ Theologiæ Tract.1.cap.9.quæſt.3. Probatur primo quia de ratione actus vitalis, & immanentis eſt recipi immediate in potentia vitali, à qua poſtulat ſuapte natura produci: ergo viſio immediate recipitur in intellectu, atque adeo lumen gloriæ non erit potentia paſſiua ſaltem totalis reſpectu illius. Antecedens inductione patet in omnibus actibus vitalibus naturalibus, & ſupernaturalibus, nam actus naturales intellectus, & voluntatis in potentiis ipſis immediate recipiuntur, & actus ſupernaturales Fidei, & Charitatis nemo non concedit proxime informare intellectum, & voluntatem, à quibus eliciuntur. Secundò quia intellectus per ſe ipſum habet capacitatem ad quamlibet intellectionem immediate recipiendam: ergo & ad recipiendam viſionem Dei præſertim cum poſſit illam recipere ſine lumine gloriæ, vt dicemus. Tertio quia ſi lumen eſſet potentia paſſiua totalis reſpectu viſionis, intellectus non reciperet per ſe viſionem, ſed tantum quaſi per accidens, ad eum modum, quo ſubſtantia non perficitur immediate qualitatibus corporeis, ſed media quantitate, quod videtur contra naturam actus vitalis.

Deinde lumen gloriæ non eſſe potentiam paſſiuam partialem, ita vt ex illo, & intellectu coaleſcat integrum ſubjectum viſionis, probatur primo, quia non eſt de ratione actus immanentis recipi in omni ſuo principio actiuo, ſed in ſola potentia, nam ſi in omni principio actiuo recipi deberet, actus intellectus reciperetur in ſpecie, habitu, & potentia, imo & in alio actu, ſi ab iis omnibus ſupponatur efficienter procedere, quod eſt abſurdum: ergo viſio non recipitur in coniuncto ex intellectu, & lumine gloriæ. Secundo quia valde difficile eſt formam æque primo educi ex duobus principiis receptiuis. Tertio quia ſi aliqua eſſet ratio, ob quam compoſitum ex intellectu, & lumine gloriæ deberet eſſe ſubjectum viſionis, maxime vt potentiæ actiuæ reſponderet potentia paſſiua proportionata, ſed quamuis viſio reciperetur in illo compoſito, adhuc id fieri non poſſet: ergo. Minor patet, quia ſi viſio eſſet, tanquam in ſubjecto, in illo compoſito, lumen, quod eſt omnino ſupernaturale, ageret in ſubjectum partim non ſupernaturale, & intellectus, qui eſt naturalis, ageret in ſubjectum partim ſupernaturale, atque adeo non eſſet correſpondentia illa, & proportio inter potentiam actiuam & paſſiuam. 10.

11. *Lumen gloriæ non eſt diſpoſitio paſſiua ad viſionem.*

Dicendum tertiò, lumen gloriæ non eſſe diſpoſitionem paſſiuam intellectus ad recipiendam viſionem. Ita doctores relati pro ſecunda concluſione. Suadetur quia vt intellectus recipiat formam ſupernaturalem, atque ad id idoneus ſit, non requiritur alia forma, ſed per ſe ipſum proxime poteſt illam recipere, alioqui enim ſequeretur infinitus proceſſus. Nã vel ad formã ſupernaturalem deberet diſponi intellectus per aliam ſupernaturalem, aut per aliam naturalem: per naturalem nequit magis diſponi ad ſupernaturalem, quam erat antea diſpoſitus ſecundum ſe, vt patet; per ſupernaturalem autem, licet poſſet magis diſponi, indigeret tamen alia forma ſupernaturali ad illam recipiendam, & ad hanc alia, & ſic in infinitum. Vnde cum D.Thomas art.5.quæſt.12. ait, omne, quod eleuatur ad aliquid, quod excedit ſuam naturam, oportere, vt diſponatur aliqua diſpoſitione, quæ ſit ſupra ſuam naturam, ſic intelligendus eſt, vt indigeat ea diſpoſitione, ſi ſimul ſit producturum illud, quod excedit ſuam naturam, ita vt diſpoſitio illa requiratur potius

propter

Digitized by Google

propter efficientiam, argumento eſt, quod S. Doctor confirmans hanc doctrinam ſtatim ſubdit: Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non ſufficiat ad dei eſſentiā videndam, oportet quod ex diuina gratia ſuperaccreſcat ei virtus intelligendi. Ex quibus verbis patet loqui D. Thomam de forma neceſſaria ad efficiendum, non ad recipiendum.

12\. Dices non requiri ſupernaturalem diſpoſitionem, vt viſio recipiatur in intellectu, ex eo præciſe quod viſio ſit ſupernaturalis, ſic enim, vt recte obiicitur, ad diſpoſitionem ſupernaturalem requireretur alia diſpoſitio, & ad hanc alia, & ſic deinceps ſine vllo termino, ſed requiri eam diſpoſitionem ex eo, quod viſio ita eſt ſupernaturalis, vt ſit actus ſecundus, & vltimus. Verum hanc rationem ſufficientem non eſſe, vt exigatur prædicta diſpoſitio, conſtat, tum quia nullus actus ſecundus intellectus poſtulat aliquam eiuſmodi diſpoſitionem, vt præciſe recipiatur in eo; tum etiam quia in formis accidentalibus non ſolent requiri tales diſpoſitiones proprie, & phyſice, niſi ſimul ſint, vel potentiæ receptiuæ, vel concurrant ad actionem, aut efficiendo illam, aut ſaltem minuendo reſiſtentiam paſſi, aut alio ſimili modo.

13\. Nec obſtat quod gratia habitualis recipiatur in ſubiecto mediis diſpoſitionibus eiuſdem ordinis. Nam inprimis ſi ad proportionem gratiæ de lumine gloriæ nobis loquendum eſſet, potius dicere deberemus lumen gloriæ recipi in intellectu media viſione, ſicut gratia habitualis media contritione, quam viſionem medio lumine gloriæ. Deinde diſpoſitio ad gratiam non requiritur ex natura rei, ſed ſolum ex ordinatione diuina, vnde paruulis confertur gratia abſque vlla ipſorum diſpoſitione: non conſtat autem lumen gloriæ eſſe diuinitus ordinatum, vt diſpoſitionem moralem ad recipiendam viſionem, nec apparet ratio talis ordinationis, ſicut cernitur in actibus pœnitentis ad infuſionem gratiæ, iure enim exigit Deus actus pœnitentis, vt qui proprio actu deliquit, proprio etiam actu cum diuino auxilio ſe diſponat ad remiſſionem, & gratiam conſequendam.

14\. Ad primam, & ſecundam ſententiam conſtat ex dictis quid reſpondendum ſit. Ad primum argumentum tertiæ ſententiæ dico non eſſe neceſſarium, vt principio connaturali actiuo viſionis reſpondeat etiam principium paſſiuum connaturale, nam cum cauſalitas receptiua ſit valde imperfecta, actiua vero ſit perfectiſſima, ſine incommodo admitti poteſt intellectum ſecundum ſe ratione potentiæ obedientialis eſſe integrum principium receptiuum viſionis, quamuis nequeat eſſe integrum principium actiuum illius. Ad ſecundum reſpondeo intellectum, quatenus principium paſſiuum viſionis, non indigere principio aliquo paſſiuo eleuante, ſed ex eo ſolùm dici eleuari ad recipiendam viſionem, quia illam recipit à principio ſupernaturali, & per receptionem ſupernaturalem.

Intellectus ad recipiendā viſionem non eget principio paſſiuo eleuante.

Capvt III.

An lumen gloriæ ſit ſpecies intelligibilis concurrens ad viſionem ex parte obiecti præciſe.

Vaſquez 1. p. diſp. 43. arbitratur non eſſe neceſſarium lumen gloriæ ad viſionem, ſi eſſentia diuina gerit vicem ſpeciei intelligibilis: cum autem negari non poſſit lumen gloriæ, etiam vt dicit qualitatem à viſione diſtinctam, contendit eſſentiam non obire munus ſpeciei, ſed ipſum lumen eſſe propriam, & quidditatiuā ſpeciem intelligibilem Dei. Primam partem probat quia vel eſſentia diuina, quatenus dicitur ſupplere vices ſpeciei, eſt principium proprium, & proximum efficiens viſionem, vel nihil efficit in viſione, vt cauſa propria eius, ſed ſolum ſe habet vt conditio ex parte obiecti neceſſaria, ſicut aliqui philoſophantur de omni ſpecie impreſſa cuiuſvis potentiæ cognoſcentis. Si dicatur hoc ſecundum, nequit diuina eſſentia gerere vicem ſpeciei, quia iuxta eam opinionem ſpecies impreſſa ſolum eſſet conditio determinans potentiam; at diuina eſſentia, cum non inhæreat intellectui, non poteſt ſic determinare illum, ſed ſolum, vt obiectum cognitum. Si verò dicatur primum, lumen gloriæ erit ſuperuacaneum, ſiquidem non poteſt requiri tanquam diſpoſitio intellectus ad recipiendā viſionem, aut diuinam eſſentiam, aut ad vnionem aliquam eius, vt ex dictis conſtat: Nec item requiri poteſt tanquam principium efficiens ſimul cum intellectu viſionem. Nam plures cauſæ proximæ, & propriæ nequeunt concurrere ad eundem effectum, niſi in effectu reſpondeat vnicuique cauſæ aliqua peculiaris ratio: ſed ſi diuina eſſentia ſupplet vicem ſpeciei, nulla eſt in viſione peculiaris ratio reſpondens lumini gloriæ: ergo nequit requiri lumen gloriæ, tanquam principium efficiens illius viſionis. Conſequentia manifeſta eſt. Maior oſtendi poteſt tum exemplo, quia ideo potentia videndi, & ſpecies proportionata concurrūt efficienter ad viſionem albi, quia actus ille à potentia videndi habet quod ſit viſio, & ab ſpecie quod ſit viſio albi; tum ratione, quia ſi in effectu nihil eſt, quod reſpondeat cauſæ, fruſtra exigitur influxus eius. Minor probatur, quia quod viſio beata ſit intellectio, ſeu viſio intellectualis habet ab intellectu; quod vero ſit intellectio talis obiecti, nempe Dei habebit à diuina eſſentia ſubeunte vicem ſpeciei, à qua etiam habebit quod ſit cognitio clara, & intuitiua, ſiquidem diuina eſſentia ſubeunte vicem ſpeciei, à qua etiam habebit quod ſit cognitio clarā, & intuitiua, ſiquidem diuina eſſentia non gerit vicem cuiuslibet ſpeciei, ſed ſpeciei propriæ, & quidditatiuæ, atque adeo ſufficientis ad claram Dei viſionem: ergo nulla ſupereſt ratio in viſione reſpondens lumini gloriæ, nam ſupernaturalitas in viſione non eſt ratio peculiaris diſtincta ab eiuſdem claritate, quia eo ipſo quod viſio Dei eſt clara, quod habet à diuina eſſentia, eſt etiam ſuper- 15.

Lumen gloriæ eſſe ſpeciem intelligibilem Dei ſentit Vaſquez.

16.

naturalis

naturalis, & ideo non requirit nouam cauſam, à qua vendicet ſupernaturalitatem.

17. Secundam partem, eſſentiam diuinam non ſubire vicem ſpeciei, ſed lumen gloriæ eſſe ſpeciem, probat idem Vaſquez tum quia nuſquã D. Thomas aſſerit eſſentiam diuinam eſſe in intellectu beati loco ſpeciei intelligibilis, imo art. 2. quæſtionis 12. & 3. contra gent. cap. 54. lumen gloriæ vocat ſimilitudinem. Tum etiam quia congruentius eſt ordini rerum, & communi modo operandi, vt quod Deus efficere poteſt media aliqua forma, non faciat per ſe ipſum: ergo cum media ſpecie intelligibili creata poſſit producere viſionem ſui, conſequens eſt, vt ſeruato naturali ordine operandi producat viſionem ſui per ſpeciem, atque adeo per lumen gloriæ, & non per ſe ipſum. Quod ſi opponas connaturalius eſſe, vt Deus per ſe ipſum ſine ſpecie creata concurrat ad viſionem per modum obiecti, quia tunc ſolum ponitur ſpecies, quando obiectum nequit ſecundum ſe vniri potentiæ, vel mouere illam. Reſpondet non eſſe connaturale, vt eſſentia concurrat per modum obiecti ad viſionem, nam cum obiectum per ſe ipſum concurrit, non libere, ſed naturalitèr concurrit, qui modus concurrendi nequit conuenire Deo reſpectu viſionis, Deus enim extra ſe nihil non libere producit.

18. *Lumen gloriæ non eſt ſpecies intelligibilis, nec tamen eſt ſuperuacaneũ.*

Dicendum nihilominus eſt lumen gloriæ non eſſe ſpeciem intelligibilem Dei reſpectu viſionis beatæ, nec tamen idcirco eſſe ſuperuacaneum. Hæc eſt communior ſententia veterum, & recentiorum Theologorum, quam optime explicat, ac defendit Soarius lib. de Attributis cap. 15. Prima pars conſtat, tum quia vt cap. 5. ſuperioris diſputationis eſſentia diuina per modum obiecti concurrit ad viſionem, & ſubit vicem ſpeciei: ergo lumen gloriæ non eſt ſpecies. Tum etiam quia Theologi, qui loquuntur de lumine gloriæ, ſiue præter illud admittant ſpeciem creatam, ſiue negent, nomine luminis gloriæ communiter ſignificant aliquid à ſpecie diſtinctum; neque vllus eſt, qui ſpeciem intelligibilem appellet lumen intellectuale, ſicut neque ſenſibilem ſpeciem lumen ſenſibile, nam cum ſpecies loco obiecti ſubſtituatur cenſetur vnum cum illo, lumen vero exiſtimatur quoddam aliud medium ex parte potentiæ oſtendens rem ipſam obiectam. Quare nomine luminis gloriæ donare ſpeciem impreſſam Dei eſt abuti terminis præter vſum Theologorum, ſolum ad explicanda Concilia, quæ loquuntur de lumine gloriæ. Præterea Concilium Viennenſe hoc lumen gloriæ requirit, vt animam, & potentiam eleuet ad videndum Deum, at ſpecies impreſſa ſuapte natura non requiritur ad eleuandam potentiam, ſed ad vniendum obiectũ cum illa, & ideo etiam in actibus naturalibus neceſſaria eſt, ad quos potentia non eleuatur: ergo ſignum eſt lumen gloriæ non eſſe ſpeciem intelligibilem Dei. Denique lumen gloriæ, mea quidem ſententia, in quouis gradu intenſionis eſt de ſe ſufficiens tam ad has, quam ad illas creaturas in Verbo intuẽdas, vt oſtendam infra: ergo non eſt ſpecies, cum non determinet potentiam ad hoc potius obiectum, quam ad aliud cognoſcendum.

Species impreſſa ſupernaturalis non requiritur ad eleuandam potentiam, ſed ad vniendũ obiectum cũ illa.

19. Secunda pars probatur; quia licet eſſentia diuina per ſe ipſam immediate concurrat per modum obiecti efficienter ad viſionem, adhuc requiretur lumen gloriæ ad perficiendam, & complendam actiuitatem intellectus: ergo non eſt ſuperuacaneum. Antecedens oſtenditur, quia potentia, & obiectum ſunt principia diuerſæ rationis, & vtrumque in ſuo ordine debet eſſe completum, & ſufficiens: ſed Dei eſſentia concurrens per modum obiecti ſolum confert actiuitatem requiſitam ex parte obiecti; nam hanc dumtaxat conferunt ſpecies creatæ, & intellectus ex ſe non habet actiuitatem proportionatam, & ſufficientem requiſitam ex parte potentiæ: ergo neceſſarium eſt lumen gloriæ, quo improportio, & inſufficientia intellectus connaturalius ſuppleatur. Confirmatur id in actibus naturalibus, ad hos enim ſpecies impreſſa ſolum confert actiuitatem ex parte obiecti neceſſariam, ſupponit autem in potentia integram virtutem agendi requiſitam ex parte ipſius ad actus eliciendos: ergo pariter in actibus ſupernaturalibus ſpecies impreſſa, vel obiectum per ſe concurrens non tribuit potentiæ hanc vim, ſed ſupponit; at non ſupponit illam naturalem: ergo neceſſe eſt, vt per aliud ſupernaturale principium conferatur.

Potentia, & obiectum ſunt principia diuerſæ rationis, & vtrumque debet in ſuo ordine compleri.

20. Reſpondent aduerſarij vim, quæ ſupponitur in intellectu ad videndum Deum, eſſe vim quandam natiuam principalem, hoc eſt, vt ipſi intelligunt, virtutem agendi naturalem ſuapte natura proportionatam ad talem actum, & concurrentem ad illum vt cauſam principalem, quantum eſt ex parte ſua, & conferentem totam actiuitatem requiſitam ex parte potentiæ, atque adeo ex iſta virtute, & ex ſpecie ſupernaturali Dei, vel eſſentia diuina gerente vicem ſpeciei, coaleſcere vnum integrum principium ſufficiens ad videndum Deum, ac per conſequens ſi concurrat eſſentia per modum obiecti, ſuperuacaneum eſſe lumen gloriæ.

21. Contra tamen eſt, quia ſi potentiæ habent vim naturalem principalem, & ſufficientem ex parte ſua ad actus ſupernaturales ſequitur intellectum præter ſpecies neceſſarias ad apprehendendum obiectum fidei non indigere ſupernaturali lumine, vel habitu fidei ad credendum, & pariter voluntatem poſita ſufficienti, & proportionata obiecti propoſitione non indigere habitu infuſo charitatis ad Deum ſupernaturaliter diligendum, præſertim ſi verum eſt propoſitionem obiecti efficienter concurrere ad actum amoris. Quæ cum abſurda ſint, dicendum neceſſario eſt intellectum creatum non habere ex ſe vim actiuam ſufficientem, etiam ex parte potentiæ ad intuendum clare Deum, & ideo præter concurſum ſpeciei intelligibilis, vel obiecti indigere alio principio eleuante, nempe lumine gloriæ. Quo fit, vt non ſit ſuperuacaneum lumen gloriæ, quamuis ponamus eſſentiam diuinam per ſe immediate concurrere ad viſionem per modum obiecti.

Intellectus, etiã ex parte ſua non habet vim ſufficientem ad videndum Deum.

22. Supereſt reſpõdeamus argumentis Vaſquez, & in primis ad argumentum factum pro prima parte ſententiæ ipſius dico, ſi ſpecies impreſſæ non concurrerent efficienter ad cognitionem, ſed ſolum determinarent potentiam per

Digitized by Google

per modum conditionis requiſitæ ex parte objecti, adhuc intelligi poſſe eſſentiam diuinam gerere vicem ſpeciei reſpectu viſionis, Sicut enim intellectus per ſpeciem inhærentem intelligeretur determinatus in actu primo ex parte objecti ad cognitionem, ita per eſſentiam diuinam proxime aſſiſtentem, & intime præſentem intelligeretur etiam determinatus ad viſionem claram Dei. Si vero ſpecies impreſſæ efficienter concurrant ad cognitionem, & conſequenter eſſentia diuina ad viſionem per modum objecti, quod verius eſt, adhuc poterit lumen gloriæ efficienter etiam concurrere ad eandem viſionem perficiendo, & complendo actiuitatem potentiæ, nam quando plures cauſæ propriæ, ac proximæ concurrunt ad eundem effectum, non eſt neceſſe, vt vnicuique reſpondeat peculiaris aliqua ratio in effectu, ſed ſatis eſt, vt illis reſpondeat eadem ratio diuerſo modo, vt oſtendi poteſt variis exemplis, valde enim probabile eſt animam, & potentiam concurrere ad actum vitalem, & tamen nihil eſt in actu vitali, quod poſſit tribui animæ, & non

Pluribus cauſis non reſpondent neceſſario plures rationes in effectu.

23. potentiæ, vel contra. Nec propterea cenſendum eſt ſuperuacaneum alterum ex illis principiis, cum anima ſe habeat vt principium generale, & potentia vt principium ſpeciale. Similiter probabiliſſimum eſt formam ſubſtantialem, & calorem ignis immediate concurrere ad generationem alterius ignis, & tamen nihil in igne producto aſſignari poteſt reſpondens formę ſubſtantiali ignis producentis, quod non reſpondeat etiam calori. Denique vterque parens actiue concurrit ad formationem fœtus, & tamen nihil eſt in foetu, quod non reſpondeat vtrique parenti: ergo pariter in præſenti eadem viſio Dei, vt viſio Dei eſt, poterit reſpondere lumini complenti intellectum in ratione potentiæ, itemque eſſentiæ diuinæ concurrenti per modum objecti.

24. Addo etiam admiſſa illa propoſitione negari poſſe minorem, quia viſionem eſſe claram non prouenit proprie à Dei eſſentia, quatenus concurrit per modum objecti, & ſupplet vicem ſpeciei, nam ſpecies, quantumuis propria ſit, & quidditatiua non tribuit claritatem, & euidentiam cognitioni, ſed hanc claritatem vendicat cognitio à virtute intellectuali, quæ ſe tenet ex parte potentiæ, niſi diſtinguamus claritatem objecti conſiſtentem in perſpicuitate, qua res ita potentiæ obiicitur, vt ab ea quaſi videatur, & claritatem cognitionis, quæ eſt ipſamet euidentia, & perſpicuitas notitiæ objectum penetrantis, & dicamus illam prouenire à ſpeciei, hanc vero à virtute intellectuali. Quare cum viſio beata nequeat vendicare claritatem ſuam, ſaltem integram à virtute naturali intellectus, neceſſarium erit lumen gloriæ, à quo illam vendicet. Deinde exiſtimo ſupernaturalitatem etiam viſionis tribuendam eſſe lumini gloriæ ſaltem ex parte, nam licet eſſentia diuina concurrat per modum objecti vt principium ſupernaturale, atque adeo vt ſic videatur tribuere poſſe viſioni ſupernaturalitatem, non tribuit illam, niſi præciſe per modum objecti, cum non eleuet, vel confortet potentiam, vnde etiam tribuenda erit ſupernaturalitas viſionis lumini gloriæ, tanquam principio ſupernaturali concurrenti ex parte potentiæ. Quocirca optime ait Martinus Becanus 1. part. cap. 9. quæſt. 3. reſpondere lumini gloriæ omnes rationes particulares, quæ in viſione reſpondent intellectui, nam cum intellectus ex ſua parte non ſit ſufficiens, compleri debet, & perfici in ſuo ordine, non per concurſum objecti, quia actiuitas eius eſt diuerſæ rationis: ergo per lumen gloriæ.

Ad primum argumentum pro ſecunda parte 25.
ſententiæ Vazquez reſpondeo falſum eſſe nuſquam D. Thomam aſſeruiſſe eſſentiam diuinam in intellectu beati gerere vicem ſpeciei intelligibilis. Nam 3. contra gentes cap. 51. ſic habet: Manifeſtum eſt igitur quod eſſentia diuina poteſt comparari ad intellectum, vt ſpecies intelligibilis, qua intelligit. Et paulo inferius: Species, inquit, intelligibilis vnita intellectui non conſtituit aliquam naturam, ſed perficit ipſum ad intelligendum, quod perfectioni diuinæ eſſentiæ non repugnat, & cap. 55. ſic ait: omne agens in tantum perfecte agit, in quantum perfecte participat formam, quæ eſt operationis principium: forma autem intelligibilis, qua diuina ſubſtantia videtur, eſt ipſa diuina eſſentia: quæ, etſi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipſam ſecundum totum poſſe. Quibus nihil clarius, ſi recte expendantur, ad hanc rem confirmandam. Idem aperte docet S. Doctor in 4. diſt. 49. quæſt. 2. art. 1. corpore, & ad 8. & expreſſius in ſolutione ad 15. Quæ teſtimonia, quamuis aduerſarij conentur interpretari, certe non interpretantur, ſed ad alienos ſenſus detorquent.

Eſſentia diuina gerit vicem ſpeciei ex mente D. Thomæ.

Deinde teſtimonia D. Thomæ, quæ afferun- 26.
tur in argumento ad probandum lumen gloriæ eſſe ſpeciem intelligibilem, nullius ſunt momenti. nam licet 1. part. quæſt. 12. art. 2. lumen gloriæ appellet ſimilitudinem, cum ibi diſtinguat ſimilitudinem ex parte viſiuæ potentiæ, & ſimilitudinem ex parte rei viſæ, & hanc vltimam neget, & dicat lumen gloriæ eſſe ſimilitudinem ex parte potentiæ viſiuæ, non video quo pacto prædicta ſententia poſſit hoc teſtimonio fundari. Appellat ergo S. Doctor lumen gloriæ ſimilitudinem ea generali ratione, qua quoduis principium cognitionis poteſt appellari ſimilitudo, quia eſt principium ſimilitudinis intentionalis, vt ipſemet D. Thomas indicat in alio teſtimonio ex 3. contra Gent. cap. 54. quod adducitur in eodem argumento, & miror ſane viros doctos adduci potuiſſe iis teſtimoniis ad hanc ſententiam D. Thomæ tribuendam, nam D. Thomas loco proxime citato ex 4. ſent. in ſolutione illa ad 15. diſtinguens triplex medium in viſione corporali, & intellectuali docet in viſione patriæ non inueniri medium, quod ſit forma, ſeu ſpecies creata Dei; nec medium per modum obiecti proximi, in quo fiat viſio, ſed inueniri medium, ſub quo ſit viſio, quod eſt lumen gloriæ.

Quo ſenſu D. Thomas lumen gloriæ appellet ſimilitudinem.

Ad ſecundum argumentum dico tunc ſolum 27.
eſſe illud congruentius ordini rerum, quando oppoſitum connaturalius non eſt, at in præſenti connaturalius eſt, quod Deus per ſe immediate concurrat per modum objecti, vt recte ibi opponitur, præſertim cum hic concurſus immediatus eſſentiæ per modum objecti non

Digitized by Google

excludat quin Deus efficiat illam viſionem per cauſam ſecundam, nempe per intellectum creatum, & per lumen gloriæ illi infuſum neceſſarium ex parte potentiæ. Ad replicam addo, quod iam ſupra animaduerti, influxum eſſentiæ diuinæ per modum objecti elicitiue eſſe ab eſſentia, quatenus eſt, imperatiue autem ab eadem, quatenus vult, atque adeo eſſe ſubjectum voluntati liberæ Dei, ac per conſequens eſſe liberum.

Influxus eſſentiæ per modum obiecti elicitur ab eſſentia, & imperatur à voluntate.

Capvt IV.

An lumen gloriæ habeat ſimul rationem habitus, & ſpeciei.

28. NOnnulli ſententiã Vaſquez ſuperiori capite impugnatã lenire, ac temperare cupientes aiunt lumen gloriæ eſſe qualitatem adeo perfectam, vt ſubeat munus ſpeciei, & habitus eleuantis intellectum. Fundamentum eſſe poteſt, quia non implicat vtramque illam rationem in vnius, & eiuſdem qualitatis ſinu cohiberi: ergo de facto ita continget in lumine gloriæ, cum ſit qualitas perfectiſſima.

29. Ego, vt verum fatear, ſentio inprimis non eſſe impoſſibilem qualitatem duo illa munera complectentem, quia, licet actiuitates ſpeciei intelligibilis, & habitus eleuantis ſint diuerſarum rationum, non video implicationem contradictionis in eo, quod poſſint vniri in eadem qualitate. Deinde addo facile defendi poſſe lumen gloriæ habere de facto vtramque rationem, ſi in quouis beato conſtituatur ita determinatum, & adæquatum propriæ illius viſioni, vt extendi nequeat ex ſe ad viſionem plurium creaturarũ in Verbo, ſic enim eleuabit potentiam ad actum ſupernaturalem, quod eſt proprium habitus, & ſimul determinabit illam ad ſpeciale obiectum, quod eſt proprium ſpeciei intelligibilis.

Non eſt impoſſibilis qualitas, quæ ſit ſimul habitus, & ſpecies.
Facile defendi poteſt lumen gloriæ habere vtrãque rationem.

30. Quod vero obiicit Soarius lib. 2. de Attributis cap. 15. num. 20. non videtur magni momenti, ait enim, quamuis fingatur habitus ſcientia determinatus ad indicandum de aliquo obiecto, vel aliqua ſubſtantia ſupernaturalis habens intellectum ſupernaturalem potentem videre Deum, & quaſcumque creaturas, nihilominus tam habitus ille, quam ſubſtantia iſta indigeret ſpeciebus, quia tota illa determinatio eſſet ex parte potentiæ, & non ex parte obiecti: ergo idem dici poteſt de lumine gloriæ, eſt enim habitus quidam intellectus ad modum potentiæ, & ideo per ſe non eſt ſemen obiecti, ſed indiget ipſo obiecto per ſe concurrente, vel ſpecie vicaria illius.

Reſponderi poteſt, ſi talis habitus fingeretur determinare neceſſario potentiam ad actu iudicandum de ſpeciali aliquo obiecto, ſufficiens cauſa præberetur ad aſſerendum illum habitum vendicare non ſolum rationem habitus, ſed etiam ſpeciei: & ſi ſubſtantia illa fingeretur determinata per proprium intellectum ad videndum neceſſario Deum ſimul cum aliquibus determinatis creaturis, dici etiam poſſet intellectum illum eſſe ſimul potentiam, & ſpeciem.

31. Nihilominus, licet ſentiam defendi poſſe vtrumque hoc munus competere de facto lumini gloriæ, mihi hæc ſententia probari non poteſt, primo quia eſt expreſſe contra D. Thomam, vt conſtat ex teſtimoniis adductis ſuperiori capite, quibus manifeſte oſtenditur S. Doctorem negare de facto ſpeciem impreſſam Dei, & aſſerere eſſentiam diuinam concurrere loco ſpeciei. Secundo quia cum ſolum ponenda eſt ſpecies de lege ordinaria, quando obiectum per ſe vniri non poteſt potentiæ, vel concurrere cum illa ad ſui cognitionem, cum ergo hoc locum non habeat in Deo, qui eſt obiectum perfectiſſimum, & maxime intelligibile, ac intime præſens intellectui beati, ſuperuacanea eſt ſpecies impreſſa, & præter connaturalem exigentiam talis obiecti: licet enim modus connaturalis concurrendi per modum obiecti in rebus creatis ſit naturalis, & neceſſarius, id prouenit ex imperfectione earum, non ex ipſa ratione ſic concurrendi, vnde connaturaliter concurret eſſentia diuina per modum obiecti, etiamſi ob perfectionem ſuam habeat hunc modum concurrendi ſubiectum liberæ voluntati. Tertio quia, ſi vtrumque hoc munus ſpeciei ſcilicet, & habitus præſtandum eſſet per qualitatem creatam, potius duplex qualitas ad hoc duplex munus conſtituenda eſſet, quam vnica, quia in omni ſcientia creata duplex conſtituitur qualitas, vna ex parte obiecti, & altera ex parte potentiæ, eo quod munia illa ſint diuerſarum rationum.

Lumen gloriæ non eſt de facto ſpecies, & habitus ſimul.

32. Quarto, quia ſi lumen gloriæ eſt etiam habitus ſcientiæ infuſæ, quo alia extra Verbum cognoſcuntur, de quo ſtatim dicam, certiſſimum eſt non eſſe ſpeciem, cum hoc poſito lumen gloriæ non ſolum inclinet ad videndum Deum, & alia in Deo, ſed etiam ad cognoſcenda alia in ſe ipſis, vnde requiretur principium aliud efficiens ex parte obiecti, per quod determinetur intellectus ad viſionẽ beatã. Deinde quãuis obiectũ formale adæquatũ luminis gloriæ ſit ſolus Deus, & ideo per hoc lumen determinatur intellectus ad viſionẽ beatificã, adhuc exiſtimo non habere rationẽ ſpeciei, ſed requiri aliud principiũ ex parte obiecti determinans intellectum ad hanc, vel illam viſionem in particulari; nam mihi probabilius videtur lumen gloriæ ex ſe non eſſe determinatum in vnoquoque beato ad propriam eius viſionem præciſe, ſed in quouis intenſionis gradu ex ſe ſufficiens eſſe, tam ad has, quam ad illas creaturas in verbo intuendas, atque adeo neceſſarium eſſe aliud principium determinans ad cognoſcendum has potius, quam illas creaturas. Quod vero lumen gloriæ in vnoquoque beato non ſit adæquatum viſioni eius ex eo ſit veriſimile, quia eſt habitus ſicut charitas, & fides: ergo quemadmodum quiuis habitus charitatis ſufficit ad amandum quidquid amabile eſt propter bonitatem diuinam, & quiuis habitus fidei ad credendum quidquid credibile eſt propter diuinam veracitatem, ita quoduis lumen gloriæ ſufficiet ad cognoſcendum quidquid in diuina eſſentia cognoſcibile eſt à creatura.

Lumen gloriæ ſufficiens eſt in quouis beato ad quamlibet viſionem non intenſionem ſe, poſſibilem creaturæ.

33. Dices ſpecialem eſſe rationem diſcriminis inter habitum luminis gloriæ, & habitum charitatis, vel fidei, ob quam lumen debeat eſſe

determi

Digitized by Google

determinatum ad ſpeciale aliquod objectum in vnoquoque ſubjecto, non vero habitus charitatis, & fidei. Inprimis enim iſti habitus charitatis, & fidei dantur ad plures actus circa diuerſa objecta eliciendos in via; at lumen gloriæ datur ad vnum actum viſionis circa determinatum objectum prorſus inuariabilem per totam æternitatem. Deinde illi habitus dantur ad actus liberos, qui determinari poſſunt ad ſpeciale objectum per liberam applicationem potentiæ, vel ad actus, qui licet neceſſarij ſint, determinantur tamen ad ſpeciale objectum per alios actus antecedentes, vt patet in amore beatifico, qui determinatur ad objectum ſpeciale per viſionem propoſitum; at vero lumen gloriæ datur ad eliciendum actum neceſſarium, & omnino independentem à libertate ſubjecti, ac primum in ſtatu beato, & ideo debet eſſe determinatum, quia non eſt aliud, à quo determinetur actus viſionis ad hoc ſpeciale obiectum.

34. Sed neutra ratio videtur ſufficiens ad huiuſmodi diſcrimen conſtituendum inter lumen gloriæ, & alios habitus; non prima, quia quantumuis lumen gloriæ detur determinatum ad ſpeciale objectum, non eſt dicendum eſſe ita determinatum ad hãc numero viſionem, vt inſeruire non poſſit ad quamcumque aliam viſionem circa idem objectum eliciendam: ſicut ergo non eſt inconueniens dari beato lumen gloriæ potens producere plures viſiones circa idem objectum, etiamſi de facto non ſit producturum niſi vnam prorſus inuariabilem; ita non debet cenſeri inconueniens, quod detur vnicuique beato lumen gloriæ potens producere plures viſiones circa plura objecta diſtincta, quamuis non ſit producturum niſi vnam circa vnum tantum objectum per totam æternitatem.

35. Nec videtur ſufficiens ſecunda ratio, licet enim ex diſcrimine illo viſionis ab aliis actibus colligatur eam debere ex aliquo principio determinari, non tamen ſatis colligitur hoc principium eſſe lumen gloriæ, atque adeo nec ſoluitur argumentum à nobis factum, oſtendens lumen gloriæ in quouis beato ex ſe ſufficere ad omnes actus viſionis non intenſiores ſe, qui ſub ratione formali ſui objecti elici poſſunt. Quodnam autem ſit principium determinans viſionem ad ſpeciale objectum dicemus infra diſp. 12. cap. 2. concl. 2.

Capvt V.

Quodnam ſit munus luminis gloriæ.

36. *Munus luminis gloriæ eſt roborare intellectum, ad eliciendam viſionem.*

Ex dictis facile deduci poteſt munus luminis gloriæ eſſe roborare intellectum ad viſionem efficiendam complendo virtutem, & actiuitatem eius, & efficienter cum ipſo concurrendo. Hæc eſt aperta ſententia D. Thomæ, vt patet ex locis ſupra citatis cap. 3. ad finem, in quibus aſſerit S. Doctor non dari ſpeciem impreſſam in beatis, ſed eſſentiam diuinam gerere vicem ſpeciei, præſertim ex loco adducto ex 4. ſent. Deinde conſtat ex art. 5. quæſt. 12. vbi infuſionem luminis vocat augmentum virtutis intellectiuæ, & in ſolutione ad 1. ait hoc lumen eſſe neceſſarium ad videndum Dei eſſentiam, non quod per hoc lumen Dei eſſentia intelligibilis fiat, quæ ſecundum ſe intelligibilis eſt, ſed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Et in ſolutione ad 2. ſubdit lumen gloriæ requiri quaſi perfectionem quandam intellectus confortantem ipſum ad videndum Deum. Præterea confirmatur argumentis, quibus reiecimus munera, quæ ab aliis tribuuntur lumini gloriæ. Inſuper quia ex ſententia D. Thomæ iſtud lumen datur, vt confortet, & iuuet intellectum, ſed non poteſt alio pacto iuuare, & confortare, niſi efficienter concurrendo cum ipſo: ergo. Denique alij habitus ſupernaturales ad nihil aliud tribuuntur, niſi vt iuuent potentias cum ipſis concurrendo efficienter ad ſupernaturales actus: ergo & lumen gloriæ ad hoc tribuetur.

37. *Oppugnat Durandus munus luminis gloriæ adductum.*

Contra hoc munus luminis gloriæ à nobis aſſignatum argumentatur Durandus in 4. diſt. 49. quæſt. 2. num. 21. & 22. primo quia ſi lumen gloriæ iuuaret, aut roboraret intellectum ad eliciendam viſionem, vel id præſtaret augendo intrinſecam virtutem intellectus ſecundum ſe, & hoc non, quia nec intellectus eſt capax intenſionis ſecundum ſe, nec lumen gloriæ habet vim intendendi intellectum, cum non ſit intellectus formaliter, aut virtute. Vel id præſtaret conſtituendo cum intellectu vnum integrum agens potens elicere viſionem, quam nec intellectus ſine lumine, nec lumen ſine intellectu efficere poſſet, & ſic intellectus, & lumen gloriæ haberent vim agendi eiuſdem rationis ad videndum Deum, ſicut duo trahentes nauim habent virtutem eiuſdem rationis ad eam trahendam, ac proinde lumen gloriæ eſſet facultas intelligendi, non minus, quam intellectus. Secundo, quia ſi lumen gloriæ neceſſarium eſſet ad munus prædictum, maxime propter exceſſum objecti ſupra potentiam, vt ſcilicet lumen tribueret potentiæ debitam proportionem ad objectum percipiendum, ſed poſito lumine gloriæ adhuc eſt infinitus exceſſus obiecti ſupra potentiam, eademque improportio potentiæ in ordine ad obiectum: ergo non eſt neceſſarium lumen gloriæ ad hoc munus.

38. *Occurritur oppugnationi Durandi.*

Hæc tamen argumenta facile ſolui poſſunt. Ad primum dico lumen gloriæ roborare intellectum conſtituendo cum illo vnum integrum agens ad viſionem eliciendam, quam nec intellectus ſine lumine, nec lumen ſine intellectu valet elicere; inde tamen non ſequi intellectum, & lumen habere vim agendi eiuſdem rationis, non enim neceſſe eſt, vt quoties duo agentia conueniunt ad eundem effectum producendum, habeant vim agendi eiuſdem rationis, vt illam habent duo trahentes nauim, & duo ignes producentes vnum ignem; ſed fieri poteſt, vt habeant vim agendi diuerſæ rationis, vt videre eſt cum potentia cognoſcens, & ſpecies obiecti concurrunt ad actum cognitionis: quod potiſſimum cernitur, cum vnum agens eleuat aliud ad ſupernaturalem operationem, vt contingit in præſenti: Quare non ſequitur lumen gloriæ eſſe facultatem intelligendi, ſed habitum eleuantem intellectum ad actum ſupernaturalem.

Lumen gloriæ roborat intellectum constituendo cum illo vnum agens.

Digitized by Google

Ad ſecundum reſpondeo requiri lumen gloriæ propter exceſſum obiecti ſupra potentiam, vt potentia conſequatur proportionem habitudinis, & accommodationis ad videndum Deum, quam conſequitur per illud, non vero proportionem Mathematicam ſecundum menſuram perfectionis, hæc enim inter finitum, & infinitum ſecundum eſſentiam eſſe non poteſt, & ideo inter Deum, & intellectum creatum ſemper eſt infinita diſtantia quoad perfectionem eſſentialem, quantumuis intellectus perfundatur lumine gloriæ.

40. *Lumen gloria tribuit intellectui proportionem ad videndũ Deum.*

Sed ſupereſt adhuc obiectio non prætermittenda, nam cum ſupra dixerimus ad actum viſionis efficienter concurrere, non ſolum intellectum, ſed etiam animam, ſicut in intellectu ponitur lumen gloriæ, vt eleuet, & confortet illum ad eliciendum actum viſionis, ita in anima ponendus erit ſimilis habitus ad idem munus præſtandum, quia non minus improportionata eſt anima ſecundum ſe ad viſionem, quam ſit intellectus.

41. *Sufficit idem lumen gloria exiſtens in intellectu ad eleuandum illum, & animam.*

Reſpondeo ſufficere habitum luminis gloriæ exiſtentem in intellectu ad eleuandum, & iuuandum, non ſolum intellectum, ſed etiam animam, quia cùm hæc duo principia ſint inter ſe maxime ſubordinata, tanquam principium generali, & ſpeciale, ac radicale, & proximum, & ſint principia quaſi eiuſdem rationis in ordine ad actum viſionis, eodem habitu ſimul eleuari poſſunt, præſertim cum habitus exiſtens in intellectu ſit indiſtans ab anima, & non oporteat, vt inhæreat in ſubiecto ad illud præciſe eleuandum, quia tamen habitus ille accidens eſt, indiget ſubiecto, inhæret vero in intellectu potius, quam in anima, quia eſt principium operandi, & ideo poſtulat ſubiectum per ſe primo ordinatum ad operationem, quale eſt potentia. Similiter loquendũ eſt de aliis actibus vitalibus ſupernaturalibus, tam intellectus, quam aliarum potentiarum, nempe potentiam, & animam eleuari ad actum ſupernaturalem eodem habitu infuſo exiſtente in potentia, & proportionato tali actui.

42. *Probabile eſt animam eleuari per habitum gratia ad viſionem, & alios actus ſupernaturales.*

Addo probabiliter dici poſſe, quã uis neceſſarium non ſit, animam eleuari per gratiam, vt connaturalius concurrat ad viſionem in patria, & ad alios etiam actus ſupernatules potentiarum, non ſolum in patria, ſed etiam in via, quando ſupponitur in anima. Sicut enim anima eſt generale principium concurrens cũ potentiis ad omnes actus vitales, ita probabile eſt habitum gratiæ, dum eſt in anima, eleuare illam, vt connaturalius concurrat cum potentiis ad omnes actus vitales ſupernaturales earum. Licet enim gratia habitualis per ſe primo inſtituta ſit ad ſanctificandam animam, & reddendam illam Deo gratam, ſecundario tamen poteſt eſſe generale principium omnium actuum vitalium ſupernaturalium cuiuſcumque ſpeciei, & potentiæ. Ita fere reſpondi ad ſimile argumentum in libris de Anima diſputans de actibus vitalibus, vbi attigi hanc difficultatem de actibus ſupernaturalibus in communi.

***

CAPVT VI.

Quàm neceſſarium ſit Lumen Gloriæ ad viſionem eliciendam.

Capreolus in 4. diſt. 49. q. 4. art. 3. ad 3. & 4. argumentum Scoti, Sotus q. 2. art. 4. Ferrarienſis 3. contra Gent. cap. 54. & Bañes art. 1. quæſtionis 12. dub. 3. docent etiam de potentia abſoluta neceſſario requiri ad videndum Deum lumen gloriæ inhærens intellectui à viſione diſtinctum, vel per modum habitus permanentis, quale habent de facto beati, vel per modum paſſionis tranſeuntis, quale dicitur habuiſſe Paulus in raptu. Probatur primo, quia vt agens eliciat operationem aliquã, neceſſe eſt ſupponatur conſtitutum in actu primo ſufficienti, & proportionato ad illam: ſed intellectus ſine lumine aliquo ſupernaturali permanente, vel tranſeunte non eſt in actu primo, ſaltem ſufficienti, proportionato ad viſionem: ergo neceſſarium eſt tale lumen inhærens intellectui. Minor conſtat, quia intellectus nequit conſtitui in actu primo ſufficienti per potentiam Dei extrinſecus aſſiſtentem, nihil enim conſtituitur in actu primo ad operandum, niſi per aliquid intrinſece, & formaliter exiſtens in eo. Accedit auctoritas D. Thomæ 2. 2. q. 175. art. 3. ad. 2. & q. 2. de Veritate art. 2. dicentis non poſſe Deum à creatura videri ſine lumine gloriæ permanente, vel tranſeunte. 43. *Sententia requirens lumen gloria ad viſionem de potentia abſoluta.*

Secundò, quia ſi intellectus poſſet eleuari à Deo immediate ad viſionem beatam, poſſet ſimiliter voluntas ad actum liberum ſupernaturalem; hoc eſt falſum: ergo & id, vnde ſequitur. Minor ſuadetur quia voluntas ſolum producit libere eum actum, in quem ab intrinſeco propendet, quia actus liber vt ſic procedit à voluntate, non ſolum vt à cauſa efficienti, ſed etiam vt à formali extrinſece denominante ipſum liberum, & ideò eam eſſentialiter præſuponit cum inclinatione innata, vel infuſa in ipſum, ſed voluntas non habet innatam inclinationem ex ſe ad actum ſupernaturalem liberum: ergo debet illam habere infuſam. 44.

In eadem ſententia eſt Ægidius à Præſentatione lib. 9. q. 6. articulo vnico propter hoc argumentum: Deus non poteſt ſupplere cauſam formalem neceſſariam ad viſionem: ſed lumen gloriæ requiritur neceſſario ad viſionem, vt in genere cauſæ formalis illuminet, & manifeſtet obiectum, nihil enim videri poteſt etiam intellectualiter ſine formali lumine, à quo illuminetur, & manifeſtetur: ergo non poteſt Deus lumen gloriæ ſupplere. 45.

Veriſſima tamen ſententia eſt ad videndum Deum non eſſe neceſſarium de potentia abſoluta lumen gloriæ inhærens intellectui. Ita Paludanus in 4. diſt. 49. q. 1. art. 3. ibidem Palacios, Victoria, & Zumel. 1. p. art. 5. quæſtionis 12. Molina circa eundem art. diſp. 1. Valquez diſp. 46. cap. 2. Soario lib. 2. cap. 16. & Salas 1. 2. Tract. 2. diſp. 5. ſect. 4. & merito tribuitur D. Thomæ in 4. diſt. 49. q. 2. art. 7. dicenti viſionem Dei poſſe communicari homini 46. *Lumen gloria non requiritur de potentia abſoluta ad viſionem.*

Digitized by Google

mini manenti in diſpoſitionibus viæ, & carenti lumine gloriæ. Quod etiam dicit quæſt 10. de veritate art. 7. Probatur, quia lumen gloriæ in beatis non eſt integra vis eliciendi viſionem, ſicut calor in aqua eſt integra vis calefaciendi; ſic enim implicaret intellectum elicere viſionem ſine lumine gloriæ, vel aliqua alia qualitate informante intellectum, nam ſi tunc Deus ſuppleret efficientiam luminis influendo immediate in viſionem, intellectus non diceretur elicere viſionem, ſed Deus ad præſentiam intellectus: lumen igitur non eſt integra vis eliciendi viſionem, ſed etiam intellectus per ſe actiue concurrit, vt dictum eſt; ergo poterit viſio fieri ab intellectu ſine lumine gloriæ ſupplente Deo concurſum actiuum huius luminis, ſicut de facto ſupplet concurſum ſpeciei impreſſæ per ſuam eſſentiam immediate. Confirmatur quia Theologis, & Philoſophis indubitatum eſt ſolo Dei concurſu ſuppleri poſſe ómnem efficacitatem cuiuſque efficientis cauſæ præſertim non vitalis: ergo & efficacitas luminis gloriæ diuinitus ſuppleri poterit, cum lumen gloriæ non ſit principium vitale. Idem dicendum iudico de aliis habitibus ſupernaturalibus, illos ſcilicet neceſſarios non eſſe de potentia abſoluta ad actus ſupernaturales eliciendos, neque vllam aliam qualitatem inhærentem in potentiis, ſed Deum per ſe ipſum ſimul cum potentiis concurrere poſſe ad eos actus producendos ſupplendo actiuitatem habituum. Et ſane mirum eſt negari à Thomiſtis noſtram concluſionem, cum fateantur Deum per modum objecti concurrere per ſe ipſum ad viſionem, nam ſi Deus immediate poteſt ſe ſolo ſupplere munus ſpeciei ſine informatione, cur non poterit ſupplere ſimiliter munus luminis gloriæ.

Lumen gloriæ non eſt totale principium viſionis.

Deus supplere poteſt omnem efficientiam cauſæ præſertim non vitalis.

47. Ad primum argumentum oppoſitum reſpondeo, duobus modis poſſe aliquid conſtitui in actu primo per entitatem à ſe diſtinctam, primo tanquam per formam tribuentem totam vim agendi, quo pacto conſtituitur aqua in actu primo ad calefaciendum per calorem; ſecundo tanquam per formam complentem vim actiuam, quæ erat inchoata, & incompleta in altera entitate, ſicut ſpecies dicitur conſtituere potentiam in actu primo ad cognoſcendum, non quod illi tribuat integram vim agendi, ſed quod ſupponens efficacitatem requiſitam ex parte potentiæ addat aliam neceſſariam ex parte objecti. Priori modo nequit conſtitui aliquid in actu primo per virtutem, ſeu entitatem extrinſecus aſſiſtentem, ſeu denominantem, ſed per formam inhærentem, vt inductione oſtendi poteſt in omnibus cauſis, tam naturalibus, quam ſupernaturalibus, & ex proxime dictis ſatis conſtat. At vero poſteriori modo conſtituitur aliquid in actu primo interdum per formam inhærentem, vt patet in exemplo adducto de viſu, & ſpecie, & de hoc nulla eſt controuerſia: interdum autem per formam ſeu entitatem extrinſece aſſiſtentem, & quoad hoc extrinſece denominantem, ita tamen, vt quod ſic conſtituitur in actu primo, non denominetur agens, vel actiuum præciſe ratione entitatis extrinſece aſſiſtentis, ſed ratione actiuitatis propriæ inchoatæ tamen, & incompletæ, quam ex ſe habet. Sic intellectus beati dicitur conſtitui in actu primo ad videndum Deum per diuinam eſſentiam.

Dupliciter poteſt aliquid conſtitui in actu primo per entitatem à ſe diſtinctam.

48. Verum eſt hoc poſteriori modo conſtitutionis in actu primo, proprie loquendo, non tam vnam cauſam per aliam conſtitui in actu primo quoad rem ipſam, quam ex vtraque coaleſcere vnum integrum, & completum actum primum reſpectu actionis, vel effectus: quamuis quoad denominationem, quando vna ex iis cauſis eſt incompleta, & inſufficiens per ſe ſola ad effectum, tunc cauſa adueniens ad eam iuuandam dicatur conſtituere illam in actu primo completo, & ſufficienti. Nunquam tamen dici poteſt cauſa illa conſtitui in actu primo per ſolam extrinſecam denominationem, cum per ſuam virtutem intrinſecam concurrat ad conſtituendum actum primum completum cum altera cauſa adueniente.

Vna cauſa non conſtituitur proprie in actu primo per aliam.

49. Ex hac doctrina ſolui poteſt argumentum adductum, dicendum enim, vt agens eliciat operationem, ſupponi debere conſtitutum in actu primo iuxta propriam conditionem, nempe in actu primo completo, ſi ſit agens totale, vel in actu primo incompleto, ſi ſit agens partiale, & ita intellectum creatum ſine lumine gloriæ ſolum eſſe conſtitutum, aliquo pacto, in actu primo incompleto ad viſionem, ex ipſo tamen, & potentia diuina ſupplente lumen conſtitui actum primum completum, & ſufficientem proprie loquendo. Quamuis etiam dici poſſit quodammodo intellectum conſtitui in actu primo completo, & ſufficienti ad viſionem per omnipotentiam diuinam ſupplentem concurſum luminis, non quod intellectus concurrat ad viſionem per vim actiuam potentiæ diuinæ, nihil enim dicitur proprie agere per virtutem in alio exiſtentem, quæ à ſe non fluxerit, ſed quod propria vis agendi intellectus creati iuuetur, & eleuetur à potentia diuina ad viſionem eliciendam, imo vis intellectus non dicatur potentia obedientialis, niſi quatenus connotat omnipotentiam, vel aliam cauſam ſupernaturalem. Ad auctoritatem D. Thomæ reſpondeo S. Doctorem locis citatis loquutum eſſe, vel ſecundum potentiam ordinariam, vel ſecundum modum connaturalem.

50. Propter ſecundum argumentum Arrubal diſp. 20. cap. 5. arbitratur probabilibus eſſe non poſſe voluntatem eleuari ad actus ſupernaturales liberos ſine principio ſupernaturali inhærente, licet poſſit eleuari ad actus neceſſarios. Sed fundamentum inefficax mihi videtur. Quare admiſſa maiori neganda eſt minor, & ad probationem eius conceſſa item maiori, diſtinguenda eſt minor. Si enim per innatam inclinationem intelligatur inclinatio naturalis, nempe quæ reduci poſſit ad exercitium per comprincipium connaturaliter illi debitum, concedi debet; hæc tamen inclinatio innata non requiritur neceſſario ad libertatem actus. Si vero per innatam inclinationem intelligatur inclinatio obedientialis, quæ dicitur innata, & intrinſeca, quia non diſtinguitur ab entitate naturali voluntatis, negari debet minor, nam reuera voluntas habet hanc inclinationem intrinſecam obedientialem, quæ ſufficit ad libertatem actus ſupernaturalis, & huic libertati nec nocet extrinſeca eleuatio, nec aliquid con-

Poteſt voluntas eleuari ad actum ſupernaturalē liberum per principium extrinſecum.

fert intrinſeca, cum à neutra pendeat, ſed ſolum ab inclinatione obedientiali voluntatis.

51\. *Multa ſupplet Deus efficienter quæ à creaturis formaliter cauſantur.*

Ad argumentum Ægidij diſtinguo maiorem, non poteſt Deus ſupplere cauſam formalem media cauſalitate formali, concedo, quia repugnat Deo informatio; Media cauſalitate effectiua, nego. Nam multa præſtant cauſæ creatæ informando, quæ Deus ſupplet efficiendo, vt videre eſt in igne, quem conſeruat calor informando, ſine calore enim naturaliter conſeruari nequit, & Deus poteſt diuinitus illum efficienter conſeruare ſine calore. Deinde nego minorem, nam objectum non illuminatur, nec manifeſtatur formaliter, niſi per cognitionem; per lumen autem gloriæ non manifeſtatur, niſi efficienter, quatenus viſio, quæ eſt manifeſtatio formalis, producitur à lumine, & intellectu. Confirmatur in aliis luminibus creatis, nam lumen intellectus agentis ſolum dicitur manifeſtare objectum producendo ſpeciem eius, & lumen intellectus patibilis producendo cognitionem, & lumen corporeum vel concurrendo efficienter cum colore ad producendam ſpeciem impreſſam, vel concurrendo vt conditionem, ſine qua non poſſet color producere ſpeciem ſui, quod videtur probabilius.

Obiectum nõ manifeſtatur formaliter niſi per cognitionem.

Capvt VII.

An lumen Gloriæ ſit cauſa principalis, vel inſtrumentaria viſionis.

52\. Qvi docent intellectum eſſe cauſam principalem partialem viſionis, potiori iure idem docebunt de lumine gloriæ, cum hoc lumen influat in viſionem per virtutem connaturalem, & proportionatam. Alij ſentiunt lumen gloriæ eſſe ſolum inſtrumentum, licet connaturale, quia opinantur lumen gloriæ ignobilius eſſe viſione; & quidem, ſi vere opinantur, recte, & conſequenter loquuntur: ſemper enim probaui regulam illam ad diſcernendas cauſas præcipuas ab inſtrumentariis, quam tradit Soarius diſp. 17. Met. ſect. 2. vt cauſa præcipua ſit, quæ operatur per virtutem connaturalem, & eſt nobilior effectu vel ſaltem æque nobilis; inſtrumentaria vero illa, cui deeſt vtraque iſta conditio, vel aliqua ex illis, id eſt quæ eſt minus nobilis, quam effectus, vel non operatur per virtutem connaturalem. Solum ergo examinandum eſt an lumen gloriæ ſit nobilius, vel æque nobile, aut ignobilius viſione, hoc enim explicato facile erit ex prædicta regula coniicere quid ſentiendum ſit in præſenti difficultate.

Quid ſit cauſa principalis, & quid inſtrumentalis.

53\. *1. Sententia aſſerens viſionem præſtare lumini gloriæ.*

Nonnulli cenſent actum viſionis præſtare habitui luminis gloriæ, Tum quia viſio eſt actus lumini gloriæ adæquatus, hoc eſt extenditur ad objectum adæquatum luminis gloriæ, & ideo continet omnem eius perfectionem nobiliori modo, ſcilicet in actu ſecundo. Tum etiam quia non exiguam vendicat perfectionem à diuina eſſentia concurrente immediate per modum objecti. Tum præterea quia aliquam ſortitur perfectionem ab intellectu, à quo pendet, & habet quod ſit actus vitalis procedens à potentia vitali. Tum denique quia exiſtimant omnem actum adæquatum habitui præſtantiorem eſſe ipſo habitu tam in naturalibus, quam in ſupernaturalibus.

54\. *2. ſententia docens omnem habitum præſtare actui.*

Alij arbitrantur habitum omnem, tam naturalem, quam ſupernaturalem eſſe perfectiorem proprio actu, quia habitus eſt cauſa principalis æquiuoca actus, idque præcipue docent de habitu infuſo, ſeu ſupernaturali, nam hic eſt per ſe neceſſarius ad producendum ſupernaturalem actum, potentia enim ſine habitu ſupernaturali nequit producere actum ſupernaturalem: vnde habitus iſte habet quaſi rationem potentiæ, ac per conſequens ſicut potentia nobilior eſt actu, ita & habitus ſupernaturalis. Auctores autem huius ſententiæ conſequenter docebunt habitum luminis gloriæ eſſe præſtantiorem actu viſionis. Alij demum, licet fateantur omnem actum naturalem præſtare proprio habitui naturali, oppoſitum cenſent de actibus ſupernaturalibus, ſcilicet eſſe minus præſtantes, quam habitus ſupernaturales, quod frequentius aſſerunt Theologi ob rationem adductam, iuxta quos idem de actu viſionis dicendum erit reſpectu luminis gloriæ.

3. Sententia aiens omnem actum ſupernaturalem eſſe minus perfectum quam habitum.

55\. Mihi certè non libet hoc loco expendere has ſententias de præſtantia habituum, & actuum in communi, hoc enim in ſequenti Tomo præſtandum eſt, videtur tamen neceſſario dicendum habitum luminis gloriæ eſſe perfectiorem omni viſione habitui inadæquata. Nam ſiue dicamus cum prima ſententia omnem actum adæquatum habitui eſſe perfectiorem habitu, tam in naturalibus, quam in ſupernaturalibus, quod valde probabile eſt: ſiue dicamus cum ſecunda, & tertia omnem actum ſupernaturalem eſſe minus perfectum proprio habitu propter rationem allatam, quidquid ſit de actu naturali reſpectu ſui habitus, firma manet noſtra concluſio. Et quidem iuxta ſecundam, & tertiam ſententiam res eſt manifeſta; iuxta primam vero conſtat ex dictis ſupra viſionem cuiuſque beati non eſſe adæquatam habitui luminis gloriæ exiſtenti in eo, diximus enim quoduis lumen gloriæ ex ſe extendi poſſe ad videndum in Deo omnes creaturas, quæ ab intellectu creato cognoſci in Deo poſſunt. Confirmatur quia nulla eſt ratio peculiaris in actu viſionis Dei, ob quam diuerſo modo philoſophandum ſit de eo reſpectu luminis gloriæ, atque de aliis actibus ſupernaturalibus reſpectu ſuorum habituum. Nam ſicut viſio eſt actus vitalis, ita alij actus ſupernaturales ſunt vitales, & nihilominus quia non reſpiciunt totum objectum adæquatum ſuorum habituum, & habitus habent quaſi rationem potentiæ, merito cenſentur actus iſti imperfectiores ſuis habitibus: ergo idem dicendum erit de actu viſionis reſpectu luminis gloriæ.

Lumen gloriæ perfectius eſt viſione.

56\. *Actus viſionis non eſt adæquatus habitui luminis gloriæ.*

Ad primum, & quartum argumentum oppoſitum conſtat ex dictis viſionem Dei non eſſe de facto actum lumini gloriæ adæquatum, vnde cum lumen gloriæ latius pateat in ordine ab objectum, ſitque ex ſe principium per ſe neceſſarium ad quamlibet viſionem, erit ſine dubio perfectius viſione. Ad ſecundum reſpondeo non minorem perfectionem vendicare viſionem ab eſſentia diuina concurrente per modum objecti, quam vendicaret ab ſpecie

creata

Digitized by Google

creata Dei, ſi de facto eſſet in beato; hæc autem non eſt tanta, quin maiorem vendicet habitus luminis gloriæ à Deo, à quo ſolo producitur, nulla alia cauſa interueniente. Ad tertium dico licet viſio habeat aliquam perfectionem à potentia vitali, maiorem eſſe perfectionem luminis gloriæ, non enim eſt neceſſe, vt accidens vitale ſuperet in perfectione quoduis accidens non vitale, vt patet in aliis actibus ſupernaturalibus, qui quãuis vitales ſint, ſunt tamen imperfectiores ſuis habitibus. Ex iis ergo patet lumen gloriæ non eſſe cauſam inſtrumentariam, ſed principalem reſpectu viſionis.

Accidens vitale non eſt neceſſario perfectius non vitali

Capvt. VIII.

An lumen gloriæ determinet neceſſario intellectum ad Viſionem.

57. Poſſet quis contendere intellectum perfuſum lumine gloriæ non neceſſario elicere viſionem. Tum quia nulla eſt peculiaris ratio in viſione, ob quam immutari debeat naturalis ordo, ſecundum quem intellectus in ſuis operationibus ſubiicitur voluntati, ſaltem quoad applicationem, & exercitium. Tum etiam quia neceſſitas viſionis nequit prouenire ex natura intellectus, cum hic non eliciat viſionem per vim naturalem, vt naturalis eſt: neque ex parte Dei, vel luminis gloriæ, quia cum Deus eleuat cauſam ſecundam, præbet concurſum accommodatum naturæ eius, & cum tribuit qualitatem ſupernaturalem ad hunc effectum, tribuit illam accommodatam connaturali modo operandi ipſius, vt videre eſt in actibus fidei, quos elicit intellectus in via, ad quos, licet concurrat eleuatus, pendet tamen à voluntate deliberata non ſolum quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem.

58. Verius tamen eſt intellectum perfuſum lumine gloriæ neceſſitari ad viſionem Dei eliciendam, non ſolum quoad ſpeciem, ſed etiã quod exercitium. Eſt communis ſententia D. Thomæ 1. p. q. 10. art. 5. ad. 1. aſſerentis viſionem beatam menſurari æternitate participata, quia eſt immutabilis ab intrinſeco, eamque amplectitur Soarius lib. 2. citato cap. 17. & Vaſquez, 1. p. diſp. 47. cap. 6. Prima pars de neceſſitate quoad ſpeciem non indiget probatione, nam cum viſio ſit actus certus, clarus, & euidens, nequit aliter eſſe, quam eſt, ac proinde certum eſt ab intellectu elici neceſſario quoad ſpeciem.

Intellectus perfuſus lumine gloria determinatur eſt ad videndum Deũ.

59. Secũda pars probatur primo, quia voluntas affecta habitu charitatis neceſſario fertur, quoad exercitium, in Deum clare viſum: ergo multo magis fertur neceſſario intellectus ad videndum Deum, præſertim cum non ſit potentia libera, ſicut eſt voluntas. Secundo quia primus actus intellectus ſemper eſt naturalis, vel per ſe, ſi talis actus ſuapte natura ſit primus, vel per accidens, ſi ſolum ex accidenti hic & nunc ſit primus, ac per conſequens eſt independens à voluntate, cum hæc neceſſario ſupponat obiectum cognitum: ſed viſio per ſe, & ſuapte natura eſt in ſuo ordine primus actus, & ideo cum primo producitur, non debet pendere ex applicatione voluntatis, nec poteſt pendere, cum ante actum viſionis nihil ſit præuium, per ſe loquendo, quo moueri poſſit voluntas ad imperandam viſionem: Signum ergo eſt intellectum perfuſum lumine gloriæ eſſe neceſſario determinatum quoad exercitium ad videndum Deum independenter ab applicatione voluntatis. Tertio quia voluntas, licet ſit potentia ſuapte natura libera, ſi proponatur obiectum omni ex parte bonum, vt omnino appetendum, neceſſario fertur in illud, vt videre eſt in amore beatifico: ergo multo magis neceſſario feretur intellectus in obiectum omni ex parte verum, quale eſt obiectum viſionis beatificæ, cum intellectus non ſit potentia libera.

Primus actus intellectus neceſſarius & naturalis eſt.

Quæres tamẽ vnde proueniat intellectui neceſſitas iſta quod exercitium reſpectu viſionis. Vaſquez illam totam videtur tribuere lumini gloriæ. Ego exiſtimo non ſolum lumini, ſed etiam eſſentiæ diuinæ tribuendam eſſe, nam obiectum euidens, præſertim ſi contineat omnem rationem veri, vt continet eſſentia diuina, mouet neceſſario quoad exercitium potentiam intellectiuam. Quare & eſſentia diuina, quatenus eſt obiectum omni ex parte verum, & lumen etiam gloriæ, quatenus fertur in illam vt in connaturale, & primarium obiectum determinabunt intellectum neceſſario quoad exercitium. 60.

Neceſſitas intellectus ad videndũ Deum non ſolum lumini ſed etiam eſſentiæ diuinæ tribuenda eſt.

Hinc facile eſt reſpondere ad argumenta initio capitis adducta, ad primum quidem, intellectum non pendere natura ſua in omnibus ſuis operationibus ab applicatione voluntatis. Ad ſecundum, neceſſitatem viſionis prouenire, vt dictum eſt, ab eſſentia diuina concurrente per modum obiecti, & à lumine gloriæ, & non oportere vt Deus eleuet intellectum ad viſionem dependenter à voluntate, & conferat lumen neceſſarium accommodatum libertati eius, & in operatione illi ſubiectum, ſed vt tribuat lumen gloriæ proportionatum obiecto, quod eſt eſſentia diuina, & iuxta vtriuſque naturam, & exigentiam, cum intellectu concurrat: eſſentia autem diuina, cum ſit obiectum euidens, & clare propoſitum, & cum lumen gloriæ per ſe & natura ſua reſpiciat illud, non poſſunt non neceſſitare intellectum quoad exercitium: at vero obiectum fidei obſcurũ eſt, & pendens à pia affectione, & ideo nihil mirum quod non neceſſitet intellectum. 61.

Intellectus non pendet in omnibus ab applicatione voluntatis.

Quæres iterum, An intellectus ita neceſſario feratur per viſionem in Deum euidenter propoſitum, vt nequeat inhiberi ab eo obiecto, vel ſuſpendi viſio ex voluntate videntis Deũ. Aliqui fatentur viſionem Dei neceſſariam eſſe quoad exercitium, & neceſſario elici ab intellectu poſito lumine gloriæ, iuxta ea, quæ dicta ſunt: exiſtimant tamen ea intelligenda eſſe ſecundum communem curſum rerum, nam in aliquo euentu ſuſpendi poſſe viſionem ex voluntate beati credunt non eſſe omnino impoſſibile. Si enim Deus præciperet beato, vt ceſſaret à viſione, tali præcepto poſito, iam eſſet aliqua ratio mali in exercitio talis actus, ob quam bonum eſſet ceſſare à viſione, & ideo poſſet voluntas id velle, cumque intellectus ſit 62.

An intellectus videns Deum poſſit inhiberi à voluntate.

Digitized by Google

ſit potentia rationalis natura ſua ſubiecta voluntati, poſſet ex imperio eius cohibere actum viſionis, quia credibile eſt lumen gloriæ illi infundi accõmodate ad hanc naturã. Ita videtur ſentire Ferrarienſis 3. contra Gentes cap. 62.

Beatus non poteſt pro libito ceſſare à viſione, nec poteſt illi imponi præceptum ceſſandi.

63. Sed mihi magis placet ſententia Vaſquez, 1.2. diſp. 16. cap. 3. aſſerentis non poſſe beatum pro arbitratu ceſſare à viſione, nec poſſe illi imponi præceptum, vt ceſſet. Probatur primo, quia eſſentia diuina, & lumen gloriæ ſunt præcipuæ cauſæ viſionis nullo pacto ſubiectæ voluntati, & tantæ in ſe virtutis, & efficacitatis, vt rapiant intellectum, & neceſſario impellant ad videndum Deum: ergo non erit in poteſtate beati ceſſare à viſione, ac proinde nec poterit illi imponi præceptum, vt ceſſet. Secundo quia intellectus poſita apprehenſione terminorum, ita neceſſario aſſentitur primis principiis euidentibus, & poſitis aſſenſibus præmiſſarum euidentium, ita neceſſitatur ad aſſenſum concluſionis quoad exercitium, vt voluntas nequeat impedire, iuxta ea, quæ dixi in libris de demonſtratione: ergo multo magis neceſſitabitur intellectus ad viſionem poſito lumine gloriæ, & poſita vnione eſſentiæ diuinæ per modum obiecti cum intellectu, ita vt voluntas nequeat inhibere intellectum, cum eſſentia diuina clare poſita ſit obiectum longe euidentius omni obiecto creato.

64. Dices licet volũtas nequeat directe impedire aſſenſum primi principij euidẽtis poſita apprehenſione terminorũ, vel aſſenſum cõcluſionis poſitis aſſenſibus præmiſſarum euidentium, poſſe tamen indirecte diuertendo intellectum, vel nimium affigendo alteri cogitationi, atque adeo poſſe etiam voluntatem impedire viſionem, non directe, ſed indirecte, diuertendo intellectum ad aliud obiectum. Verum quamuis voluntas poſſit indirecte impedire aſſenſus illos circa obiecta creata, non eſt hoc illi concedendum reſpectu viſionis beatæ, tum quia lumen gloriæ neceſſitat intellectum efficaciter, & omnino independenter à voluntate, tum etiam, quia eſſentia diuina clare propoſita, cum contineat omnem rationem veri, vehementius mouet, & rapit intellectũ, quam obiecta creata euidentia.

Voluntas nequit directè, vel indirectè impedire viſionem.

65. Tertiò probatur noſtra ſententia, quia voluntas non habet maiorem vim, & efficacitatem in actus aliarũ potentiarũ, quam in proprios, ideo enim libere mouet alias potentias, quia ſe libere mouet, ſed nequit ſuſpendere proprium actum, quando clarè proponitur obiectum omni ex parte bonum, vt omnino appetendum: ergo minus poterit impedire actum intellectus circa obiectum omni ex parte verum.

Neque ſuſpendere proprium actum circa obiectũ omni ex parte bonũ clare propoſitum.

66. Oppones voluntatem poſſe ſuſpendere proprium actum circa obiectum omni ex parte bonum, ſi in exercitio talis actus apprehendatur aliqua ratio mali, vel aliquod impedimentum maioris boni. Vnde conſequens fit poſſe etiam impedire actum intellectus circa obiectum omni ex parte verum, ſi in exercitio illius actus apprehendatur etiam aliqua ratio mali, vel impedimentum maioris boni, quod contigerit in viſione, ſi imponeretur beato præceptum ceſſandi ab illa.

67. Vaſquez citatus negat voluntatem poſſe cohibere proprium actum circa Deum, poſita viſione in intellectu, quia in ipſo obiecto, & in exercitio talis actus apparet omnis ratio amabilitatis, & boni, quantum eſt ex parte obiecti, & exercitij ſecundum eſſe: cum autem obiectum, & exercitium actus ita ſe habent, non videtur imponi poſſe præceptum ceſſandi à tali actu, vt ratione præcepti appareat in exercitio ratio aliqua mali, nam quando ex parte obiecti, & exercitij nequit apparere aliqua ratio mali, ſed ſumma ratio boni, non poteſt eſſe iuſta cauſa prohibendi actum.

Mihi probabilius videtur poſſe imponi præceptum beato ceſſandi à dilectione Dei, & delectatione, quia non eſt impoſſibilis iuſta cauſa talis præcepti: poſito autem eo præcepto, non manſuram voluntatem neceſſitatam ad eos actus, ſiquidem ob malum, quod apprehenderetur in exercitio illorum, bonum eſſet ceſſare ab illis. Ita Capreolus in 1. diſt. 1. q. 3. & Ferrarienſis citatus, qui ſolum dicunt non poſſe imponi tale præceptum, quin fiat in viſione mutatio aliqua, eo quod per eam iudicatur Deum hic, & nunc diligendum eſſe, ac de illo delectandum: hoc autem exiſtente iudicio, non poteſt iudicari bonum eſſe ceſſare ab amore Dei, & delectatione, ac per conſequens nec prohiberi à Deo eiuſmodi actus. Sed non eſt neceſſaria mutatio viſionis, vt imponi poſſit hoc præceptum ceſſandi ab amore, & delectatione, quia per viſionem habetur iudicium illud, quaſi ſub tacita conditione, niſi Deus aliud velit, aut præcipiat: voluntas autem, vel præceptum Dei poſſet per aliam cognitionem innoteſcere, ideoque ſine vlla mutatione viſionis poſſet iudicari bonum ceſſare ab illis actibus. 68.

Beato poteſt imponi præceptum ceſſandi à dilectione Dei, & eo poſito poſſet ceſſare.

Ex eo autem, quod voluntas cohibere poſſit proprium actum circa Deum, quando ratione præcepti apprehenditur in exercitio eius aliqua ratio mali, vel impedimentum maioris boni, non ſequitur poſſe etiam impedire actum intellectualem viſionis Dei, etiamſi per impoſſibile imponeretur præceptum beato ceſſandi à viſione, & ratione talis præcepti appareret aliqua ratio mali in exercitio eius. Ratio diſcriminis eſt, quia cum voluntas moueatur à bono, tanquam à proprio obiecto, etiam ſi in patria amet Deum continentem omnem rationem boni, nihilominus ſi ab exercitio actus amoris refundatur in illud obiectum aliqua ratio mali, vt reuera refunderetur, ſi ratione præcepti non eſſet bonum permanere in eo actu, tolleretur omnino neceſſitas quoad exercitium talis actus, & ita poſſet voluntas cohibere actum, præſertim cum aliunde non neceſſitetur ad illum: at vero cum intellectus reſpiciat verum, tanquam propriũ obiectum, & non bonum, & in patria contempletur Deum habentem omnem rationem veri, quantumuis per impoſſibile prohiberetur actus viſionis, nulla fieret in obiecto eius mutatio reſpectu intellectus, non enim minus verum appareret obiectum illud poſito præcepto, quam non poſito, atque adeo ſicut ante tale præceptum ceſſare non poſſet beatus à viſione, ita nec poſito eo præcepto. Poſſet quidem velle ceſſare, quia in exercitio actus appareret aliqua ratio mali, non tamen ceſſare poſſet, 69.

Cur voluntas cohibere poſſit propriũ actum & non actum viſionis.

Beatus poſito præcepto ceſſandi à viſione poſſet velle ceſſare, ſed ceſſare non poſſet.

poſſet, quia tam objectum, quam lumen gloriæ eodem pacto raperent, & neceſſitarent intellectum ad videndum Deum. Ex iis patet quid ſit dicendum ad ſententiam oppoſitam, nempe viſionem eſſe abſolute neceſſariam, & in eo actu nullo modo ſubiici intellectum voluntati, nec tribui illi lumen gloriæ cum ſubordinatione ad voluntatem, nec eſſe in poteſtate beati ſuſpendere actum viſionis, ac per conſequens non poſſe ei imponi præceptum ceſſandi ab illo.

Capvt IX.

An lumen gloriæ differat ab habitu ſcientiæ infuſæ.

70. *Triplex modus ſentiendi circa præſentem difficultatem.* Soarius tom 1.in 3.part.diſp.29.ſect.4. refert tres dicendi modos, primus eſt: Si ſcientia infuſa contineat duos habitus, quorum vnus circa res naturales verſetur, alter circa ſupernaturales, dici poſſe lumen gloriæ non diſtingui ab habitu ſcientiæ infuſæ attingente ſolum res ſupernaturales. Secundus modus dicendi eſt communis, & receptus inter Theologos aſſerens ſcientiam infuſam eſſe vnum dumtaxat habitum, & ab eo diſtingui lumen glorię. Tertius modus dicendi eſt lumen glorię non eſſe habitum diſtinctum ab habitu ſcientiæ infuſæ. Et hunc modum probat primo, quia D. Thomas 3.part,quæſt.11.art.6.ad 1.docet lumen diuinitus infuſum eſſe communem rationem intelligendi ea, quæ diuinitus reuelantur: ergo ſignum eſt ex ſententia D. Thomæ eodem habitu attingi quæ in Verbo,& extra Verbum reuelantur. Secundo quia lumen gloriæ eſt principium ſufficiens ad cognoſcendum ſe ipſum, vel per ſe ipſum, vel per propriam ſpeciem: ergo & ad cognoſcenda alia entia creata ſupernaturalia. Antecedens confirmat, quia nullum lumen intellectuale videtur ita aptum ad perfecte cognoſcendum lumen gloriæ in proprio genere ſicut ipſummet lumen gloriæ, tum quia aliquod aliud lumen minus perfectum non eſt ſufficiens; perfectius autem, vel non eſt poſſibile, vel ſine cauſa petitur ad cognoſcendum lumen gloriæ, cum lumen intellectus angelici per ſe ſufficiat ad cognoſcendum ſe ipſum, & ſibi ſimilia, & abſolute omne lumen intellectuale clarum, & euidens ſit ſufficiens principium ad ſui cognitionem.
71. Tertio quia quod eſt principium ſufficiens cognitionis alicuius objecti, ſufficit etiam ad ea cognoſcenda, quæ ſunt participationes eiuſdem obiecti in eodem ordine, vt viſus habens vim ſufficientem ad videndam lucem ſufficit ad videndum colorem, qui eſt lux quædam participata, & caritas, per quam diligitur Deus propter ſuam increatam bonitatem ſufficit ad diligendum ſe ipſam, & ſibi ſimiles habitus, & proximum propter ſupernaturalem ſanctitatem creatam: ergo lumen gloriæ,quod eſt ſufficiens principium viſionis Dei, ſufficiet ad ſui, & aliorum entium ſupernaturalium cognitionem. Quarto lumen intellectus angelici, licet ſemper intueatur eſſentiam angeli, vt obiectum maxime proportionatum, ſimul extenditur ad alia objecta cognoſcenda per proprias ſpecies: ergo lumen gloriæ, quamuis perpetuo eliciat viſionem Dei, vt objecti maxime connaturalis, & proportionati, poterit etiam eſſe principium cognitionis aliorum objectorum in ſe per proprias eorum ſpecies,nam intellectuale lumen, quo excellentius eſt, eo habet objectum vniuerſalius.

Ex iis tribus modis primum ex eo ſolum reiicit Soarius, quia ſuppoſitionem illam duplicis habitus ſcientiæ infuſæ minus probabilem iudicat. Secundum approbat ad finem ſectionis, & cenſet eſſe per ſe ſatis probabile, cognitionem creaturarum in Verbo, & cognitionem earundem in ſe ipſis adeo diſtingui, vt nequeant ab eodem lumine proficiſci. Tertium autem dicendi modum licet ſentiat eſſe probabilem propter argumenta facta, & nullam eſſe auctoritatem, vel rationem contra illum, quæ facile ſolui non poſſit, non audet tamen definire illum, quia nouus eſt. 72. *Iudicium Soarij circa triplicem modū adductum.*

Salas verò 1.2. Tom.1. Tract.2.diſp.5. ſect. 9.amplectitur ſecundum modum dicendi, & reiicit tertium variis argumentis, duo tamen ſunt præcipua. Primum eſt quia cognoſcere res in ſe ipſis, & in Deo ſunt modi cognoſcendi adeo diſtincti, vt in vnum habitum quadrare non poſſint, cum habitus diſtinguantur per actus, & actus ſcientiæ infuſæ, & beatæ ſint valde diuerſi. Secundum eſt, quia lumen gloriæ,& habitus ſcientiæ infuſæ poſſunt inuicem ſeparari, vt quidam docent Adamum ante peccatum, & angelos dum erant in via habuiſſe ſcientiam infuſam, cum tamen certum ſit tunc caruiſſe lumine gloriæ. Videtur ergo ſentire Salas, vt conſtat ex primo argumento, impoſſibile eſſe, vt vnus, & idem habitus ſimplex ſit lumen gloriæ, & ſcientia infuſa. 73. *Iuditium Salas.*

Nihilominus Dicendum eſt primò de facto lumen gloriæ realiter, & eſſentialiter diſtingui ab habitu ſcientiæ infuſæ. Hæc concluſio probatur in primis quia objectum formale luminis gloriæ eſt ſola eſſentia diuina, creaturæ vero nec ſunt objectum formale, nec materiale proximum, quia in eſſentia diuina attinguntur à lumine gloriæ, & non in ſe ipſis: ergo lumen gloriæ realiter, & eſſentialiter differt à quolibet habitu attingente res creatas in ſe ipſis per proprias ſpecies, & non habente pro objecto formali diuinam eſſentiam in omnibus ſuis actibus: ergo re, & eſſentia differt ab habitu ſcientiæ infuſæ. Confirmatur quia nos de facto diſtinguimus habitus, etiam ſupernaturales per ordinem ad objecta eſſentialiter diſtincta,& per ſe non connexa. Ideo enim habitum charitatis Theologicæ,quo Deus propter ſe, & proximus propter Deum diligitur diſtinguimus re, & eſſentia ab habitu charitatis infuſæ, quo diligitur proximus propter donum intrinſecum gratiæ habitualis; & ſimiliter habitum duliæ quo coluntur ſancti ratione ſanctitatis, & excellentiæ creatæ, re, & eſſentia diſtinguimus ab habitu latriæ quo Deus colitur ob infinitam eius excellentiam, quia huiuſmodi habitus reſpiciunt objecta eſſentialiter diuerſa,& per ſe non connexa: ergo cum habitus luminis gloriæ, & habitus ſcientiæ infuſæ habeant objecta pariter diuerſa, & non connexa, pariter diſtinguentur de facto inter ſe, cùm non 74. *Lumen gloriæ re diſtinguitur de facto ab habitu ſcientiæ infuſæ.*

Digitized by Google

Probabilius eſt ſcientiam infuſam non eſſe vnum ſimplicem habitum.

appareat ſpecialis ratio, vel neceſſitas, ob quam aliter ſentiamus de iis habitibus. Deinde probabilius eſt ſcientiam infuſam non eſſe vnum ſimplicem habitum, cum attingat quædam objecta per cognitionem euidentem in atteſtante, & quædam in ſe per cognitionem quidditatiuam, quæ ſunt valde diſtincta, & minime connexa, ſed eſſe habitum vnum ordine continentem tot ſimplices habitus, quot ſunt ſpecies intelligibiles adæquatæ illis proportionatæ: ergo lumen gloriæ non identificabitur cum ſcientia infuſa, ſed erit longe diſtinctus habitus, cum habeat objectum formale longe diſtinctum ab omni objecto formali cuiuſuis habitus ſimplicis ſcientiæ infuſæ.

Poſſibilis eſt habitus attingens ſimul obiectum luminis gloriæ, & obiectum ſupernaturale ſcientiæ infuſæ.

75. Dicendum ſecundò, non eſſe impoſſibilem de potentia abſoluta vnum ſimplicem habitum attingentem ſimul objectum luminis gloriæ, & omne objectum ſupernaturale ſcientiæ infuſæ. Probatur quia prædicta objecta horum habituum, licet ſint valde diſtincta, non ſunt tamen ita diſparata, quin poſſit produci diuinitus aliquis habitus ſimplex attingens ſimul omnia illa. Confirmatur primo, quia ſi aliquid obſtaret maxime quia cognoſcere res in Deo, & cognoſcere res in ſe ſunt modi cognoſcendi valde diuerſi: ſed hoc non obſtat, tum quia ſupra diximus, & infra oſtendemus poſſibilem eſſe actum ſimplicem viſionis attingentem Deum in ſe, & creaturas non ſolum in Deo, ſed etiam in ſe concomitanter cum Deo. Tum etiam quia probabile eſt eodem habitu charitatis Theologicæ, imo & eodem ſimplici actu diligi poſſe Deum propter ſe, & creaturam propter Deum, & ſimul propter bonitatem intrinſecam reſpectiuam ad Deum, quam habet creatura, ita vt ex bonitate increata Dei, & ex bonitate creaturæ conſtituatur vna integra ratio formalis illius actus: ergo pariter veritas intrinſeca creata, & increata poterunt conſtituere integram rationem formalem vnius ſimplicis actus intellectualis, nedum habitus. Confirmatur ſecundo, quia de facto datur potentia intellectiua, quæ, cum ſit vna ſimplex qualitas naturalis, verſatur circa omne intelligibile, quantumuis latiſſime patens: ergo multo magis dari poterit qualitas ſimplex ſupernaturalis, quæ verſetur circa objectum luminis gloriæ, & omnia objecta ſupernaturalia ſcientiæ infuſæ.

76. Dices habitum etiam ſupernaturalem non debere æque late patere ac potentiam ipſam, ſemper enim potentia vniuerſalior eſt. Sed contra, tum quia licet ſcientia infuſa, ac lumen gloriæ eſſet vnus ſimplex habitus, adhuc non æque late pateret ac potentia intellectiua, cum ſolum concurrere poſſet ad actus ſupernaturales, & non ad naturales, quos potentia elicit. Tum etiam quia licet de facto potentia, ſecundum ſuam vim naturalem, ſemper ſit, & debeat eſſe vniuerſalior habitu, non eſt tamen id neceſſarium de potentia abſoluta, poſſet enim produci habitus potens attingere omne objectum naturale, ad quod extenditur potentia, nec ideo deſineret eſſe habitus, cum eſſet qualitas addita potentiæ ad operandum.

Potentia ſecundum vim naturalem de lege vniuerſalior eſt habitu, ſed non eſt id neceſſarium de potentia abſoluta.

77. Confirmatur tertio, quia vna ſpecies intelligibilis poteſt eſſe principium ſufficiens cognoſcendi res infinitas numero, vel ſpecie diuerſas contentas ſub aliquo genere, vel ſpecie: imo viri docti ſentiunt, nec improbabiliter, poſſibilem eſſe de potentia abſoluta vnam ſpeciem intelligibilem, quæ ſe ſola repræſentaret virtute omnes creaturas ſupernaturales poſſibiles in ſe ipſis, & aliam ſpeciem intelligibilem, quæ virtute etiam repræſentaret omnes creaturas naturales poſſibiles, ſicut poſſibilis eſt ſpecies intelligibilis potens Deum repræſentare, quod difficilius videtur. Vnde conſtat poſſibilem eſſe qualitatem ſimplicem additam potentiæ habentem objectum latiſſime patens: ergo poſſibilis erit vnus ſimplex habitus, qui extendatur ad objectum luminis gloriæ, & ad omnia objecta ſupernaturalia ſcientiæ infuſæ.

Poſſibilis eſt ſpecies intelligibilis repræſentans omnes creaturas ſupernaturales poſſibiles & alia ſpecies repræſentans omnes naturales.

Loquutus ſum in concluſione de objecto luminis gloriæ, & de objectis ſcientiæ infuſæ ſupernaturalibus tantum, & non de naturalibus, quia exiſtimo impoſſibile eſſe, vt objectum naturale, & ſupernaturale vniantur per ſe, & directe ad conſtituendam vnam rationem formalem ſpecificantem vnum ſimplicem habitum ob defectum connexionis ad id neceſſariæ, quæ non deeſt omnibus obiectis ſupernaturalibus, quantumvis latiſſime pateant, cum ſint eiuſdem ordinis. Sed de hac re infra plenius dicam diſp. 8. cap. 2. & 3. 78.

Obiectum naturale, & ſupernaturale nequeunt conſtituere vnā rationem formalem.

Supereſt ſoluamus argumenta initio adducta, quatenus pugnant cum noſtra ſententia. 79. Ad primum Soarij pro tertio modo dicendi reſpondeo D. Thomam verbis illis non velle eodem ſimplici lumine ſupernaturali cognoſci omnia, quæ diuinitus reuelantur, ſed omnia cognoſci aliquo ſupernaturali lumine, quædam ſcilicet lumine fidei, quædam lumine prophetico, alia ſcientia infuſa, alia lumine gloriæ.

Ad ſecundum dico lumen gloriæ, quod de facto datur beatis, non eſſe ſufficiens principium ad cognoſcendum ſe ipſum, & alios habitus, & qualitates ſupernaturales in ſe ipſis, ſed ad id magis aptum eſſe aliud lumen ſcientiæ infuſæ reſpiciens non Deum in ſe, ſed res creatas in ſe ipſis per proprias ſpecies. Nec refert quod intellectus creatus attingat omnia intelligibilia, quia habitus quiuis de facto magis eſt determinatus, quam potentia. Addo de potentia abſoluta non eſſe impoſſibilem ſimplicem qualitatem, quæ præſtet ſimul aliqua munia ſcientiæ infuſæ, & luminis gloriæ.

Lumen gloriæ non eſt principium cognoſcendi ſe ipſum.

Ad tertium reſpondeo, licet diuinitus produci poſſit ſimplex qualitas habitualis, quæ ſimul attingat aliquod objectum, & omnes participationes eius in eodem ordine, de facto tamen id non contingere, quia qualitates habituales non adeo late patent, vt extendantur ad objecta tam diuerſa. Vnde lumen gloriæ non poteſt de facto extendi ad ſui, & aliorum entium cognitionem extra Verbum. Ad quartum neganda eſt conſequentia, quia de facto latius patet potentia intellectiua, quam quiuis habitus. 80.

Ad Primum pro ſententia Salas reſpondeo quamuis duplex ille modus cognoſcendi ſit valde diuerſus, ideoque non pertineat de facto ad eundem habitum, poſſe pertinere. Ad Secundum conſtat ſolum probare ex ſeparabilitate actu diſtingui eos habitus.

DISP.

DISPVTATIO VII.

De obiecto increato viſionis beatificæ.

CAPVT I.

An videntes Deum videant omnes perfectiones eius, tam abſolutas, quam relatiuas.

1. *Sententia negans videri poſſe omnes perfectiones diuinas.*

SEntentia negans omnes perfectiones diuinas videri à beatis, vel videri poſſe tribui ſolet Ochamo in 4. q. 13. art. 1. Ricardo in 3. diſt. 14. art. 1. q. 4. & Bonauenturæ ibidem art. 1. q. 2. Fundamentum eſt quia perfectiones exiſtentes formaliter in Deo ſunt infinitæ: ergo nequeunt omnes ſimul, & diſtincte videri vnica viſione finita, vt patet vulgari argumento calculatorio, nam ad videndum vnam ex iis perfectionibus neceſſaria eſt aliqua perfectio viſionis, & ad videndum duas maior perfectio: ergo ad videndum infinitas infinita.

2. *Sententia niens videri omnia attributa, ſed non omnem modum cuiuſque.*

At Ferrarienſis 3. contra Gent. c. 56. ſentire videtur quemlibet beatum intueri omnia attributa diuina, non tamen omnem modum cuiuſque attributi. Ait enim beatos videre infinitatem Dei, ſed non totam. Probatur primo, quia beati nequeunt videre totam infinitatem Dei, quin illam comprehendant, ſiquidem illud dicitur comprehendi per viſionem, cuius nihil latet videntem, vel quod viſione ipſa finitur: ſed beati nequeunt Deum comprehendere: ergo nec videre totam infinitatem eius. Confirmatur in attributo Immenſitatis, ratione cuius ſubſtantia diuina eſt quaſi infinite diffuſa, & præſens infinitis ſpatiis, quæ immenſitas non videtur percipi poſſe clare, & diſtincte ab intellectu creato vnico actu finito, tum quia comprehenderetur, tum quia talis actus exigeret vim, & attentionem infinitam. Secundo quia nequit beatus videre totam omnipotentiam Dei, quin videat omnes eminentias formaliter exiſtentes in Deo: ſed has videre non poteſt, quia nequit videre in Deo omnes creaturas: ergo non videt omnia attributa, ſecundum omnes modos, & gradus eius. Tertio quia Ideas omnes, quæ ſunt formaliter in ſcientia Dei, non poteſt videre beatus, quin videat omnes creaturas poſſibiles: ſed has videre non poteſt: ergo neque Ideas omnes.

3. *Quiuis beatus videt eſſentiam & omnia attributa.*

Dicendum tamen eſt *primò* eſſentiam, & omnia attributa abſoluta videri à quouis beato. Ita communiter Theologi cum D. Thoma 1. p. q. 12. art. 7. ad. 2. & 3. & ratio eſt, quia beati vident Deum, vt eſt in ſe, ergo vident, ſaltem aliquo pacto, omnem perfectionem abſolutam in ipſo formaliter exiſtentem: ergo eſſentiam, & attributa. Confirmatur quia viſio beata de facto eſt perfectiſsima, non ſolum quoad modum, quatenus eſt intuitiua, ſed etiam quoad extenſionem, & latitudinem eorum, quæ in Deo, & de Deo cognoſcit, & quoad hanc etiam latitudinem correſpondet fidei, & ideo ſatiat deſiderium, quod fideles habent videndi in Deo, quæ de Deo audierunt, & crediderunt.

4. *Quiuis beatus videt omnes perfectiones relatiuas.*

Dicendum ſecundò, à quolibet beato videri omnes perfectiones relatiuas. Probatur primo, quia in Concilio Florentino in literis vnionis definitum eſt beatos videre Deum vt Trinus, & vnus eſt, & ex illo 1. Corinth. 13. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, conſtat viſionem reſpōdere fidei, & ea eſſe clare videnda, quæ creduntur in hac vita: ſicut ergo credimus myſterium Trinitatis, ita videbimus. Secundo probari poteſt verbis illis Ioannis 14. *Philippe, qui videt me, videt & Patrem meum.* Nam cum Chriſtus veritatem hanc fundet, non in relatiua oppoſitione, ſed in vnitate eſſentiæ, vt colligitur ex illis verbis. *Non credis quia ego in Patre, & Pater in me eſt*, conſequens fit; vt ſimiliter debeat videri Spiritus ſanctus. Quod teſtimonium plures Patres exponunt de clara Dei viſione; & quamuis aliqui Doctores illud intelligant de cognitione per fidem, ita vt ſenſus ſit: Qui me perfecte cognoſcit ex operibus, & doctrina mea, intelliget plane me eſſe Deum eiuſdem eſſentiæ cum Patre, ac proinde cognoſcet Patrem meum. Quam expoſitionem credit Vaſquez diſp. 48. cap. 3. eſſe magis textui conſonam: poteſt tamen vſui eſſe ad concluſionem confirmandam, quatenus idem debet eſſe obiectum fidei, & viſionis. Addo quod videtur indicaſſe Maldonatus, & mihi videtur valde probabile, prædictum teſtimonium intelligi poſſe de vtraque cognitione, per fidem ſcilicet, & viſionem, nam licet Philippus non cogitarit de viſione clara Dei, cum dixit, *oſtende nobis Patrem*, quod veriſimilius eſt, ſed ſolum deſiderauerit maiorem Patris notitiam, nihilominus tamen Chriſtus in ſua reſponſione de vtraque cognitione fidei, & viſionis loquutus eſt, quod ex eo fit probabile, quia ſolemne erat Chriſto Domino ex rudi alicuius interrogatione anſam ſumere ad explicanda altiſſima fidei myſteria. Tertio probatur ratione adducta pro prima concluſione.

5. *Attributa proprie dicta ſunt numero finita.*

Ad argumentum factum pro prima ſententia dicendum eſt attributa proprie dicta non eſſe numero infinita, ſed potius eſſe finita, & non magno numero comprehenſa, vt recte notauit Molina art. 8. diſp. 3. attributa autem impropie dicta, quæ dicuntur attributorum modi, & quaſi partes, eſſe quidem infinita, poſſe tamen omnia videri ab intellectu creato viſione finita, ſicut viſione finita videtur de facto eſſentia, licet ſit ſecundum ſe eſſentialiter infinita. Nec argumentum illud calculatorium alicuius momenti eſt, nam quamuis requiratur maior virtus ad intuendas duas perfectiones, quam ad vnam intuendam, & maior ad intuendas plures, quam ad duas tantum; non tamen requiritur maior virtus in exceſſu determinato; ac per conſequens ad videndas infinitas perfectiones non eſt neceſſaria virtus infinita, ſed virtus alterius rationis.

6. Ad primum argumentum pro ſententia Ferrarienſis reſpondeo ex quauis viſione totius

Ex quauis viſione totius infinitatis Dei non ſequitur comprehenſio eius.

infinitatis diuinæ non ſequi comprehenſionem, quia licet videatur tota perfectio infinita Dei, non videtur de facto ſecundum omnem formalitatem, & modum, quo videri poteſt, nec tali, ac tanta diſtinctione, quali, ac quanta petit videri. Opus enim eſt ad comprehenſionem, vt modus cognoſcendi adæquetur rei cognitæ, ita vt non ſolum tota, ſed etiam totaliter cognoſcatur ſecundum omnem formalitatem, & habitudinem, qua cognoſcibilis eſt ex parte ſua, & ſic intelligendum eſt quod dicitur in argumento, nempe illud dici comprehendi, cuius nihil latet videntem, vel quod viſione ipſa finitur. Ad confirmationem dico videri à beatis totam immenſitatem Dei, ſed non totaliter, & ideo non comprehendi, nam perfectio illa, ratione cuius Deus habet neceſſitatem exiſtendi in omnibus rebus ſine ſui mutatione, & occupandi omnia ſpatia, prorſus indiuiſibilis eſt actu, qua viſa videtur immenſitas tota, etiam ſi non videatur in particulari quaſi infinite diffuſa, & ſecundum omnem formalitatem, & habitudinem ad omnes res ſpeciales, & ad omnia ſpatia, in quibus eſt, vel eſſe poteſt.

Videtur à beatis tota immenſitas, ſed non totaliter.

7. Ad ſecundum, & tertium reſpondeo ſolum probare omnipotentiam Dei, & perfectionem idealem non videri à beatis diſtinctiſſime, & ſecundum omnem formalitatem, & habitudinem, qua in particulari ſunt cognoſcibiles; non tamen idcirco negandum eſt videri à beatis totam omnipotentiam, & totam perfectionem idealem, ſaltem aliquo pacto, nec video quî negari poſſit, cum tota entitas Dei videatur. Vt ergo aliquo modo quidditatiue videatur tota omnipotentia, non eſt neceſſe, vt cognoſcantur omnes creaturæ poſſibiles ſecundum ſpecialem vniuſcuiuſque rationem, ſed ſatis eſt, vt cognoſcantur in confuſo, & vt quidditatiue videatur tota perfectio idealis Dei ſatis eſt, vt cognoſcatur quatenus imitabilis ab omnibus creaturis in confuſo, non vero in particulari; & ſimiliter dicendum eſt de aliis perfectionibus diuinis, quæ habent connexionem aliquam cum creaturis. Sed hæc planiora fient ex dicendis.

Capvt II.

An videntes Deum videant attributa, vt diſtincta, & per modum plurium.

8. Non eſt hîc ſermo de actuali diſtinctione reali, quia hæc non habet locum in attributis diuinis, nec de actuali diſtinctione rationis, ſed ſolum de diſtinctione virtuali, quæ, licet non debeat neceſſario cognoſci à beatis, iure quæritur, an de facto cognoſcatur. Sunt enim qui negēt, Primo, quia quiuis intellectus diſtinguens rationes formales objecti cognoſcit vnam non eſſe aliam: ſed hoc non cadit in intellectum videntis clare Deum reſpectu diuinorum attributorum: ergo videns Deum non percipit diſtinctionem virtualem attributorum. Maior patet, quia diſtinctio virtualis nihil eſt aliud, quam negatio vnius de altero ſaltem ſub reduplicatione, & ideo qui percipit diſtinctionem virtualem, intelligit vnam ex rationibus formalibus cognitis non eſſe aliam. Minor probatur quia videns objectum ſicuti eſt nequit illud cognoſcere aliter atque eſt in ſe ipſo: ſed Deus in ſe ipſo eſt ſimpliciſſimus, & omnia eius attributa ſunt ex natura rei indiſtincta formaliter: ergo videns Deum, & omnia illius attributa, vt in ſe ſunt, non poterit agnoſcere vnum attributum non eſſe aliud.

Sententia negans cognoſci à beatis attributa vt diſtincta.

Secundo quia vel beatus cognoſcit attributa vt diſtincta per eandem viſionem, per quam intuetur eſſentiam in ſe, vel per diuerſam; non per eandem, quia cum per eam intueatur rem, vt eſt in ſe, non diſtinguit in plura; nec per diuerſam, quia non eſt alia viſio. Confirmatur quia objectum indiſtinctum in ſe nequit per ſe primo apprehendi vt diſtinctum per actum directum immediate terminatum ad illud, vt eſt in ſe. Nam diſtinctio rationis poſtulat notitiam comparatiuam intellectus, qualis non eſt notitia directe terminata ad objectum reale prout eſt in ſe, cum non terminetur ad plura, quæ poſſit inter ſe conferre; ſed viſio beata eſt actus directus tendens ad diuinam eſſentiam, vt eſt in ſe: ergo non poterit apprehendere diſtinctionem diuinorum attributorum. Tertio quia ratio cur à viatoribus cognoſcuntur attributa vt diſtincta, eſt imbecillitas intellectus, & imperfectio medij cognoſcendi, cognoſcunt enim Deum per creaturas, ſed beati in patria habent perfectiſſimum medium ſimplex, & adæquatum, nempe eſſentiam diuinam, & lumen proportionatum, ſcilicet lumen gloriæ: ergo ita vident Deum perfecte, & vnite, vt non cognoſcant virtualem diſtinctionem attributorum. 9.

Pro explicatione notandum eſt primo quædam eſſe attributa proprie dicta, qualia ſunt iuſtitia, miſericordia, omnipotentia, voluntas; alia improprie dicta, quæ à quibuſdam dicuntur attributorum modi, & conſtituunt veluti partes attributa propria; huiuſmodi ſunt vis productiua hominis, & vis productiua leonis, quæ ſpectant ad conſtitutionem omnipotentiæ. 10.

Quædam ſunt attributa propriè dicta, quædam impropriè dicta.

Notandum eſt ſecundo in præſenti difficultate ſermonem eſſe de attributis proprie dictis, nam de improprie dictis nonnihil attingemus inferius.

Notandum eſt tertiò tribus modis cognoſci poſſe diſtinctionem fundamentalem, ſeu virtualem diuinorum attributorum à beatis, primo intuendo Deum apprehendi poſſe ab intellectu finito inadæquate per plures conceptus: Secundo apprehendendo per ſimplicem viſionem ita perſpicue rationes obiectiuas virtute diſtinctas diuinorum attributorum, ſicut intellectus viatoris diſtincte attingit illas ex parte objecti pluribus conceptibus, quo pacto dici poteſt cognoſci materialiter diſtinctio virtualis objectiua, quia non cognoſcitur formaliter ipſa diſtinctio in ſe, agnoſcuntur tamen ipſa diſtincta tali modo, vt ex vi talis notitiæ formaliter agnoſci poſſit diſtinctio. Tertio iudicando rationes objectiuas attributorum inter ſe virtute diſtingui, quod fit in actu exercito, cum ſaltem ſub reduplicatione aſſeritur vnam non eſſe alteram, quo pacto

Tripliciter cognoſci poteſt diſtinctio virtualis attributorum.

Digitized by Google

pacto dici poteſt formaliter cognoſci diſtinctio virtualis.

11. *Beati cognoſcere poſſunt Deum conceptibilem eſſe inadæquatè per plures conceptus.*

His poſitis *dico primò*, beatos poſſe cognoſcere attributa, vt diſtincta priori modo, neceſſarium tamen non eſſe ſic de facto cognoſcere. Hæc concluſio videtur eſſe Soarij lib. 2. de Attributis cap. 22. num. 13. Prima pars probatur, quia beatus intelligere poteſt habitudinem entitatis diuinæ, quatenus eſt obiectum intelligibile reſpectu intellectus viatoris, ſed intellectus viatoris poteſt attingere attributa per plures conceptus: ergo beatus id cognoſcere poteſt concurrente ipſa diuina eſſentia per modum ſpeciei, quod eſt poſſe cognoſcere fundamentalem diſtinctionem attributorum priori modo. Secunda pars patet, quia non eſt neceſſe, vt beatus comparet entitatem diuinam, quam videt, ad intellectum viatoris, vel ad plures conceptus, per quos ab ipſo cognoſci poteſt: ergo non eſt neceſſe cognoſcat attributa, vt diſtincta priori modo.

12. *Beati de facto cognoſcunt materialiter diſtinctionem virtualem attributorum.*

Dico ſecundò, Beatos per viſionem de facto cognoſcere diſtinctionem fundamentalem attributorum ſecundo modo, nempe materialiter. Ita Gillius lib. 2. commentationū Theologicarum Tract. 6. cap. 12. Suadetur primo, quia notitia ſimplex in perceptione obiecti poteſt æquipollere pluribus notitiis, vel eas ſuperare, quamuis in modo cognoſcendi ſit diuerſitas, ſed viator pluribus notitiis cognoſcit attributa diuina, vt diſtincta materialiter, ita vt ex vi talium notitiarum innoteſcere poſſit rationem vnius attributi eſſe virtute diſtinctam à ratione alterius: ergo idem omnino cognoſcet comprehenſor vnica notitia æquipollente illis pluribus, vel potius eas ſuperante, nempe vnica ſimplici viſione beata. Cōfirmatur quia viſio beata eſt maxime clara, & euidens, ac multo diſtinctius penetrans omnia, & ſingula obiecta conceptionum creaturam, quam ab iis attingantur: ergo ſi duabus, aut pluribus notitiis à viatore cognoſcitur materialiter diſtinctio fundamentalis attributorum, cognoſcetur etiam à comprehenſore vnica ſimplici viſione beata.

13. Dices per vnicam ſimplicem cognitionem æquiualentem pluribus apprehēdi poſſe quidquid eſt ex parte obiecti cogniti, non autem quidquid eſt ex parte modi cognoſcendi: at quando apprehenditur obiectum ſimplex per plures cognitiones, diſtinctio, & pluralitas non ſe habet ex parte obiecti cogniti, quod vnicum eſt, & indiſtinctum, ſed ex parte cognoſcentis: ergo illa diſtinctio non attingitur per vnicam notitiam. Sed contra eſt, quia nos non loquimur de diſtinctione formali actuali, quæ ſe habet ex parte cognoſcentis, ſed de diſtinctione fundamentali, ſeu virtuali, quæ ſe habet ex parte obiecti, nec fit ab intellectu, nec eſt in ipſo aliter, quam obiectiue, imo ſupponitur à parte rei in obiecto cognoſcendo. Quare cum hæc diſtinctio virtualis attingatur ab intellectu pluribus notitiis, attingetur etiā vnica cognitione æquiualente pluribus.

14. Secundo probatur, quia tunc ſufficienter cognoſcitur materialiter diſtinctio virtualis attributorum, quando ex vi cognitionis etiam ſimpliciter poteſt fieri enuntiatio negans vnū attributum de altero, ſaltem ſub reduplicatione, vel quando cognitio ipſa æquiualet tali enuntiationi; ſed viſio beata eiuſmodi eſt, vt ex vi illius ſaltem poſſit fieri enuntiatio negans vnum attributum de altero ſub reduplicatione: ergo vnico ſimplici actu viſionis cognoſcetur ſaltem materialiter diſtinctio virtualis attributorum. Maior patet, quia omnis enuntiatio negatiua vera nititur aliqua diſtinctione: ergo qui ex vi ſimpliciſs notitiæ poteſt efficere enunciationem negantem, attinget per eam notitiam diſtinctionem virtualem extremorum, quod multo verius erit, ſi notitia illa ſimplex æquiualeat enuntiationi neganti. Minor probatur, quia ſicut cognitio definitiua hominis, quam habet viator, conſtat ex duplici apprehenſione, altera terminata ad animal, altera ad rationale, & poſita iſta duplici apprehenſione poteſt viator formare hanc enunciationem cum reduplicatione: homo, quatenus animal, non eſt rationalis, & quatenus rationalis, non eſt animal: ita poſſibilis eſt naturalis cognitio vnica, & ſimplex definitiua hominis, ex qua ſimilis enunciatio formari poſſit: id ergo, quod non eſt impoſſibile cognitioni naturali, ſaltem tribuendum eſt de facto viſioni beatæ ſupernaturali, vt ſcilicet vna ſimplex cum ſit, attingat attributa virtute diſtincta, non minus ac viator attingit pluribus apprehenſionibus: rationi enim conſonum eſt, vt beatus videns Deum cognoſcat diſtincte attributa diuina ſecundum ſuam virtualem diſtinctionem.

Dico tertiò, Beatos per ſimplicam actum viſionis cognoſcere etiam de facto formaliter in actu exercito diſtinctionem virtualem attributorum. Ita idem Gillius citatus. Probatur quia tunc cognoſcitur virtualis diſtinctio attributorum formaliter in actu exercito, cum ſaltem ſub reduplicatione iudicatur vnum attributum non eſſe alterum, vel vni non conuenire quod conuenit alteri: ſed de facto id iudicatur per viſionem: ergo per viſionem cognoſcitur formaliter virtualis attributorum diſtinctio. Minor probatur, tum quia non repugnat vnico ſimplici actu attingi quāuis veritatem complexā, imo de facto angelus vnico ſimplici actu naturali apprehendit, & iudicat, nedum ſupernaturali actu viſionis beatæ. Tum etiam quia beati per ſimplicem viſionem cognoſcunt intellectum diuinum, quatenus intellectum, non eſſe voluntatem, & iuſtitiam, quatenus iuſtitiam, non eſſe miſericordiam, & ſic de aliis attributis, ac Deum eſſe intelligentem per intellectum, & non per voluntatem, & per iuſtitiam eſſe iuſtum, & non per miſericordiam, & per intellectum generale; & non per voluntatem, & per hanc ſpirare, & non per illum, ac denique eſſe Trinum in perſonis, non in eſſentia, vnum vero in eſſentia, non in perſonis; ſed hoc fieri non poſſet, niſi viſione ipſa formaliter attingerent in actu exercito virtualem diſtinctionem attributorum inter ſe, & ab eſſentia, & inter eſſentiam, & relationes: ergo de facto illā attingunt. 15. *Beati cognoſcunt in actu exercito formaliter diſtinctionem virtualem attributorum.*

Ad primum argumentum oppoſitum dicendum eſt quemlibet intellectum diſtinguentem rationes formales obiecti cognoſcere vnam non eſſe aliam, non ſimpliciter, & ſecundum proprium eſſe actuale, ſed ſolum 16.

Digitized by Google

ſecundum quid, & cum reduplicatione, vel ſecundum eſſe intelligibile inadæquatum, & hoc poſteriori modo concedenda eſt maior, ſed neganda minor. Nam licet videns clare Deum intueatur omnia attributa eſſe vnam ſimpliciſſimam entitatem in ſe, agnoſcit tamen eam entitatem quatenus eſt iuſtitia formaliter, non eſſe formaliter miſericordiam, & quatenus eſt formaliter intellectus, eſſe principium generãdi, non vero quatenus eſt voluntas, & ſic in cæteris. Ad probationem minoris negãda eſt conſequentia, quamuis enim videns clare Deum cognoſcat attributa non aliter, ac in ſe ſunt, nihilominus cognoſcit illa vt virtute diſtincta. Nam beatus cognoſcens entitatem diuinam, quatenus eſſentia eſt, eſſe communicabilem, & quatenus Paternitas eſt, non eſſe communicabilem, intelligit rem, ſicut eſt in ſe, & tamen neceſſario cognoſcit diſtinctionem virtualem, quæ eſt inter eſſentiam, & relationes.

17\. *Beati per viſionem cognoſcunt virtualem diſtinctionem attributorum.*

Ad ſecundum reſpondeo beatos per eandem viſionem, per quam vident eſſentiam, & attributa in ſe, cognoſcere ea vt diſtincta virtualiter. Non enim repugnat eandem viſionem percipere obiectum beatificum vt indiſtinctum in ſe actualiter ex natura rei, & vt virtute diſtinctum, viſio namque æquipollet pluribus cognitionibus. Ad confirmationem neganda eſt maior, nam actus directus non opponitur comparatiuo, & reduplicatiuo, ſed ſolum reflexo; actus enim, quo cognoſcitur homo, quatenus eſt rationalis, diſtingui à bruto, comparatiuus eſt, & reduplicatiuus, & tamen eſt actus directus. Vnde ſimiliter beatus per viſionem cognoſcit Deum eſſe iuſtum ſecundum rationem iuſtitiæ, non ſecundum rationem miſericordiæ, & ſic de aliis attributis, idemque cognoſceret, quamuis viſio non eſſet etiam reflexa. Ad probationem autem eiuſdem maioris dico notitiam comparatiuam, præſertim ſi ſimul reduplicatiua ſit, non præ requirere in extremis comparandis actualem diſtinctionem, ſed ſolum virtualem, & aptitudinem ad terminandos plures conceptus non ſynonymos, hoc enim ſatis eſt, vt poſſint comparari vel pluribus actibus, vel vnico æquipollente pluribus, qualis eſt actus viſionis.

18\. Ad Tertium reſpondeo imbecillitatem intellectus, & imperfectionem medij cognoſcendi eſſe cauſam, cur viatores imperfecte cognoſcant eſſentiam, & attributa, & cur etiam imperfecte cognoſcant eorum diſtinctionem virtualem, nempe pluribus notitiis; cauſam vero, cur ſimpliciter agnoſcant diſtinctionem virtualem eſſe infinitam perfectionem entitatis diuinæ, & multiplicem intelligibilitatem eius virtute diſtinctam. Vnde cum beati in patria habeant perfectiſſimum medium, & lumen proportionatum, hinc eſt, vt perfectius, quam viatores, cognoſcant eſſentiam, & attributa diuina, ac diſtinctionem virtualem eorum.

***

CAPVT III.

An videns Deum poſſit ſaltem de potentia abſoluta videre vnam perfectionem diuinam non viſa alia.

19\. *Sententia affirmans.*

Circa perfectiones relatiuas Scotus in 1. diſt. 1. quæſt. 2. ſentit fieri poſſe de potentia abſoluta, vt videatur eſſentia non viſis perſonis, & vt videatur vna perſona non viſis aliis. Circa perfectiones abſolutas inter ſe comparatas nihil expreſſe docet Scotus, colligitur tamen ex ipſius doctrina ipſum ſentire eſſentiam videri poſſe ſine attributis, & vnum attributum ſine alio; docet enim attributa diſtingui inter ſe, & ab eſſentia formaliter, & diſtinctionem formalem ſufficere, vt vnum ſine alio videri poſſit.

20\. *Sententia negans.*

Communior ſententia aſſerit nulla virtute fieri poſſe, vt videatur eſſentia diuina, non viſis omnibus attributis, & perſonis, aut vnum attributum, vel perſona, non viſis aliis. Quam defendunt Henricus Quodlib. 13. quæſt. 1. Cajetanus 2. 2. quæſt. 2. art. 8. Sotus in 4. diſt. 49. quæſt. 3. art. 3. Molina 1. part. quæſt. 12. art. 8. diſp. 4. Soarius lib. 2. de Attributis cap. 22. Vazquez 1. part. diſp. 48. cap. 2. Becanus 1. part. cap. 9. quæſt. 12. Arrubal diſp. 24. cap. 4. Herice diſp. 50. cap. 1. & 2. & alij recentiores, & creditur eſſe D. Thomæ art. 7. quæſt. 12. ad 2. & 3. & 2. 2. quæſt. 2. art. 8. ad. 3. & 3. part. quæſt. 3. art. 3. quamuis enim non loquatur expreſſe de potentia abſoluta, dicit tamen in duobus poſterioribus locis eſſe impoſſibile, & aliter fieri non poſſe.

21\. *Perfectiones diuinæ ſumi poſſunt formaliter, & quaſi materialiter.*

Pro explicatione pono in primis perfectiones diuinas ſpectari poſſe vel formaliter, hoc eſt ſecundum proprias rationes, quibus inuicem diſtinguntur, vel quaſi materialiter, hoc eſt ſecundum identitatem realem, quam habent, ſeu ſecundum entitatem ſuam. Deinde Pono etiam diuiſionem attributorum, cuius memini ſuperiori capite in attributa proprie dicta, & improprie dicta.

22\. *Nequit videri vna perfectio diuina, quin videantur alia ſaltem materialiter.*

His poſitis *Dico primò*, non poſſe, etiam de potentia abſoluta, videri eſſentiam, quin videantur ſaltem materialiter omnes aliæ perfectiones diuinæ, tam abſolutæ, quam relatiuæ, nec poſſe videri vnam aliquam ex iis perfectionibus abſolutam, vel relatiuam, quin eſſentia, & omnes aliæ etiam videantur, ſaltem materialiter. Hæc concluſio negari non poteſt, & iuxta eam explicari poſſunt doctores ſecundæ ſententiæ, & confirmari poteſt, quia cum entitas Dei ſit ſimpliciſſima continens in ſe varias perfectiones ſolum virtute diſtinctas, neceſſe eſt, vt per quamlibet viſionem tota videatur, & vt videri non poſſit vna perfectio formaliter, quin reliquæ omnes, ſaltem materialiter, ratione identitatis videantur. Quod verum eſt etiam in diuinis Perſonalitatibus, nam quamuis inter ſe realiter diſtinguantur, identificantur tamen cum eſſentia diuina, & ideo viſa qualibet Perſonalitate videtur ſaltem materialiter

Digitized by Google

liter eſſentia ſimul cum aliis perſonalitatibus, quæ cum eſſentia realiter idemtificantur.

De potentia abſoluta videri poteſt vna perfectio diuina, non viſis formaliter aliis.

23. *Dico ſecundò*, de potentia abſoluta videri poſſe eſſentiam, quin videantur formaliter, ſeu ſecundum proprias rationes, attributa propriè dicta, & quoduis attributum, quin videantur formaliter eſſentia, & reliqua attributa. Hanc ſententiam amplectuntur Antoninus 3. p. Tit. 30. cap. 4. §. 2. Ouandus in 4. diſt. 49. propoſitione 19. & 20. Victoria relatus à Vaſquez, 1. p. diſp. 53. cap. 1. Lælius Zechus Tract. de Christo cap. 6. diſt. 8. eandem probabilem iudicat Bañez. q. 12. art. 7. dub. 1. circa ſolutionem ſecundi argumenti, & omnino ſequitur Salas 1. 2. Tom. 1. Tract. 2. diſp. 4. Sect. 2. referens pro eadem plures alios Doctores, & Granado 1. p. tom. 1. Tract. 5. diſp. 5. 6. & 7. in eadem ſententia videtur eſſe Gillius lib. 1. Cõment. Theologicarum Tract. 6. cap. 11. num. 8. cum ait diuinam eſſentiam vnitam menti beatæ pro varietate luminis gloriæ, & concurſu Dei libero poſſe eſſe rationem viſionum inadæquatarum, quarum ſingulæ percipiant aliquid fundamentaliter diſtinctum in Deo non perceptum ab alijs. Et quamuis aliqui ex Doctoribus, qui citari ſolent pro hac concluſione, non loquantur expreſſe de attributis proprie dictis, loquuntur tamen de attributis improprie dictis, ſeu partibus attributorum, vnde plane ſequitur idem eos ſentire de attributis proprie dictis, cum eadem ſit de iis, atque de illis ratio.

24. Probatur concluſio primo, quia ſi aliquid obſtaret, maxime ſimplicitas eſſentiæ diuinæ, & natura viſionis: ſed non obſtat ſimplicitas, quia ſufficit virtualis diſtinctio, vt videri poſſit vnum non viſo formaliter alio virtute ſolum diſtincto; neque obſtat natura viſionis, non enim eſt de ratione notitiæ intuitiuæ videre rem ſecundum omnem formalitatem, & conditionem, quam habet, nam intellectus noſter intuitiue cognoſcit proprios actus, cum cognoſcat ſe intelligere per ſpecies proprias immediate productas ab ipſis actibus, iuxta receptam recentiorum ſententiam, & tamen non videt an propria intellectio ſit verbum, vel an ſit productiua habitus, & volitionis, licet ratio verbi, & vis productiua habitus non diſtinguatur in re ab ipſa intellectione. Similiter quilibet intuetur in ſe actus ſupernaturales, & tamen non cognoſcit an ſint ſupernaturales, licet ſupernaturalitas ex natura rei idemtificetur cum actu. Præterea angelus naturaliter habet notitiam intuitiuam proprij intellectus, non tamen potentiæ obedientialis proprio intellectui realiter idemtificatæ ad eliciendos actus ſupernaturales, quamuis enim naturaliter cognoſcat poſſe intellectum proprium diuinitus eleuari ad efficienda omnia, quæ non implicant contradictionem, & ſic habeat notitiam potentiæ obedientialis communis omni creaturæ, non poteſt tamen naturaliter cognoſcere potentiam obedientialem determinatam, quam habet intellectus ad actus in ſubſtantia ſupernaturales, ſicut non poteſt cognoſcere naturaliter ipſos actus: ergo poteſt intellectus videre obiectum ſecundum vnam rationem, & non ſecundum aliam, licet tales rationes ſolum virtute diſtinguantur,

Non eſt de ratione viſionis intuitiua videre obiectum ſecundum omnem formalitatem.

atque adeo poterit videri eſſentia, non viſis formaliter eſſentia, & reliquis attributis.

Secundò probatur, quia videntes Deum non vident de facto omnia attributa improprie dicta, hoc eſt omnes partes attributorum virtute diſtinctas, v.g. non vident formaliter de facto omnes eminentias creaturarum exiſtentes in omnipotentia, ſed aliquas tantum: ergo vident de facto aliquas eminentias, non viſis formaliter aliis: ergo ſaltem de potentia abſoluta videri poterit vnum attributum proprie dictum, non viſis eſſentia, & alijs formaliter, & contrà, cum non minus virtute diſtinguantur inter ſe attributa propria, quam eminentiæ, quæ ſunt in omnipotentia, & partes aliorum attributorum in ſe. Antecedens probatur quia videntes Deum non vident de facto omnes creaturas in Deo, ſed aliquas: ergo non vident omnes eminentias formaliter, ſed aliquas. Nam ſi per quamlibet viſionem videntur formaliter omnes eminentiæ, quibus conſtat omnipotentia, ſecundum proprias rationes, quibus inuicem diſtinguntur, non video quo pacto negari poſſit per quamlibet viſionem videri omnes creaturas in Deo. 25.

Beati non vident de facto omnes formalitates ex quibus conſtat quoduis attributum.

Reſpondet Soarius lib. 2. de Attributis negatiuis cap. 26. num. 11. vt per vnam viſionem videantur in Deo plures creturæ, quam per aliam, non opus eſſe videri in Deo nouas aliquas perfectiones formales virtute diſtinctas. quæ non videantur per aliam viſionem, ſed ſolum eandem perfectionem diuinam melius, & expreſſius cerni. Nam quantumuis virtus cauſæ ſit in ſe abſoluta, clarius, & diſtinctius concipitur, quando concipitur vt coniuncta ſuis effectibus cum repræſentatione clara diſtinctorum modorum, quibus effectus manare poſſunt à cauſa, quamuis illi modi non ſint diſtincti in cauſa, ſed in ipſis effectibus. 26.

Reſponſio Soary.

Cæterùm non ſatisfacit, nam in primis quæro an illud melius, & expreſſius cerni eandem perfectionem diuinam, contingat ex eo, quod cernatur per viſionem magis intenſam, aut magis extenſam ex parte obiecti; primum dici non poteſt, quia maior intenſio non ſufficit ad plures creaturas in Deo videndas, ſed ad idem obiectum melius, ſeu maiori conatu intuendũ, vt conſtat: Nec dici poteſt ſecundum, nam ſi creaturæ videntur in Verbo, impoſſibile eſt, vt viſio extendatur ad videndas plures creaturas, quin extendatur etiam ad videndum aliquid amplius ex diuina perfectione. Nam ſi ex eo ſolum clarius, & diſtinctius videtur cauſa, quia cognoſcitur vt coniuncta ſuis effectibus cum repræſentatione clara modorum diſtinctorum, quibus effectus manant à cauſa, etiamſi illi modi ſint diſtincti in effectibus, & non in cauſa; plane ſequitur effectus non cognoſci ex virtute cauſæ, ſed potius cauſam ex virtute effectuum. Deinde non ſatis intelligo, quo pacto plures effectus contineantur in virtute alicuius cauſæ, & in cauſa non diſtinguantur virtute eminentiæ productiuæ talium effectuum. 27.

Refellitur

Nequeũt videri plures creaturæ in Verbo, quin aliquid amplius ex diuina perfectione videatur.

Herice diſp. 50. num. 16. & diſp. 51. numero etiam 16. concedit quidem quemlibet beatum per viſionem intueri in particulari, & diſtincte omnes eminentias creaturarum poſſibilium, ex quibus coaleſcit omnipotentia, 28.

Reſponſio Herice.

negat

Digitized by Google

neg it tamen beatum diſtinctè cognoſcere in prædictis eminentiis omnes creaturas poſſibiles, quia beatus non videt eas eminentias tam perfectè, quantum ſatis eſt, vt omnes creaturæ poſſibiles in particulari, & diſtinctè cognoſcantur, non quod aliquid lateat objecti primarij, ſed quod non ita expreſſè pateat, vt neceſſe eſt ad claram, & diſtinctam notitiam objecti ſecundarij. Huius doctrinæ hanc reddit rationem, quia objectum primarium videri poteſt intuitiuè, non viſo diſtinctè objecto ſecundario virtute contento in primario, nam cum eminentia omnipotentiæ, & res in ea virtute contenta realiter diſtinguantur, nihil mirum, quod eminentia intuitiuè cognoſcatur, non cognita diſtinctè re, quæ in tali eminentia continetur.

29. *Refellitur.* Contra tamen quia mihi inconceptibile eſt viſis diſtinctè eminentiis omnipotentiæ non cognoſci diſtinctè creaturas, quæ in illis virtute continentur, præſertim cum nihil formale talium eminentiarum lateat videntem, vt vult Herice. Fateor quidem, quo diſtinctius videntur eminentiæ, diſtinctius videri creaturas in illis contentas; contendo tamen fieri non poſſe, vt eminentiæ diſtinctè videantur, & non cognoſcantur pari diſtinctione creaturæ. Nec obſtare poteſt huic cognitioni creaturarum realis diſtinctio earum ab eminentiis, quia hæc cognitio non fundatur in idemtitate reali, ſed in connexione neceſſaria, quam eminentiæ habent cum creaturis poſſibilibus, ratione cuius connexionis non poſſunt non cognoſci prædictæ creaturæ, ſi eminentiæ formaliter videantur, ſecus vero, ſi ſolum materialiter. Confirmo, quia viſa formaliter eminentia Petri, cognoſcitur in illa Petrus poſſibilis, & licet clarius ea eminentia videatur, non poterit in illa cognoſci alia creatura, quia ſolius Petri eminentia eſt.

30. Quare ſatius eſt aſſerere non omnes eminentias productiuas creaturarum, quibus conſtat omnipotentia, videri à beatis formaliter, ſed ſolum aliquas, iuxta numerum creaturarum, quas vident in Verbo. Vnde conſequens fit de potentia abſoluta videri poſſe vnum attributum propriè dictum, non viſis formaliter eſſentia, & aliis attributis, & contra.

31. *Videri poteſt diuinitus eſſentia non viſis formaliter perſonis, & vna perſona, non viſis formaliter aliis.* *Dico tertiò*, de potentia abſoluta videri poſſe eſſentiam, non viſis formaliter Perſonis ſecundum proprias rationes, & vnam Perſonam, non viſa formaliter alia. Concluſio hæc, præter Scotum, aſſeritur expreſſè à Paludano in 4. diſt. 49. quæſt. 5. art. 3. Antonino loco citato, Ouando, in 1. diſt. 1. Propoſitione 10. Sarnano in directorio Theologico, Verbo Beatitudo, Velloſillo in Aduertentiis ad Tomum 9. Auguſtini Quæſito 16. dub. 2. & à Salas diſp. 4. citata ſect. 3. & ſequitur ex ſuperiori concluſione, ac eiſdem rationibus nititur. Et confirmatur, quia idemtitas realis, quæ eſt inter eſſentiam diuinam, & relationes, non obſtat quominus communicetur eſſentia, & non relatio, ſicut communicata eſt Filio, & Spiritui ſancto ſine Paternitate; nec item obſtat, quo minus de facto vnio Hypoſtatica facta ſit in vnica Perſona Filij, non vero in aliis Perſonis, neque in natura: ergo neque obſtabit eadem idemtitas, quo minus videri poſſit eſſentia non viſis formaliter perſonis, & vna perſona, non viſa alia formaliter.

Nec ſatisfacies huic argumento, ſi dicas communicationem eſſe proprietatem realem eſſentiæ illi re ipſa intrinſecè conuenientem ratione ſuæ infinitatis, & ideo communicari poſſe, non communicata relatione: at videri conuenire eſſentiæ per actum extrinſecum viſionis, & ideo quod poſſit, vel non poſſit videri ſine relationibus, non eſſe regulandum ex infinitate eſſentiæ, ſed ex natura viſionis. Non, inquam, ſatisfacies, quia non aſſignas rationem, cur infinitudo eſſentiæ ſufficiat, vt aliqua proprietas realis illi conueniat, & non relationibus, nonobſtante idemtitate reali, quam eſſentia cum illis habet, & eadem infinitudo non ſufficiat, vt poſſit videri eſſentia non viſis formaliter relationibus. Recurſus autem ad naturam viſionis intuitiuæ continet manifeſtam petitionem principij, libere enim, & ſine probatione aſſeris de ratione cuiuſuis viſionis intuitiuæ eſſe, vt repræſentet objectum cum omnibus formalitatibus, & modis eius, de quo eſt præſens controuerſia. 32.

Si autem dicas maiorem connexionem habere duo aliqua in ordine ad notitiam intuitiuam, quam habeant in ordine ad communicationem, ſeu realem vnionem, & ideo communicari poſſe eſſentiam non communicata relatione, & vniri perſonam, non vnita eſſentia, tamen non poſſe eſſentiam videri, non viſis perſonis. Contra eſt, quia ſi talis connexio fundetur in mera idemtitate reali, falſum eſt connexionem illam eſſe maiorem in ordine ad notitiam intuitiuam, quam in ordine ad communicationem, ſeu realem vnionem; ſi vero fundetur in eſſentiali ratione rei, ſeu formalitatis, verum eſt connexionem eſſe maiorem, non tamen in ordine ad propriam notitiam intuitiuam vt ſic, ſed in ordine ad cognitionem abſolute. Nam quando vnum cognoſcitur in altero per eandem cognitionem, ratione connexionis neceſſariæ, quamuis ea cognitio ſit intuitiua reſpectu objecti primarij, non eſt propriè intuitiua, nec eſſe poteſt reſpectu ſecundarij, quia hoc non attingitur immediatè, & in ſe per eam cognitionem, ſed mediatè, & in alio. Vnde non eſt neceſſarium, vt viſa formaliter vna perſona diuina, videatur etiam formaliter alia oppoſita etiamſi connexio, quam habent prædictæ Perſonæ, fundetur in formali ratione relationis reſpicientis eſſentialiter terminum, ſed ſatis eſt cognoſcatur abſtractiuè. 33.

Capvt IV.

Soluuntur argumenta contra doctrinam ſuperioris capitis.

Varia argumenta fieri poſſunt contra primam concluſionem aſſertam ſuperiori capite, fundata vel in diſtinctione, quæ reperitur inter eſſentiam diuinam, & relationes, vel in eo quod eſſentia ſit objectum primarium viſionis, & relationes ſecundarium, vel in eo, quod cõmunicetur eſſentia, & non relatio, & vniatur hypoſtatice 34.

Digitized by Google

hypoſtatice relatio, & non eſſentia, vel deniquein eo, quod eſſentia vniatur intellectui beati per modum ſpeciei intelligibilis,abſque eo,quod vniantur relationes,quæ per ſe actiuæ non ſunt, & ideo nequeunt concurrere ad ſui viſionem.

35. Cæterùm quamuis argumenta ex prædictis capitibus deſumpta inſeruire poſſint aliquo pacto ad confirmandam ſecundam, & tertiam concluſionem noſtram, atque adeo ad oſtendendum poſſe videri eſſentiam formaliter,non viſis formaliter relationibus, nullius tamen momenti ſunt ad oppugnandam primam concluſionem, nam vt videri poſſet eſſentia, non viſis materialiter relationibus, oporteret inter eſſentiam,& relationes eſſe diſtinctionem formalem ex natura rei, quæ reuera non eſt. Quare identitas realis eſſentiæ cum relationibus obſtat, quo minus videri poſſit eſſentia, non viſis materialiter relationibus, vt erit conſideranti perſpicuum.

36. Contra ſecundam & tertiam concluſionem, *Obiicies primò*, verba Chriſti Ioannis 14. *Philippe qui videt me, videt & patrem meum*: quæ diximus cap. 1. huius diſputationis, intelligi poſſe, non ſolum de cognitione per fidem,ſed etiam de viſione clara Dei, licet Philippus in ſua interrogatione nihil de hac cogitauerit. Nam hæc verba intellecta de viſione clara Dei, ſuadent impoſſibilem eſſe viſionem Filij ſine viſione Patris propter eſſentiæ vnitatem indicatam in verbis illis ſequentibus: Non credis quia ego in Patre, & Pater in me eſt?

37. *Explicatur teſtimonium Ioannis ex cap. 14.*

Reſpondeo verba Chriſti adducta, etiam intellecta de viſione clara non ſuadere efficaciter impoſſibilem eſſe viſionem Filij ſine viſione propria Patris,nam viſo Filio, non neceſſario videtur proprie Pater, licet neceſſario cognoſcatur abſtractiue propter connexionem relationis Filiationis cum ſuo termino, vel eſſentiæ diuinæ cum relationibus, ſi formaliter videatur vt communicabilis illis, ſi enim non videtur vt communicabilis tali modo, non eſt cur illa viſa præciſe, neceſſario cognoſcantur relationes, etiam abſtractiue. Nec moueat quemquam verbum videndi, quod coniungitur cum Patre in prædicto teſtimonio Ioannis, nam vt coniungitur cum Patre non ſignificat viſionem proprie, & in rigore ſumptam reſpectu ipſius, ſed cognitionem abſtractiuam, quæ communiter viſio dicitur, quia idemtificatur cum viſione clara Dei, & quia terminatur ad Patrem vt exiſtentem. Similiter explicandus eſt Auguſtinus, cũ libro Quæſtionum noui Teſtamenti q. 43. inquit: *Per id,quod vnum in ſubſtantia ſunt, qui vnum videt, ambos videt.* Et cum in enarratione in Pſal.85. circa illa verba, *Reſpice in me*, ait: *Patris, & Filij ſeparari non poteſt viſio, vbi non ſeparatur natura, & ſubſtantia.* Eodem etiam modo exponendi ſunt alij Patres, qui ſimiliter de hac re loquuntur.

38. *Occurritur teſtimoniis D. Thomæ.*

Obiicies ſecundò D. Thomam adductum ſuperiori capite pro communiori ſententia. Reſpondeo S. Doctorem nullo modo fauere illi ſententiæ etiam in locis ibi citatis, nam 1. p.q.12.art.7. ſolum ſentit omnia,quæ ſunt formaliter in Deo, videri à beatis, nihil tamen eorum ita videri ab eis,vt penetretur omnino quantum in ſe cognoſci poteſt, hoc eſt quoduis attributum Dei integrum videri ſaltem materialiter à beatis, & modum etiam cuiuſque attributi, nempe eſſe infinitum, non tamen videri omnino quantum videri poteſt ex parte ſua, ſcilicet ſecundum omnem eius formalitatem & perfectionem, quia, vt optime ait S. Doctor, modus obiecti non eſt modus cognoſcentis, id eſt viſio, qua beatus videt obiectum, & modum obiecti, non eſt infinita, qualem poſtulat modus obiecti, qui eſt infinitus, & ideo licet totum obiectum attingat materialiter, non tamen formaliter,hoc eſt ſecundum omnem formalitatem, & perfectionem eius, ſecundũ quam ex parte ſua cognoſcibile eſt. At vero in 2.2.q.2. art 8.ad 3. intelligendus eſt S. Doctor de potentia ordinaria, ſcilicet ſecundum hanc videri non poſſe à beatis eſſentiam, non viſa formaliter Trinitate Perſonarũ; ſecus autem de potentia abſoluta. Et ſimiliter explicãdus eſt inloco citato ex 3.p.

Obiicies tertiò, Quando aliqua ita ſunt idem, 39.
vt in re actu non diſtinguantur, non poteſt videri vnum ſine alio clare, & intuitiue: ſed eſſentia ita idemtificatur cum attributis,& attributa inter ſe,& cum eſſentia,& relationes cum eſſentia, & attributis, vt in re actu non diſtinguantur: ergo non poteſt clare, & intuitiue videri eſſentia, quin videantur attributa,& relationes, nec contra. Vnde conſequens eſt vt videri nequeat vna relatio non viſis omnibus aliis relationibus, nam ſi relatio videri non poteſt, non viſa eſſentia, nec eſſentia non viſis omnibus relationibus, plane nec vna relatio non viſa qualibet alia. Maior probatur, quia de intrinſeca ratione viſionis intuitiuæ eſt, vt per eam res appareat ſicuti eſt: non appareret autem ſicuti eſt: ſi aliquid eorum, quæ cum ipſa idemtificantur, deliteſceret.

Reſpondeo quando aliquæ formalitates in 40.
re non diſtinguuntur actu, non poſſe videri vnam, quin alia materialiter videatur, ſecùs vero formaliter. Vnde ad probationem maioris addo de ratione notitiæ intuitiuæ eſſe, vt repræſentet obiectum ſicuti eſt, ſaltem materialiter, & hoc ipſum conuenire debere viſioni reſpectu Dei: ad hoc autem neceſſarium non eſſe, vt videantur attributa, & alia, quæ ſunt formaliter in Deo, ſecundum proprias rationes, quibus inuicem diſtinguntur, ſed ſufficit, vt videatur Deus ſecundũ rationẽ, qua differt ab omnibus creaturis, quod eſt videre quaſi materialiter cęteras perfectiones diuinas.

Nequit per viſionem videri vna formalitas, quin alia materialiter videantur ſecùs formaliter.

Obiicies quartò, Vt Deus clare videatur ſi- 41.
cuti eſt, prout poſtulat natura viſionis, neceſſe eſt cognoſcatur clare ſecundum ſuam eſſentiam & ſecundum conditiones exiſtentiæ, quam in re habet, ſed eſſentia clare cognoſci non poteſt nõ cognitis attributis, nec cõditiones exiſtentiæ Dei cognoſci poſſunt, non cognitis relationibus, qui modus exiſtendi diuinitatis eſt in tribus perſonis: ergo neceſſariũ eſt, vt hæc omnia per viſionem videantur.

Reſpondeo vt Deus formaliter cognoſcatur 42.
ſicuti eſt cum maxima diſtinctione formalitatum, & perfectionum ipſius, neceſſarium eſſe cognoſci eſſentiam formaliſſime cum omnibus attributis, & relationibus, ac condi-tionibus

Quid neceſſe ſit vt Deus formaliter cognoſcatur ſicut eſt.

tionibus exiſtentiæ.; at vero, vt cognoſcatur Deus ſicuti eſt, cum claritate & diſtinctione ſufficienti ad notitiam, non eſſe totum id neceſſarium, poteſt enim de potentia abſoluta videri eſſentia ſecundum vnam habitudinem, & non ſecundum aliam & non viſis formaliter aliis perfectionibus, præſertim cum non ſint de intrinſeca eius ratione.

43. *Obiicies quintò*, Res ſimplex nequit ſecundum aliquid videri, & ſecundum aliquid non videri: ergo cum eſſentia diuina ſit ſimpliciſſima ſine vlla compoſitione, vel in ſe, vel cum attributis, aut relationibus, neceſſe eſt, vt videntem illam nihil horum lateat. Sed hoc facile expediri poteſt dicendo rem ita acta ſimplicem, vt nec virtute compoſita ſit, ſi poſſibilis eſſet, non poſſe ſecundum aliquid non videri; at vero rem actu ſimplicem, virtute tamen compoſitam, hoc eſt, habetem formalitates virtute diſtinctas, poſſe videri ſecundum vnam formaliter, & non ſecundum aliam, vt res, quæ eſt voluntas in Deo, poteſt videri quaſi materialiter tantum, nempe ſecundum rationem omnipotentiæ, cum qua realiter identificatur, & non ſecundum propriam rationē volūtatis, qua diſtinguitur virtute ab omnipotentia, & ſic de aliis perfectionibus diuinis.

Res actu ſimplex, & virtute compoſita poteſt videri formaliter ſecūdum vnam rationem, & non ſecundū aliam.

44. *Obiicies ſextò*, Vel viſa eſſentia, videtur aliquod attributum, vel nullum; hoc ſecundum dici non poteſt, quia nihil Dei videretur; neque primum, quia non eſt maior ratio de vno, quam de alio, nam cum omnia pertineant ad eſſentiam Dei, quolibet ablato non intelligetur eſſentia vt eſt in ſe, ſed ſolum ſecundum conceptum communem ſubſtantiæ, vel ſpiritus: ergo viſa eſſentia videntur omnia attributa. Confirmatur, tum quia de ratione cuiuſvis attributi eſt eſſentia, & de ratione eſſentiæ ſunt omnia attributa, atque adeo viſo vno attributo, videbitur eſſentia, & hac viſa, videbuntur omnia attributa. Tum etiam quia non minus intrinſecum eſt Deo quoduis attributum, quam ipſum eſſe exiſtentiæ, vnde ſicut hoc attingitur per quamlibet notitiam intuitiuam Dei, ita quoduis attributum. Tum præterea, quia viſio nequit eſſe beatifica, niſi attingat eſſentiam, & attributa.

45. Cæterùm neceſſarium non eſt, vt viſa eſſentia, videatur formaliter aliquod attributum; poteſt enim eſſentia videri præciſe, quatenus eſt vita intellectualis, vel certe videri poteſt vt radix attributorum, ſeu in ordine ad attributa, non quidem expreſſe, ſed implicite, & quaſi in confuſo, ſicut dicemus infra videri poſſe omnipotentiam in ordine ad omne poſſibile, abſque eo, quod diſtincte cognoſcatur aliqua creatura in particulari. Quo pacto videretur eſſentia non ſecundum rationem communem ſibi, & creaturis, ſed potius ſecundum propriam rationem, qua ab illis diſtinguitur. Ad primam partem confirmationis nego de ratione formali attributi eſſe eſſentiam, vel de ratione eſſentiæ eſſe attributa, vt ſatis conſtat ex Tractatu primo; & quamuis de ratione eſſentiæ eſſet habitudo ad attributa, & de ratione attributi habitudo ad eſſentiam, poſſent videri ſecundum alias habitudines intrinſecas, & non ſecundum iſtas, nempe eſſentia, quæ eſt actualis intellectio, in ordine ad aliquod obiectum proprium, & vnumquodque attributum in ordine ad ſuum.

Non eſt neceſſe, vt viſa eſſentia, videatur formaliter aliquod attributum.

46. Ad ſecundam partem confirmationis dico magis intrinſecā eſſe Deo formaliſſime ſumpto exiſtentiam eſſentialem, quam quoduis attributum, & magis intrinſecam eſſe cuiuis attributo formaliter ſumpto propriam exiſtentiam formalem, quam aliam quamlibet perfectionem diuinam, & ideo per viſionem ſolum debet attingi formaliter exiſtentia illius perfectionis, quæ formaliter videtur: vnde ſi beatus aliquis ſolam eſſentiam formaliter videret, non poſſet non videre exiſtentiam ipſius, præterea autem nullam aliam perfectionem diuinam, & exiſtentiam formaliter videret.

Eſſentia diuina magis intrinſeca eſt exiſtentia propria, quam quoduis attributum, & attributo exiſtentia propria, quā alia perfectio diuina.

47. Ad tertiam partem confirmationis addo viſionem non poſſe eſſe beatificam, niſi attingat eſſentiam formaliſſimam Dei, poſſe tamen eſſe beatificam, quamuis non attingat attributa in particulari, obiectum enim eſſentialiter beatificans eſt ſolus Deus formaliſſime ſumptus, vt præciſus ab attributis, & relationibus. Quare ſi aliquis videret formaliter attributa, vel diuinas relationes, & materialiter dumtaxat attingeret eſſentiam Dei formaliſſimam, non eſſet eſſentialiter beatus, non enim eſt abſurdum de potentia abſoluta dari poſſe viſionem adeo imperfectam, vt beare eſſentialiter nequeat. Quod recte notauit Salas Tract. 2. diſp. 4. ſect. 2. in fine.

Viſio nequit eſſe beatifica, niſi attingat eſſentiam formaliſſimam Dei, poteſt tamen ſine formali attingentia attributorum.

48. *Obiicies ſeptimò*, De ratione eſſentiæ diuinæ eſt eſſe ita fœcundam, vt poſtulet communicari actu tribus perſonis: ergo non poterit videri eſſentia ſecundum omnia prædicata eſſentialia, quin ſimul videantur perſonæ, & relationes.

Reſpondeo inprimis quamuis ea fœcunditas, & communicabilitas ſit de ratione eſſentiæ diuinæ, non eſſe neceſſarium vt eſſentia videatur ſecundum omnem ſuam rationem eſſentialem virtute diſtinctam. Deinde contendo poſſe eſſentiam videri, quoad eam perfectionem communicabilitatis, quin ſimul videantur Perſonæ, & relationes; non enim neceſſe eſt, vt cum aliquid cognoſcitur intuitiue, terminus, quem eſſentialiter reſpicit, etiam intuitiue cognoſcatur. Addo eam communicabilitatem videri poſſe per viſionem non ita clare, vt expreſſe, & diſtincte cognoſcantur Perſonæ, & relationes in particulari, ſed ſolum implicite, & quaſi in confuſo: ad eum modum quo videri poteſt omnipotentia abſque eo, quod aliqua creatura in particulari expreſſe cognoſcatur.

Non eſt neceſſe vt viſa communicabilitate eſſentia, videantur propriè perſonæ.

49. *Obiicies octauò*, Si videri poteſt eſſentia non viſis relationibus, vel id fieri poteſt eadem viſione, qua de facto videatur à beatis, vel alia diuerſæ rationis; neutrum dici poteſt: ergo non poteſt videri non viſis relationibus.

Reſpondet Salas citatus eadem numero viſione, qua videatur eſſentia cum relationibus, videri poſſe ſine illis, & eadem numero viſione, qua videntur in Deo quatuor creaturæ, videri poſſe vnam tantum, vel nullam, quia credit viſionem non eſſe indiuiſibilem, ſed habere latitudinem quandam extenſiuam, & ratione diuerſarum partium talis extenſionis attingere diſtinctas rationes eiuſdem obiecti. Sed mihi non probatur hæc latitudo extenſiua in

actibus

Digitized by Google

actibus ſpiritualibus intellectus, & voluntatis, quia ſine neceſſitate aſſeritur, cum idem actus omnino indiuiſibilis poſſit attingere plura obiecta propter eandem rationem formalem, ac plures rationes virtute diſtinctas in Deo, & *Eadem viſione, qua videtur eſſentia cum relationibus, nequit videri ſine illis.* quia forte impoſſibilis eſt ea latitudo extenſiua in prædictis actibus vt oſtendam infra diſp. 9. cap. 2. Reſpondeo igitur non eadem numero viſione qua videtur eſſentia cum relationibus, videri poſſe eſſentiam ſine illis, ſed alia ſpecie diſtincta.

CAPVT V.

An videns Deum videat actus liberos eius.

50. *Videns Deū non neceſſario videt actus liberos eius.* CErtum inprimis eſt neceſſarium non eſſe, vt videns Deum, videat omnes, vel aliquos actus liberos voluntatis eius. Patet hoc primo quia proprium eſt naturæ intellectualis, vt ea viſa, & potentiis propriis ita lateant actus liberi eius, vt videri nequeant ipſa nolente, niſi à ſolo Deo, vel ab illo, cui Deus ipſe voluerit reuelare: ergo hoc etiam conueniet naturæ diuinæ, cum ſit perfectiſſimè intellectualis. Dices: diſcrimen eſſe inter actum liberum creaturæ, & creatoris, nam actus creaturæ in re diſtinguitur ab ea, & à voluntate eius: at vero actus liber Dei non diſtinguitur in re ab eius ſubſtantia. Sed hoc nihil refert, quia eo ipſo quod Deus liberè vult ſine additione, vel diſtinctione actus, conſequens fit, vt magis lateat actus liber eius.

51. *Aliqui actus diuini liberi videntur de facto à beatis.* Certum eſt etiam aliquos actus liberos diuinæ voluntatis videri à Beatis de facto, non tamen omnes. Prima pars conſtat quia negari non poteſt poſſe Deum oſtendere beatis hoſce actus liberos, ſicut propriam ſubſtantiā oſtendit: ergo de facto oſtendit aliquos eiuſmodi actus, præſertim ſpectantes ad eorum ſtatum: nam ad ſtatum beatorum maximè ſpectat diuinam voluntatem intueri, & illa gubernari.

52. *Quo pacto videantur in Verbo actus liberi diuini.* Difficilius explicatu eſt an, & quo pacto videant beati actus liberos Dei in Verbo. Sunt qui dicant viſo obiecto actus liberi diuini in Deo, videri etiam ſtatim actum liberum in ipſomet Deo. Sed non recte ſentiunt tū quia *Quid ſentiant aliqui de hac re.* hoc pacto non cognoſcetur actus liber in ſe ipſo, neque in Deo, ſed in effectu talis actus colligeudo illum quaſi à poſteriori; tum etiam quia effectus voliti non ſatis vindicant liberos actus Dei, cum viſis effectibus non ſatis pateat, quo motiuo, ob quem finem, & quo ordine facti fuerint à Deo ex varijs, quibus fieri poterant; tum præterea quia cognoſci non poſſet voluntas Dei præcipiens, & obligans ad aliquid faciendum in aliquo determinato tempore. Nam cum hæc voluntas nihil reale phyſicum ponat in obiecto, ſed quid morale, non poſſet beatus cognoſcere in obiecto ſe eſſe obligatum ad aliquid præſtandum.

53. *Quid alij exiſtiment.* Alij volunt actus liberos diuinos videri à beatis in eſſentia diuina tanquam in obiecto primario cognito. Verum hi ſine ſufficienti fundamento id aſſerunt, tum quia in cauſa, vel quaſi cauſa indifferenti, vt ſic, nequit cognoſci libera determinatio: quia pro illo priori indifferentiæ non poteſt intelligi eſſentia diuina liberè determinata; cum indifferentia, & determinatio ita pugnent inter ſe, vt nequeant ſimul intelligi. Tum etiam, quia nihil exiſtens, vt ſic, poteſt videri in eſſentia diuina, tanquam in radice, niſi habeat cum ea neceſſariam connexionem, quæ ad id requiritur, vt inferius magis explicabimus, cum diſputabimus, Vtrum creaturæ videantur à beatis in Verbo, vt exiſtentes.

Granado tom. 1. primæ partis tract. 6. diſp. 1 Sect. 7. contendit; eſſentiam diuinam eſſe ſpeciem intelligibilem determinantem intellectum beati, non ſolum ad ipſam videndam, vt obiectum formale, & primarium, ſed etiā ad videnda decreta libera ſecundum exiſtentiam, vt obiectum ſecundarium. Cæterum ſi Granado intendat eſſentiam diuinam, ita eſſe ſpeciem intelligibilem, vt in ea cognita cognoſcantur tanquam in radice, actus liberi diuini, iam in refutatum eſt. Si vero intendat, ita eſſe ſpeciem intelligibilem, vt eos actus virtualiter repræſentet (quod indicare videtur loco citato numero 41.) aſſumit quidpiam difficile ſine probatione: ſicut etiam paulo ante, ſine probatione, aſſerit ſubſtantiam Angeli eſſe ſpeciem intelligibilem ipſi Angelo ad cognoſcendum ſuas proprietates, & proprios actus liberos ſecundum exiſtentiam. Vtrumque igitur qua facilitate aſſeritur, eadem facilitate negandum eſt. 54. *Quid aſſirmet Granado.*

Quare *dicendum arbitror*; actus liberos Dei videri à beatis ex vi viſionis, vel in ſcientia diuina intuitiua, tanquam in obiecto cognito, vel in ſeipſis immediatè. Vtraque pars concluſionis manifeſta eſt: nam inprimis ſcientia diuina intuitiua, ſicut eſt repræſentatio omnium aliarum rerum exiſtentium, ita eſt repræſentatio horum decretorum: ergo in hac ſcientia viſa, vt eſt repræſentatio eorum, cognoſci poterunt hæc decreta. Deinde decreta Dei libera ſunt formalitates reales, & intrinſecæ in Deo (vt dicemus in tractatu de ipſius voluntatè) ergo ſunt cognoſcibiles in ſe immediatè: ergo poterunt videri à beatis ex vi viſionis in ſe ipſis immediatè: atque adeò vno ex ipſis duobus modis videbuntur. *Actus liberi Dei videntur à beatis, vel in ſcientia diuina intuitiua, vel in ſe ipſis.*

DISPVTATIO VIII.

De obiecto creato viſionis in genere.

CAPVT I.

Apparatus ad diſputationem.

NOTA primò, cùm quæritur: an videntes Deum videant in eo aliquas creaturas, non eſſe ſermonem de creaturis ſecundum eſſe eminens, quod habent in Deo: ſic enim ſunt ipſamet entitas diuina, ſed ſermonem eſſe de creaturis ſecundum eſſe, quod habent, vel habere poſſunt in ſe, quo pacto realiter diſtinguntur à Deo. 1.

Nota ſecundò, Duobus modis cognoſci poſſe

Creaturæ cognoſci poſſunt à beatis, vel in proprio genere, vel in Verbo. & quid vtrumque ſit.

poſſe creaturas à beatis, ſcilicet in proprio genere, & in Verbo: cognoſcere creaturas in proprio genere, eſt cognoſcere illas per propriam ſpeciem, & lumen eis proportionatum: cognoſcere autem in Verbo, eſt cognoſcere illas in Deo, ſeu ex vi viſionis Dei. Cognitio vero creaturarum in Deo, dicitur cognitio in Verbo, non per proprietatem, quaſi magis fiat in ſecunda perſona Trinitatis, quàm in alijs; nam propriè non fit, niſi in Deo, vt Deus eſt, & in tribus perſonis, quatenus ſunt vnus Deus: Sed per appropriationem accommodatur hæc cognitio Verbo, quia quæ ſpectant ad intellectum, illi attribuuntur, quia procedit per intellectum; ſicut quæ ſpectant ad voluntatem, attribuuntur Spiritui ſancto, quia procedit per voluntatem.

2. Nota tertiò, Vt aliquid dicatur cognoſci propriè in Verbo, non ſatis eſſe, vt cognoſcatur in Deo cauſaliter, hoc eſt per cognitionem diſtinctam à viſione Dei, reſultantem tamen ex illa, ſiue reſultet per propriam cauſalitatem, ſiue per proportionem quandam, quatenus ratione beatitudinis conceduntur beato aliæ perfectiones, vt de facto dicuntur illi plures eiuſmodi cognitiones extra viſionem beatam conferri ratione ſtatus beatifici, atque adeo ratione viſionis Hic tamen modus cognitionis in Verbo, licet cauſaliter ſumat inde hanc denominationem, nihilominus formaliter eſt cognitio in proprio genere, quia & fit per proprias ſpecies rerum, quæ cognoſcuntur, & ad illas per ſe primo ordinatur. Quare vt aliquid propriè cognoſci in Verbo dicatur, neceſſe eſt, vt videatur formaliter in Deo, & eodem actu, quo videtur Deus.

Vt aliquid dicatur propriè cognoſci in Verbo debet cognoſci per ipſam viſionem Dei.

2. Nota quartò, Tribus modis poſſe duo obiecta vnico actu cognoſci: Primò ſolum concomitanter, quia obiecta non habent inter ſe neceſſariam connexionem, nec vnum eſt ratio cognoſcendi alterum, ſed quia cognoſcens habet vim tendendi in vtrumque ſimplici actu, ratione vnius ſpeciei intelligibilis vniuerſalis repræſentantis illa obiecta: Vt videre eſt in Angelo cognoſcente plura obiecta non connexa per vnum actum adæquatum ſpeciei vniuerſalis. Secundò poſſunt aliqua vno actu cognoſci propter ſolam connexionem obiectorum, quamuis neutrum ſit ratio cognoſcendi alterum, ſed vtrumque æquè primo cognoſcatur, vt patet in relatis prædicamentalibus, quæ nequeunt cognoſci, quin eodem actu cognoſcantur termini propter eſſentialem habitudinem, quam ad illos habent. Tertiò poſſunt duo obiecta ſimplici actu ſimul cognoſci, quia & inter ſe ſunt connexa, & vnum eſt ratio cognoſcendi alterum: quo pacto cauſa, & effectus, & principium, ac conclusio cognoſci poſſunt vno actu, quia cauſa eſt ratio cognoſcendi concluſionem. Ex ipſis tribus modis duo priores non videntur ſufficere, vt vnum in alio propriè dicatur cognoſci, benè tamen impropriè, quia particula illa *in alio* indicat habitudinē medij, ſeu rationis cognoſcēdi, & primarij obiecti, quæ nō cernitur in duobus modis prædictis. Quare ſolus tertius modus ſatis eſt, vt vnū in alio propriè dicatur cognoſci, quo pacto Angelus dicitur ſimplici intuitu videre proprietates in eſſentia, & cōcluſiones in principio.

Tribus modis poſſunt plura obiecta vnico actu cognoſci.

Quid neceſſe ſit, vt vnum in alio propriè dicatur cognoſci.

Capvt II.

An creaturæ cognoſcantur, vel cognoſci poſſint cum Verbo concomitanter eodem actu viſionis.

Qvamuis modus iſte videndi creaturas concomitanter cum Verbo non ſufficiat, vt proprie & ſimpliciter dicantur in eo videri, quia tamen variè ſentiunt de poſſibilitate eius, libuit hoc loco id examinare. Duæ ſunt ſententiæ extremè oppoſitæ. Prima negat poſſibilem eſſe viſionem creatam attingentem directè, & æque primo Deum, & creaturas ſolum concomitanter. Quam valde probabilem iudicat Soarius lib. 2. de attributis negatiuis cap. 25. à num. 45. Secunda abſolutè affirmat. Quam docet Vaſquez 1. par. diſp. 50. cap. 7. num. 44. & in eadem ſententia videtur eſſe Becanus 1. part. cap. 9. quæſt. 13. concl. 2. & ad finem quæſtionis. Negat enim Deum clarè viſum eſſe rationem cognoſcendi creaturas, ſiue per modum obiecti cogniti, ſiue per modum ſpeciei expreſſæ, & tamen affirmat Deū, & creaturas eadem viſione videri poſſe. 4.

5. *Dicendum* tamen eſt *primò*: de facto non videri Deum, & creaturas concomitanter eadem viſione. Hæc concluſio aſſeritur communiter ab omnibus; & probatur primo: quia Sancti Patres, & Doctores Scholaſtici frequenter docent abſolutè creaturas videri à beatis in Verbo, ſed ſola concomitantia non ſufficit, vt creaturæ dicantur abſolutè cognoſci in Verbo, ſiquidem ex vi talis cōcomitantiæ nullus eſſet ordo inter eiuſmodi obiecta, nec eſſet ratio, cur potius creaturæ dicerentur videri in Deo, quā Deus in creaturis: ergo de facto non videntur Deus, & creaturæ concomitanter. Secundo quia modus iſte cognoſcendi creaturas concomitanter cùm Deo, nihil conferre poteſt ad beatitudinem: tum quia creaturæ non beatificant: tum etiam quia ex eo quod concomitanter cognoſcantur cum Deo non creſcit viſio Dei: ergo ſine cauſa admitteretur de facto talis modus viſionis.

Deus, & creaturæ non videntur de facto concomitanter eadem viſione.

6. *Dicendum ſecundò*, De potentia abſoluta videri poſſe eodem actu viſionis Deum & creaturas ſupernaturales. Probatur primò quia in hoc nulla apparet cōtradictionis implicatio, vt patebit ſequenti capite ex ſolutione argumentorum. Secundò quia Angelus de facto naturaliter cognoſcit vnico actu ſpeciei vniuerſali adæquato plura obiecta eiuſdem ordinis ſe ipſo inferiora concomitanter: ergo poterit etiā intellectus creatus ſaltem ſupernaturaliter cognoſcere eodem pacto plura obiecta etiam ſuperiora cognoſcente. Tertiò quia obiecta eſſentialiter diſtincta, ſi ſint eiuſdem ordinis, habent inter ſe connexionem ſufficientem, vt vniri poſſint ad conſtituendam vnam rationem formalem ſpecificantem vnum actum indiuiſibilem: ergò cum Deus & creaturæ ſupernaturales ſint eiuſdem ordinis ſupernaturalis quamuis eſſentialiter diſtinguantur, habebunt ſufficientem connexionem, vt terminent, & ſpecificent eandem indiuiſibilem viſionem.

Deus, & creaturæ ſupernaturales videri poſſunt concomitanter eadem viſione, de potentia abſoluta.

Antece

Digitized by Google

Antecedens confirmari poteſt ex dictis ſupra diſp.6. cap. 9. vbi ob ſimilem rationem aſſeruimus, non eſſe impoſſibilem de potentia abſoluta vnum ſimplicem habitum attingentem ſimul objectum luminis gloriæ, & omne objectum ſupernaturale ſcientiæ infuſæ.

7. *Deus, & creatura naturalis nequeunt cognoſci concomitanter per eandem viſionem.*

Dicendum tertiò: Deum, & creaturam naturalem concomitanter cognoſci non poſſe immediatè per eandem viſionem beatificam. Hanc concluſionem mihi perſuadeo: primo quia objectum naturale, & ſupernaturale, cum ſint diuerſi ordinis, nequeunt per ſe, & directè vniri ad conſtituendam vnam rationem formalem ſpecificantem eundem actum ob defectum connexionis ad id neceſſariæ: ſed Deus eſt objectum ſupernaturale in ordine ad claram viſionem, & creatura naturalis eſt objectum naturale, atque adeò ſunt diuerſi ordinis: ergo nequeunt vniri concomitanter per modum objecti formalis, per ſe, & directè ad eandem viſionem ſpecificandam. Secundo quia ſi Deus, & creatura naturalis concomitanter, & immediatè cognoſci poſſent per eandem viſionem, modo prædicto, ſequeretur nam viſionem eſſe ſimul naturalem, & ſupernaturalem; ſed hoc eſt impoſſibile: ergo impoſſibile eſt Deum, & creaturam naturalem prædicto modo cognoſci per eandem viſionem. Minor, & conſequentia notæ ſunt: maior ſuadetur, quia in ea viſione eſſent duæ formalitates, virtualiter diſtinctæ, altera ſupernaturalis, altera naturalis: ergo ea viſio eſſet ſimul naturalis, & ſupernaturalis. Antecedens probatur; quia in ea viſione eſſent duæ repræſentationes formales, perinde ſe habentes in ordine ad ſuos effectus, ac ſi realiter diſtinguerentur, quarum vna reſpiceret, vt objectum, Deum ſolum, & altera ſolùm rem creatam naturalem: ergo eſſent duæ formalitates virtualiter diſtinctæ, altera ſupernaturalis, quia ſpecificaretur à ſolo ſuo objecto, quod ſupernaturale eſt: & altera naturalis, quia ſpecificaretur à ſuo ſolo objecto, quod eſt merè naturale.

CAPVT III.

Proponuntur, & ſoluuntur argumenta contra doctrinam ſuperioris capitis.

8. *Argumentũ Soarij.*

Contra doctrinam à nobis aſſertam ſuperiori capite, ſic argumentatur Soarius ſupra citatus: Illa viſio attingens Deum, & creaturam concomitanter, nec eſſet diuiſibilis, nec indiuiſibilis: ergo non eſt poſſibilis. Primam partem antecedentis probat quia partes talis viſionis non poſſent eſſe indiuiſibiles, nam vniri non poſſent per continuationem, quæ ſolis partibus diuiſibilibus competit, neque per modum actus, & potentiæ, quia reſpicerent objecta ſua ſine vllo eorum ordine inter ſe, neque alio genere vnionis, quia nullum aliud vnionis genus excogitabile eſt. Neque poſſent eſſe partes talis viſionis diuiſibiles tum quia ſi objecta eſſent indiuiſibilia, vt Deus, & Angelus, non poſſent ab illis vendicare diuiſibilitatem; tum etiam quia partes illæ etiamſi ſupponantur diuiſibiles, continuari non poſſent, quia indiuiſibile continuans non poſſet non aliquid repræſentare, cum ſit indiuiſibile viſionis, nec poſſet repræſentare ſolum Deum, nec ſolam creaturam, cum non ſit maior ratio de vno objecto, quàm de altero; nec vtrumque, ſic enim iam non eſſet indiuiſibile continuans, ſed integra viſio: ergo impoſſibilis eſt viſio diuiſibilis attingens Deum, & creaturam concomitanter. Secundam partem antecedentis, ſcilicet eam viſionem non poſſe eſſe indiuiſibilem confirmat primo: quia modus cognoſcendi vnico actu plura objecta concomitanter, qui ſolet tribui Angelo, non poteſt illi conuenire, niſi reſpectu rerum inferiorum, quarum perfectionem, & cognoſcibilitatem excedit virtus, & capacitas Angeli, vnde Angelus inferior nequit per vnam ſpeciem, & vnum actum cognoſcere Angelum ſuperiorem, & aliquam aliam rem, quia non adæquat, neque exhaurit totam cognoſcibilitatem eius. Cum ergo eſſentia diuina ſit ſupremum objectum infinitè ſuperans virtutem cuiuſque beati, non poterit vnico actu indiuiſibili ſimul cum creatura concomitanter cognoſci.

Secundo quia idem actus indiuiſibilis nequit tendere in plura, vt plura, niſi quatenus 9.
conueniunt in aliqua ratione objectiua, ſub ratione cognoſcibilis, à qua ſumat ſpeciem talis actus; ſed Deus quatenus viſibilis, ſicuti eſt, non conuenit hoc pacto cum creatura; nam ſicut habet ſupremum modum eſſendi longè ſuperiorem modo eſſendi cuiuſuis creaturæ, ita habet ſupremam quandam rationem intelligibilis longè diſtantem ab omni creatura: ergo non eſt poſſibilis viſio tendens in Deum, & creaturam concomitanter. Nec ſufficit conuenientia, quam habent Deus, & creatura in ratione entis, vt ex ea ſumat ſpeciem viſio nam viſio Dei ex ſpecifica, & propria ratione ſua non tendit in communem rationem entis, ſed in eminentiſſimam entitatem Dei.

Tertiò quia ſi aliqua eſſet ratio, ob quam 10.
idem actus viſionis indiuiſibilis poſſet concomitanter tendere in Deum, & creaturas, maximè quia eſſentia diuina poſſet ſe habere, vt ſpecies vniuerſalis repræſentans ſe, & creaturas in eſſe intelligibili, cui reſpondere poſſet actus adæquatus; ſed eſſentia diuina non poteſt eſſe propriè ſpecies creaturarum; ergo neque viſio poteſt tendere concomitanter in Deum, & creaturas. Minor patet quia eſſentia diuina non continet formaliter creaturas, neque eſt veluti ſemen earum; quod eſt proprium ſpeciei; hæc enim imperfectio non cadit in Deum. Poteſt tamen duobus modis ſupplere quamcunque ſpeciem, & quodcunque objectum: primo vt ſuprema cauſa efficiendo per ſuam omnipotentiam, quod per talem ſpeciem, vel objectum efficiendum erat. Secundo vt ſupremum objectum, in quo cognito cognoſcantur creaturæ. Neuter tamen modus iuuat ad vnitatem viſionis tendentis concomitanter in Deum, & creaturas.

Reſpondeo inprimis etiamſi quis diceret viſionem illam eſſe diuiſibilem in partes indiuiſibiles 11.

Reſponſio ad argumentum Soarij.

ſibiles, poſſet reſpondere partes illas vniri, non per continuationem, neque per modum actus & potentiæ, ſed per aliam vnionem diuerſæ rationis, quæ non eſt cenſenda omnino impoſſibilis: nam de facto conceditur ab aliquibus peculiaris quædam vnio ab illis diſtincta, qua Angelus vniatur corpori, & qua corpus Chriſti vnitur ſpeciebus ſacramentalibus. Deinde non rectè impugnatur vnio per continuationem, ex eo quod indiuiſibile continuans partes talis viſionis nihil poſſet repræſentare, non enim eſſet neceſſarium, vt indiuiſibile continuans, aliquid per ſe repræſentaret: ſicut enim indiuiſibile continuans lineam, non eſt linea, & continuans calorem, non eſt calor, ſed alterius rationis, ita indiuiſibile continuans duas partes actus non eſſet actus, ac per conſequens nec haberet per ſe objectum, ſed per partes, quas continuat, diceretur quodammodo habere diuerſa objecta. His tamen omiſſis reſpondeo ad argumentum ex propria ſententia, viſionem illam fore indiuiſibilem. Et ad primam impugnationem dico licet modus iſte cognoſcendi vnico actu plura objecta concomitanter, non habeat locum naturaliter, niſi reſpectu rerum inferiorum cognoſcente; ſupernaturaliter tamen non video cur extendi nequeat ad objecta ſuperiora ipſo cognoſcente, atque adeò ad Deum, & creaturam ſupernaturalem.

Viſio tendens concomitãter in Deum, & creaturam indiuiſibilis eſſet.

12\. Ad ſecundam impugnationem etiam ſi admittatur maior, negari debet minor: quamuis enim Deus habeat ſupremum modum eſſendi, & ſupremam rationem intelligibilis, hoc non tollit conuenientiam cum creatura in ratione entis, & in ratione intelligibilis, & connexionem in ratione cauſæ, & effectus: quæuis autem ex iis conuenientiis videtur eſſe ſufficiens, vt plura objecta terminare poſſint concomitanter ſaltem diuinitus, eundem actum; aut certè reddant rationem aduerſarii, cur plura objecta ſpecie, & pluſquam ſpecie diſtincta habeant ſufficientem conuenientiam ad terminandum naturaliter eundem numero actum angelicum, & Deus & creatura non habeant ſufficientem conuenientiam, vt poſſint terminare, ſaltem diuinitus, eundem numero actum: nam quòd viſio ex propria ratione non tendat in communem rationem entis, ſed in eminentiſſimam Dei entitatem, parum refert, nam etiam angelus cùm plura eodem actu cognoſcit non tendit præcisè in rationem illis communem, ſed expreſsè attingit peculiares, ac proprias eorum rationes, neque hoc impedit, quin illa plura terminare poſſint eundem numero actum. Ad tertiam fateor eſſentiam diuinam non poſſe eſſe propriè ſpeciem reſpectu creaturarum, neque hanc eſſe cauſam, cur eadem viſio poſſit concomitanter tendere in Deum, & creaturas, ſed quia in hoc nulla inuoluitur contradictio, & alioqui poſſibilis eſt ſpecies creata repræſentans Deum & creaturas concomitanter, & Deus ſupplere poteſt hanc ſpeciem efficienter per ſuam omnipotentiam.

Deus ſufficientem conuenientiam habet cum creatura aliqua, vt poſſit cum ea terminare concomitanter eundem actũ.

Poſſibilis eſt ſpecies creata repræſentans Deum, & aliquam creaturam concomitanter.

13\. Contra noſtram tertiam concluſionem obiicies primò: Deus & viſio beatifica poſſunt concomitanter videri: ſed in beatifica viſione tanquam in objecto cognito, poteſt videri res naturalis, quam repræſentat: ergo Deus, & creatura naturalis poteſt concomitanter videri. Sed hæc objectio non eſt ad rem: nam in tertia concluſione ſolum dicimus Deum, & creaturam naturalem concomitanter cognoſci non poſſe immediatè, & directè per eandem viſionem: non negamus autem creaturam naturalem mediatè, & indirectè cognoſci poſſe in objecto ſupernaturali concomitanter cognito per viſionem, quia id ſine incommodo fieri poteſt, cum obiectum mediatum, & cognitum in alio non ſe habeat concomitanter cum illo, nec ſpecificet actum viſionis (vt ego arbitror) vel certè non ſpecificet diuerſam formalitatem in eodem actu viſionis, quod neceſſarium eſt ad ſpecificandum concomitanter, ſed eandem omnino formalitatem, quam ſpecificat objectum immediatum, & in ſe cognitum.

Creatura naturalis indirectè cognoſcì poteſt in obiecto creato ſupernaturali concomitãter cognito ſimul cum Deo.

14\. Obiicies ſecundò: Ex vna præmiſſa ſupernaturali, & altera naturali infertur concluſio intrinſecè ſupernaturalis, quia cum præmiſſæ objectiuæ ſint objectum formale concluſionis, illæ duæ præmiſſæ diuerſorum ordinum concomitanter conſtituent vnum objectum formale concluſionis ſupernaturalis: ergo etiam Deus, & creatura naturalis poterunt pariter conſtituere concomitanter vnum objectum formale viſionis ſupernaturalis. Negandum eſt antecedens, quia ſi vna præmiſſa naturalis eſt, non poteſt eſſe concluſio intrinſecè ſupernaturalis, quia concluſio ſequitur debiliorem partem antecedentis: dequo dixi ſatis in apparatu ad Theologiam diſp. 7. cap. 1. Addo licet verum eſſet antecedens, nihil concludere contra nos, quia duæ præmiſſæ non conſtituunt concomitanter vnum objectum formale, cum non ſpecificent diuerſas formalitates aſſenſus concluſionis, ſed eandem omnino formalitatem.

Duæ præmiſſæ nõ conſtituũt concomitanter vnum obiectum formale concluſionis.

15\. Obiicies tertiò: Habitus ſcientiæ infuſæ eſt vnus ſimplex habitus ſecundum ſubſtantiam ſupernaturalis, & tamen attingit non ſolùm res ſupernaturales, ſed etiam res naturales in ſe ipſis: ergo poterit viſio beata Deum, & creaturam naturalem in ſe ipſis concomitanter attingere. Reſpondeo ſcientiam infuſam non eſſe vnum ſimplicem habitum ſupernaturalem ſecundum ſubſtantiam, ſed eſſe plures habitus, vt indicaui ſupra diſp. 5. cap. 9. Et tract. 1. de Verbo incarnato diſp. 25. cap. 1. oſtendam ex ſpeciebus intelligibilibus Chriſto infuſis quaſdam eſſe ſupernaturales ſecundum ſubſtantiam, nempe eas, quæ reſpiciunt objecta ſimpliciter ſupernaturalia; quaſdam vero eſſe naturales ſecundum ſubſtantiam, & ſupernaturales quoad modum, ſcilicet eas, quæ reſpiciunt objecta naturalia, peculiari quodam modo ſuperante vires, & exigentiam naturæ. Et in cap. 4. adjungam tot eſſe in Chriſto habitus ſcientiæ infuſæ naturales quoad ſubſtantiam, quot ſunt ſpecies per ſe infuſæ quoad ſubſtantiam naturales, & tot eſſe habitus ſcientiæ infuſæ quoad ſubſtantiam ſupernaturales, quot ſunt ſpecies ſimiliter ſupernaturales. Quare negandum eſt vnum, & eundem habitum, vel actum ſcientiæ infuſæ attingere ſimul res ſupernaturales, & naturales in ſe ipſis.

Scientia infuſa Chriſti cõſtat ex variis habitibus, quibuſdã naturalibus quoad ſubſtantiã, aliis ſupernaturalibus.

16\. Obiicies quartò: Quamuis humanitas Chriſti ſit intrinſecè naturalis, tamen potentia obedientialis, quam habet ad vnionem Hypoſtaticam,

Digitized by Google

ticam, nequit clare cognoſci, niſi per actum intrinſecè ſupernaturalem: ſed tali actu videretur illius entitas naturalis, vt patet: ergo eodem actu ſupernaturali poterit videri concomitãter aliquid naturale, & ſupernaturale. Cõfirmari id poteſt, quia actio producens terminum naturalem poteſt eſſe ſupernaturalis intrinſecè, vt illum reſpiciat ſecundum capacitatem obedientialem, quam habet vt miraculosè, & ſupra naturæ vires producatur: ergo pariter ſcientia reſpiciens entitatem naturalem humanitatis erit intrinſecè ſupernaturalis, ſi illam reſpiciat, vt capacem vnionis Hypoſtaticæ.

17. *Quid ſit potentia obedientialis, quam habet humanitas reſpectu vnionis Hypoſtaticæ.*

Vt reſpondeam obiectioni pono: potentiam obedientialem humanitatis ad vnionem Hypoſtaticam non eſſe entitatem naturalem humanitatis præcisè, ſed entitatem naturalem eius, ſimul cum connotatione omnipotentiæ diuinæ potentis in eâ producere vnionem ad Verbum (quod ſimiliter dicendum eſt proportione ſeruata de quauis potentia obedientiali:) illa autem connotatio non eſt aliquis reſpectus tranſcendentalis ad diuinam omnipotentiam humanitati intrinſecus, ſed eſt denominatio extrinſeca ſumta ab omnipotentia; ex eo enim quòd omnipotentia, vt principium ſupernaturale poteſt producere in humanitate vnionem ad Verbum, denominatur humanitas potens recipere talem vnionem. Hoc poſito dico non poſſe eodem actu clarè cognoſci directè, & per ſe entitatem naturalem humanitatis, & prædictam connotationem, ſed ãctu naturali cognoſci entitatem humanitatis, & actu ſupernaturali connotationem illam: Hæc enim cum ſit extrinſeca denominatio deſumta ab omnipotentia diuina non poteſt clarè, & in ſe cognoſci, niſi cognita clarè, & in ſe omnipotentia, quæ ſic cognoſci nequit niſi actu ſupernaturali. Fateor quidẽ cognoſci poſſe actu ſupernaturali omnipotentiam, vt potentem producere vnionem Hypoſtaticam in humanitate, in quo euentu eodem actu ſupernaturali attingeretur omnipotentia, quæ eſt principium ſupernaturale vnionis Hypoſtaticæ, & entitas naturalis humanitatis: ſed hoc non eſt contra noſtram ſententiam, nam eo actu per ſe, & directè ſolùm attingeretur omnipotentia, vt eſt principium ſupernaturale talis vnionis, humanitas autem attingeretur tãtùm indirectè. Nos autem non negamus eundem actum ſupernaturalem poſſe ſecundum eandem formalitatem ſupernaturalem reſpicere duas res, alteram ſupernaturalem, & alteram naturalem propter connexionem ſupernaturalis cum naturali, ſicut etiam videmus eandem formalitatem vnionis Hypoſtaticæ eſſentialiter reſpicere duo extrema, alterum naturale nempe humanitatem, & alterum ſupernaturale nempe Verbum diuinum, & ab vtroque ſimul ſpeciem ſumere. Solum ergo contendimus non poſſe eundem actum per ſe, & directè tendere in duo obiecta concomitanter ſpecificantia, alterum naturale, & alterum ſupernaturale, quia fieret talem actum habere duas formalitates virtute diſtinctas, quarum vna reſpiceret obiectum merè naturale, & ita naturalis eſſet, altera reſpiceret obiectum ſupernaturale, & ita eſſet ſupernaturalis; atque adeò actus ille eſſet ſimul naturalis, & ſupernaturalis ſecundum ſubſtantiam, quod implicat contradictionem.

Nequit eodem actu clare cognoſci directè, & per ſe entitas naturalis humanitatis, & connotatio omnipotentiæ potentis illam Verbo vnire.

Ad Confirmationem reſpondeo actionem productiuam non præſcindere in termino vnã rationem ab alia, cum omnes rationes intrinſecas eius ſimul producat, nec reſpicere vnam ſine alia; id enim proprium eſt actus intellectus, & actus voluntatis ſubſequentis illum. Vnde actio productiua non poteſt reſpicere præcisè terminum naturalem ſecundum potentiam obedientialem, quam habet, vt ſupra vires naturæ producatur; neque inde vendicare ſupernaturalitatem aliquam; nam per quamlibet actionem producatur terminus, ſemper producitur cũ omnipotentia obedientiali, quo ad omnem rationem eius intrinſecam termino, quæ nihil eſt aliud, quàm entitas naturalis termini. Connotatio autem omnipotentiæ potentis ſupernaturali modo operari, quam addit potentia obedientialis ſupra entitatem naturalem termini, nullo modo attingitur per actionem productiuam cùm ſolùm ſit extrinſeca denominatio: igitur actio productiua termini naturalis ſolùm poteſt eſſe ſupernaturalis quoad modũ, qualis eſt creatio accidentis naturalis, quia eſt productio eius peculiari modo ſupra vires, & exigentiam naturæ, ſcilicet independenter à obiecto, ſeu cũ negatione ſubiecti. Quare ad antecedens confirmationis negandum eſt productionem termini naturalis poſſe eſſe intrinſecè, ſeu quoad ſubſtantiam ſupernaturalem, & poſſe etiam reſpicere terminum ſecundum capacitatem obedientialem quoad ſupernaturale, quod ea capacitas inuoluit. Ad conſequentiam verò dicendum cognitionem attingentem entitatem naturalem humanitatis non poſſe eſſe intrinſecè ſupernaturalem, neque reſpicere illã, vt capacem vnionis Hypoſtaticæ, quia hæc capacitas non eſt intrinſeca humanitati, cum nullum habeat intrinſecum reſpectum ad talem vnionem, vel ad omnipotentiam, vt potentem illam producere, licet cognitio vnionis Hypoſtaticæ, vel omnipotentiæ, vt potentis illam producere attingat indirectè humanitatem, vt ſupra animaduerſum eſt.

18. *Actio productiua non præſcindit in termino vnã rationem ab alia, nec reſpicit vnam ſine alia.*

Productio termini naturalis nequit eſſe ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, nec attingere terminum ſecundum capacitatem obedientialem formaliter.

Capvt IV.

An creaturæ cognoſcantur in Verbo tanquam in obiecto cognito.

19. *Sententia aſſerens nullam creaturam videri poſſe à beatis in Verbo tãquam in obiecto cognito.*

Chamus, Gabriel, Aliacenſis, Almainus, & Maior, quos refert, & ſequitur Vaſquez hîc diſp. 50. cap. 6. & 7. ſentiunt beatos nullam creaturam, etiam vt poſſibilem videre de facto, aut videre poſſe in Verbo, tanquam in obiecto cognito, ſed videre aliquas per actum à viſione beata diſtinctum ex peculiari Dei reuelatione, quod ſatis eſſe putat Vaſquez, vt creaturæ in Verbo videri dicantur. Primam partem huius ſententiæ probat idem Vaſquez c. 5. quia eſſentia diuina non poteſt eſſe ratio cognoſcendi creaturas, tanquam mediũ cognitum, niſi reſpectu reali referatur ad illas, ſed ad nullam creaturam refertur realiter: ergo nequit,

Digitized by Google

nequit, vt cognita, eſſe medium cognoſcendi creaturas. Minor vt certa ſupponitur, quia eſſentia diuina cenſetur cōcomitanter ens omnino abſolutum, & independens ab omni creatura etiam vt poſſibili, ideoque carens in reipſa reſpectu ad aliquam earum. Maior probatur quia res abſoluta, vt abſoluta, quæ in ſuo eſſe formaliter non eſt alia, nec eiuſdem rationis cum illa, nequit ducere videntem ipſam in cognitionem alterius rei formaliter diſſimilis: nec verò ſufficiunt reſpectus rationis, quos Deo attribuimus, quatenus illum concipimus relatum ad creaturas: nam iſti non cognoſcuntur à beatis, qui vident Deum ſicuti eſt: ergo per eiuſmodi reſpectus nequit diuina eſſentia eſſe ratio cognoſcendi creaturas, iis qui illam clarè intuentur; immo licèt beati cognoſcerent iſtos reſpectus rationis, adhuc tamen ratione eorum non poſſent intueri creaturas, quia cū illi reſpectus cōueniunt eſſentiæ, ex eo quòd creaturæ ſint, aut poſſibiles, aut futuræ, prius debent intelligi futuræ res, aut poſſibiles, quam eſſentia Dei ſub illis reſpectibus: quare potius res ipſæ ſunt cauſa cognoſcendi ſic eſſentiam diuinam, quàm contra.

20\. Secundam partem ſuæ ſententiæ probat Vazquez cap. 7. tum quia ex ſententia S. Thomæ 1. part. quæſt. 57. art. 5. quædam vident Angeli in Verbo non à principio ſuæ beatitudinis, ſed decurſu temporis: ergo ſignum eſt ea non videri eadem viſione, qua videtur Verbum, alioqui viſio beata mutaretur, quod eſt abſurdum: tum etiam quia poſitis variis cognitionibus, quibus Deus, & creaturæ cognoſcantur, optimè ſaluatur communis loquendi modus, quo res in Verbo dicuntur videri: ad hunc enim loquendi modum ſatis eſt, vt Deus ipſe ſit cauſa reuelationis, & cognitionis creaturarum, etiam in via. Quod patet inprimis ex teſtimonio S. Thomæ proximè adducto. Et ex quæſt. 62. primæ partis art. 1. ad. 3. vbi ait, Angelum duplici cognitione videre creaturas in Verbo, ſcilicet cognitione naturali in via, quam imperfectam vocat, & cognitione claræ viſionis Dei in patria, quam vocat perfectam. Deinde ex Bernardo ſerm. 17. in Cant. aſſerente: Luciferum ante lapſum præſciuiſſe in Verbo Dei futuram hominum gloriam, & tamen notum erat Bernardo Luciferum nunquam Deum clare vidiſſe. Præterea ex Gloſſa ordinaria in illud Iſaiæ 38. *Diſpone domui tuæ*, dicente: *Prophetas legere in libro praſcientiæ Dei ea, quæ prædicunt*: quod explicans Sanctus Doctor 2. 2. quæſt. 173. art. 1. ad 1. inquit: *Ideo Prophetæ legere dicuntur in praſcientia Dei, quia ex illa ipſis futura reuelantur*: ergo pariter quæ per ſpeciales reuelationes beati cognoſcunt in patria, poſſunt dici videre & legere in Verbo.

21\. *Beati vident creaturas in Verbo, tanquam in medio cognito.* Nihilominus *dicendum eſt primò* beatos videre creaturas in verbo, ſeu in Deo tanquam in medio cognito; Quod vbique ſupponit S. Thomas, præſertim quæſt. 12. art. 7. 8. 9. & 10. & aſſeritur communiter à Thomiſtis, & explicatur optimè à Soario lib. 2. de attributis cap. 25. Probatur primo ex Sanctis Patribus, nam Auguſtinus 4. de Geneſi ad litteram à cap. 21. vſque ad 32. Et 11. de Ciuit. cap. 7. & 29. & aliis in locis duas diſtinguit in beatis creaturarum cognitiones, vnam vocat matutinam, eam ſcilicet, qua vident creaturas in Verbo, alteram veſpertinam qua eas cognoſcunt in proprio genere: ſic enim habet cap. 23. lib. 4. de Geneſi citati: *Multum quippe intereſt inter cognitionem rei cuiuſcumque in Verbo Dei, & cognitionem in natura eius, vt illud merito ad diem pertineat, hoc ad veſperam.* Quæ verba ſi rectè expendantur nequeunt explicari de viſione creaturarum in Verbo tantùm cauſaliter. Iſidorus etiam lib. De Summo bono cap. 12. docet: Angelos cognoſcere in Verbo omnia, antequam in re fiant. Et Bernardus lib. 5. de conſideratione ad Eugenium loquens de creatura cœli, hoc eſt beata ait: *Videt Verbum, & in Verbo facta per Verbum.*

Reſpondet Vazquez diſp. 51. cognitionem matutinam non appellari ab Auguſtino eam, quam beati habent de creaturis ſecundum proprias rationes, & pro vt diſtinguntur à Deo, ſed quam habent de creaturis, pro vt in Deo ſunt formaliter ipſe Deus. Vnde ex mente Auguſtini videri creaturas in Verbo nihil erit aliud, quàm videri Verbum, vel diuinam eſſentiam, vt eminenter continet creaturas, quæ viſio non eſt cognitio creaturarum, ſed Dei dumtaxat. Similiter interpretatur Bernardum, & Iſidorum. Hanc autem eſſe Auguſtini mentem ex variis eius teſtimoniis videtur ſibi colligere Vazquez. 22. *Patres relati exponuntur à Vazquez.*

23\. *Refellitur expoſitio.* Verùm negari non poteſt ſanctos Patres adductos locis citatis apertè locutos fuiſſe de cognitione creaturarum in Verbo ſecundum proprias earum rationes, nam Auguſtinus illas creaturas docet viſas eſſe ab Angelis in Verbo, quæ faciendæ erant, quod ſæpe repetit; immo loquitur etiam de creaturis factis, vt patet ex cap. 29. lib. 11. de Ciuit. vbi ſic inquit: *Ipſam quoque creaturam melius ibi* (hoc eſt in ſapientia Dei, tanquam in arte, qua facta eſt) *quam in ea ipſa ſciunt, ac per hoc, & ſe ipſos melius, quàm in ſeipſis*: & intelligi nequit de creaturis, prout in Deo ſunt ipſe Deus, ſic enim non ſunt faciendæ, nec factæ: Bernardus autem apertè loquitur de creaturis iam factis, per quas viatores deuenimus in notitiam Dei. Quare cum Auguſtinus ait creaturas in Verbo eſſe vitam, & rationes æternas, & habere aliud eſſe, & cum Bernardus aſſerit creaturas in Verbo habere melius eſſe, quàm in ſe ipſis, quibus verbis fauere videntur interpretationi Vazquez, re vera non fauent: ſolùm enim indicare volunt cauſam, & rationem, ob quam creaturæ videantur in Verbo, eam eſſe, quia Deus illas in ſe continet eminentia ſua, & per rationes æternas, nam inde prouenit, vt viſa eſſentia videantur in ipſa creaturæ, vt mox dicemus. Hoc autem ſentire hos ſanctos Patres ex eo confirmari poteſt, quia ſi beati non vident in Verbo ſeipſos, & alias creaturas ſecundum proprias rationes, ſed ſolum ipſum eſſe diuinum, in quo eminenter continentur, non diceret Auguſtinus Angelos melius cognoſcere ſe, & creaturas in Verbo, quàm in ſe ipſis, quia re vera in Verbo non cognoſcunt ſe, & creaturas, ſed Verbum ſolùm iuxta ſententiam Vazquez. Nec diceret Bernardus loco citato *creaturam cæli præſto habere Verbum, per quod iſta* (id eſt creata) *intueatur*: nam ſi creaturæ non videntur in Verbo ſecundum proprias rationes, ſed ſecundum eſſe, quod

Digitized by Google

quod habent in Deo, non video quo pacto Verbum dici poſſit medium ad cognoſcendas illas, quod videtur indicaſſe Bernardus voce illa, *Per quod*.

24. Secundò, Probatur quia viſio beata reſpondet fidei iuxta illud 1. Corinth. 13. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem:* Ergo quæ in via fide credimus, intuebimur in patria per viſionem beatam; ſed in via credimus multa creata myſteria; ergo illa videbimus in patria per viſionem beatam: atque hoc aliqui neceſſariò dicendum putant de Incarnationis myſterio, quia exiſtimant non poſſe exacte, & prout in ſe eſt cognoſci, niſi eadem viſione qua videtur Verbum, videatur humanitas illi vnita.

25. Tertiò quia nulla apparet implicatio contradictionis in hoc quod videris diuinam eſſentiam videat in ea creaturas: ergo credibile eſt ita videri creaturas à beatis, cum hoc ſpectet ad maximam viſionis perfectionem. Antecedens probatur quia eſſentia diuina eſt ipſimet Deo ratio cognoſcendi creaturas: ergo, & beatis: nam ſi Deus in ſua eſſentia cognita cognoſcit creaturas; cur non etiam beati in eadem per viſionem cognita poterunt cognoſcere. Reſpondet Vaſquez diſp. 50. cap. 4. eſſentiam diuinam eſſe Deo rationem cognoſcendi creaturas, ex eo quod ſuamet eſſentia eſt illi ſpecies expreſſa, ſeu cognitio creaturarum. Sed hæc reſponſio facile refellitur: tum quia pugnat cum S. Dyoniſio cap. 7. de diuinis nominibus, & cũ S. Thoma 1. part. quæſt. 14. art. 5. & 6. vt videbimus Tract. ſequenti. Tum etiam quia hoc pacto non diceretur Deus propriè cognoſcere creaturas in ſe, ſed per ſe contra communem loquendi modum, ſiquidem nullum obiectum dicitur cognoſci in cognitione, aut ſpecie expreſſa, ſed per cognitionem, aut ſpeciem expreſſam. Verum noſtra concluſio efficacius probabitur ſtatim, cum explicabimus varios modos, quibus eſſentia diuina poteſt eſſe ratio cognoſcendi creaturas, vt obiectum cognitum.

26.
Cognitio creaturarũ à viſione beata diſtincta non eſt propriè cognitio in Verbo.

Dicendum ſecundò, cognitionem creaturarum, quam beati habent à viſione diſtinctam, ex Dei reuelatione non eſſe propriè, & ſimpliciter cognitionem in Verbo. Hæc concluſio conſtat ex apparatu ad hanc diſputationem vbi diximus, cognoſci in alio, indicare habitudinem medij cognoſcendi per modum obiecti primarij cogniti. Deinde confirmatur primo, quia quæ Sancti Patres dicunt videri in Verbo, docent videri in eo, vt in cauſa, vel ſpeculo: quæ autem per Dei reuelationem innoteſcunt, non dicuntur videri in eo vt in cauſa, vel ſpeculo: ergo cum docent aliqua videri in Deo, aliquid aliud indicare volunt, quam ea cognoſci ex Dei reuelatione. Secundo quia cum aliquid cognoſcitur ex teſtimonio alicuius hominis, non dicitur propriè cognoſci in eo: ergo neque cum aliquid cognoſcitur ex reuelatione dicetur proprie cognoſci in Deo.

27.
Vt creaturæ cognoſcantur in Deo, vt in obiecto cognito, non requi-

Ad argumentum pro prima parte oppoſitæ ſententiæ neganda eſt maior ſi intelligatur de reſpectu prædicamentali, certum enim eſt hunc non requiri, vt in Deo tanquam in obiecto cognito creaturæ cognoſcantur; ſi vero intelligatur de reſpectu tranſcendentali facile concederetur à Doctis quibuſdam recentioribus admittẽtibus in Deo eiuſmodi reſpectũ tranſcendentalem ad creaturas, qui conſequenter negabunt minorem argumenti, & ad probationem eius dicent reſpectum iſtum tranſcendentalem Dei ad creaturas non eſſe reſpectum dependentiæ ab illis, ita vt diuina entitas aliquo influxu ab illis conſeruetur, cum ſit omnino independens, nec poſſit in eam cadere talis imperfectio; ſed eſſe reſpectum connexionis cum illis, vel tanquam cum effectibus, vel tanquam cum obiectis repræſentatis, vel alio ſimili modo, ita vt ſi creaturæ poſſibiles non eſſent, nec Deus eſſet. At qui docent entitatem diuinam carere omni reſpectu tranſcendentali ad creaturas, & nihilominus abſque tali reſpectu habere connexionem cum illis, vel cauſæ, vel repræſentationis, vel alterius muneris, ita vt nequeat conſiſtere ſine creaturarum poſſibilitate, negabunt maiorem, quia arbitrantur eam connexionem cum creaturis ſufficientem eſſe, vt in entitate diuina illæ cognoſcantur. Vnde ad probationem maioris negabunt pariter quod in ea aſſeritur, ſcilicet rem abſolutam non poſſe eſſe mediũ cognoſcendi rem aliam diſtinctam, niſi ſit eiuſdem rationis cum illa, nam licet hoc verum ſit in eo modo cognoſcendi, quo vnum cognoſcitur per peculiarem quandam comparationem ad aliud, vel conuenientiam, ſeu ſimilitudinem formalem cum illo, & dicitur cognoſci inſtar illius; non eſt tamen verum in omni genere cognitionis vnius in alio, vt enim aliquod obiectum cognitum ſit medium cognoſcendi rem aliam, ſufficit vt habeat cum illa connexionem explicatam. Alterutro ex iis modis fit ſatis ſufficienter argumento, quanquam poſterior modus ex eo mihi diſplicet, quia in eo vxi diſtingui poteſt connexio illa Dei cum creaturis à relatione tranſcendentali; tũc enim aliquid cenſetur dicere relationem tranſcẽndentalem ad aliud, quando ita eſt connexum cum alio, vt nequeat quidditatiue cognoſci, quin ſimul illud aliud in obliquo cognoſcatur: ideo propendeo in priorem modum, cenſeoque admittendam eſſe in Deo relationem tranſcendentalem ad creaturas, quod ex profeſſo oſtendam infra in Tract. de omnipotentia Dei.

ritur reſpectus prædicamentalis Dei ad illos; probabile eſt requiri reſpectũ tranſcendentalem.

Admittendus in Deo reſpectus tranſcendentalis ad creaturas.

28.
Explicatur S. Thomas.

Ad primum argumentum pro Secunda parte oppoſitę ſententiæ, negandum eſt Sanctum Thomam eo loco dicere Angelos videre in Verbo aliqua, quæ à principio ſuæ beatitudinis non viderunt, ſed poſtea decurſu temporis eis reuelantur: ſolùm enim affirmat Angelos beatos per viſionem cognoſcere in Verbo myſteria gratiæ, non omnia, nec æqualiter omnes, ſed ſecundum quod Deus voluerit eis reuelare, & poſt pauca ſubdit: *Et horum myſteriorum, quædam à principio ſuæ creationis cognouerunt, quædam verò poſtmodum ſecundum quod eorum officiis congruit, edocentur.* Quibus vltimis Verbis ſatis indicat ſe non loqui de cognitione in Verbo, ſed de ea, quam habuerũt Angeli ab initio ſuæ creationis, & quæ poſtea illis quaſi per doctrinam communicata eſt. Quare ad expoſitionem huius loci non videtur neceſſaria diſtinctio illa viſionis in Verbo

Digitized by Google

formaliter, vel cauſaliter, quam ibi affert Caietanus, licet admitti poſſit, & debeat ad explicanda aliqua teſtimonia, vt illam admiſimus ſupra in apparatu; hic tamen fruſtra adhibetur, cum non dicat S. Thomas myſteria, quæ decurſu temporis Angelis reuelantur, cognoſci in Verbo.

29. Ad ſecundum dico reuelationem alicuius rei extra viſionem beatam non ſufficere, vt dicatur proprie videri in Verbo. Vnde S. Thomas citatus in argumento quæſt. illa 62. cognitionem naturalem appellat cognitionem in Verbo imperfectam, & cognitionem viſionis beatæ appellat cognitionem in Verbo perfectam.

Explicatur S. Bernardus. Ad tertium reſpondeo Bernardum locutum fuiſſe de cognitione in Verbo impropriè dicta, ſcilicet non per viſionem beatam, ſed per reuelationem aliquam, hanc enim cognitionem non nego dici poſſe cognitionem in Verbo, ſed contendo non propriè ſic appellari. Ad quartum ſimiliter reſpondeo improprium eſſe modum illum loquendi.

Caput V.

Quot modis eſſentia diuina ſit ratio cognoſcendi creaturas, vt obiectum cognitum.

30. Aliqui docent cognoſci creaturas in eſſentia diuina, tanquam in ſpeculo, alij tanquam in cauſa, alij denique tanquam in idea, & hoc vltimum eatenus ſolùm approbat Soarius lib. 2. de attributis cap. 25. num. 43. quatenus idea diuina virtute continet rem ideatam, tanquam eminens cauſa eius, nam ſi idea ſola per ſe ſpectetur, vt præciſa à continentia eminentiali exiſtimat non eſſe ſufficiens medium, in quo cognito cognoſcantur creaturæ.

31. *Creaturæ non cognoſcuntur in Deo cognito tanquam in ſpeculo proprie loquendo.* Nihilominus *Dico primò*, propriè loquendo non cognoſci creaturas in eſſentia diuina cognita tanquam in ſpeculo. Probatur quia eſſentia diuina ſolum eſt ratio cognoſcendi creaturas, tanquam medium cognitum, ſed hoc non conuenit ſpeculo: ergo &c. Minor probatur, quia ſpeculum ſolum eſt medium, per quod deferuntur ad oculum ſpecies rerum, vnde licèt viſio rerum, quæ in ſpeculo repræſentantur ſit naturaliter coniuncta cum viſione ſpeculi, per ſe tamen ab illa non pendet; nam ſi ſpeculum non produceret ſui ſpeciem, impediente Deo efficacitatem eius, & remanente eadem reflexione ſpecierum aliorum obiectorum, viderentur res per ſpeculum, non viſo ſpeculo; at verò quod propriè eſt ratio cognoſcendi, vt medium cognitum, nequit ducere in cognitionem aliarum rerum, quin ipſum cognoſcatur: ergo diuina eſſentia propriè non eſt ſpeculum, in quo creaturæ videantur. Solùm igitur metaphoricè dici poſſunt videri creaturæ in eſſentia diuina, tanquam in ſpeculo, non quod ſpeculum ſit per ſe medium cognitum, in quo videatur obiectum, vt dictum eſt, ſed quòd ſicut viſus tendendo in ſpeculum tranſit ad obiectum repræſentatum per illud; ita beatus videndo eſſentiam Dei, per eam tranſit ad creaturas, in modo autem, quo id fit, non eſt ſimilitudo. Quare quod vulgò dicitur videri in ſpeculo imaginem rei, & in imagine viſa videri rem, omnino falſum eſt, nam res ipſa eſt, quæ videtur immediatè per ſpeciem in ſpeculo reflexam, quod nec per ſimilitudinem veram poteſt Deo attribui. Addo dici eſſentiam diuinam ſpeculum voluntarium, quia, pro arbitratu, ſe oſtendit, quomodo, & quibus vult.

Dico ſecundò, per viſionem cognoſci poſſe creaturas in eſſentia diuina cognita, tanquam in cauſa earum. Ita S. Thomas qu. 8. de Verit. art. 4. & 5. & quæſt. 20. art. 4. vbi ait potius videri creaturas in Deo, vt in cauſa, quàm vt in ſpeculo. Probatur primo, quia in cauſa creata cognita poſſunt videri effectus: ergo & in eſſentia diuina cognita, tanquam in cauſa poterunt videri creaturæ. Conſequentia probatur, quia eminentia creaturarum, quæ formaliter eſt in Deo, efficacior eſt ad producendas creaturas, quàm vlla virtus creata ad producendos ſuos effectus: ergo pariter erit medium magis ſufficiens, in quo cognito illæ cognoſcantur. Nec ſatisfacies, ſi dicas, ideo in cauſa creata cognita, cognoſci poſſe effectus, non verò in eſſentia diuina cognita creaturas, vt in cauſa, quia cauſa creata dicit realem ordinem ad creaturas; ſecus vero eſſentia diuina: non inquam ſatisfacies, quia hoc ſuperiori capite reiectum eſt. Secundo quia Angelus poteſt, intuendo ſe, cognoſcere in ſe ipſo Deum, vt in effectu cauſam, abſque vllo diſcurſu, eodem ſimplici actu: ergo poterit etiam beatus, intuendo eſſentiam diuinam, cognoſcere in illa ſe, & alias creaturas, vt in cauſa effectus. Conſequentia probatur, quia melius, & facilius videtur cognoſci poſſe effectus in cauſa, maxime in ſuprema continente effectum independenter ab omni alia, quàm cauſa in effectu. 32. *Creaturæ cognoſci poſſunt in Deo cognito, tanquam in earum cauſa.*

Obiicies: creaturæ cognoſcuntur in eſſentia diuina vnico actu indiuiſibili, in quo nequit aliquid eſſe prius alio, vel cauſa alterius: ergo non cognoſcuntur in eſſentia, vt in cauſa. Reſpondeo negando conſequentiam non enim dicitur cognoſci vnum in alio, vt in cauſa, eo quòd ſit aliquid in actu, quod ſit cauſa realis alterius perfectionis eiuſdem actus, id enim repugnat ſimplicitati actus: ſed quòd obiecta ſunt ita affecta, vt vnum ſit cauſa alterius, & ideò vnum eſt ratio cognoſcendi aliud, & cognoſcuntur ſecundum talem habitudinem. 33.

Dico tertiò cognoſci poſſe per viſionem creaturas in eſſentia diuina cognita, tanquam in idea, etiam ſi præcisè ſpectetur idea, vt eſt cognitio creaturarum. Ita Henricus quodlib. 7. quæſt. 4. Salas tract. 2. citato diſp. 4. ſect. 6. num. 61. Probatur quia videns Deum videt diuinam ſcientiam, quæ repræſentat omnes creaturas per illam cognitas: ergo in diuina ſcientia viſa poterit cognoſcere creaturas per illam repræſentatas, plures, vel pauciores iuxta perfectionem viſionis. Confirmatur quia non minor connexio reperitur inter cognitionem, & obiectum, quàm inter cauſam, & effectum; ſed connexio cauſalitatis ſufficit, vt effectus, in cauſa cognita, cognoſcatur: ergo connexio 34. *Creaturæ cognoſci poſſunt in Deo cognito, tanquam in idea, vt eſt mera cognitio creaturarum.*

repræ

Digitized by Google

repræſentationis ſatis erit, vt pariter obiectum cognoſcatur in ipſius cognitione cognita. Dices ſcientia cum ſit imago intentionalis obiecti non continet creaturas ſecundũ eſſe reale, ſicut continet omnipotentia, ſed ſolum ſecundum eſſe intentionale, quod inferius eſt & debilius: ergo non poterit ſcientia eſſe medium in quo cognoſcantur creaturæ, ſicut eſt omnipotentia.

35. Cæterum diſcrimen iſtud non eſt ſufficiens ad negandum ſcientiæ rationem medij, in quo cognito creaturæ cognoſcantur; nam repræſentatio intentionalis, verè realis eſt, & licet cognitio non contineat virtute productionem realem creaturarum, ſicut continet omnipotentia: continet tamen formaliter repræſentationem realem creaturarum, ſeu potius eſt ipſa formalis earum repræſentatio: non eſt ergo cur cenſeatur debilior ſcientia, ſeu cognitio diuina, quàm omnipotentia ad munus medij cognoſcendi creaturas, cum iſtæ ſecundum eſſe intentionale formaliter contineantur in ſcientia, & ſolum virtute in omnipotentia ſecundum eſſe reale, & continentia formalis aptior ſit ad prædictum munus. Adde ſcientiam non eſſe inferius, & debilius medium quàm omnipotentiam ad cognoſcendas creaturas poſſibiles, vt ſic, ſed potius ſublimius, & efficacius, nam ſcientia præſtat omnipotentiæ ſi formaliter ſpectentur, & repræſentat creaturas vt poſſibiles, quas non producit vt poſſibiles omnipotentia, ſed vt exiſtentes.

Scientia diuina eſt medium aptum, in quo cognito cognoſcantur creaturæ.

Scientia diuina non eſt inferius & debilius medium cognoſcendi creaturas, quàm omnipotentia.

36. Dices iterum hoc tribui non poſſe cognitioni, nam cognitio non eſt repræſentatio obiectiua, ſed formalis: ergo non eſt ratio cognoſcendi, vt medium cognitum, ſicut cauſa, ſed vt medium incognitum: ergo quantumuis ſcientiam diuinam videat beatus, non poterit in ea videre creaturas, ex vi repræſentationis idealis. Reſpondeo licet cognitio habeat rationem medij incogniti, non repugnare illi eſſe medium cognitum, in quo, vt in obiecto proximo, aliud videatur; vnde poterit beatus in ſcientia diuina cognita cognoſcere creaturas. Inſtabis, ergo vnus beatus poterit in viſione beatifica alterius beati videre diuinam eſſentiam clare, & quidditatiue. Occurrendũ eſt tamen aſſerendo poſſe vnum beatum in viſione beatifica alterius viſa, iuxta viſionis menſuram, euidenter cognoſcere diuinam eſſentiam, etiam quidditatiue, non tamen in ſe, & immediatè. Nec refert quod viſio ſit medium creatum, & inferius, nam cum ſit formalis repræſentatio quidditatis diuinæ, poterit clarè viſa ducere nos in cognitionem eiuſdem diuinæ quidditatis. Quare nihil obſtabit, quo minus in Deo, ſiue vt in cauſa, ſiue vt in idea, poſſint creaturæ à beatis cognoſci quidditatiue, quamuis non intuitiue.

Non repugnat cognitioni eſſe medium cognitum cognoſcendi alia.

In viſione beatifica alterius poteſt beatus euidenter cognoſcere diuinam eſſentiam quidditatiue, ſed non intuitiue.

37. *Dico quartò* poſſe creaturas cognoſci à beatis in actu amoris, quo Deus illas amat, & in actu complacentiæ, quo in illis complacet. Suadetur concluſio, quia huiuſmodi actus diuini habent connexionem neceſſariam cum propriis obiectis ſecundum ſpeciales rationes talium obiectorum: ergo cum verſentur circa creaturas, erunt medium aptum, in quo cognito illæ cognoſcantur.

In actu diuinæ voluntatis poſſunt creaturæ à beatis cognoſci,

38. Quæres tamen an creaturæ de facto cognoſcantur à beatis in eſſentia diuina viſa triplici modo, quo diximus cognoſci poſſe. Sanctus Thomas frequentiùs docet creaturas cognoſci à beatis in eſſentia diuina vt in cauſa; non negat autem cognoſci etiam vt in Idea, ſeu cognitione, ac vt in amore, & complacentia, nec apparet ratio aliqua quæ cogat id negare. Mihi tamen eſt prorſus incertum an triplici iſto modo cognoſcantur in Deo creaturæ, nec videtur facile aſſerendum, præſertim cum perfectior viſio requiratur ad videndum creaturas in Deo hoc triplici modo, quàm ad videndum illos vno, vel altero tantũ. Fortaſſe quædam vno modo, aliæ altero cognoſcuntur. Certè creaturæ, vt exiſtentes, nequeunt cognoſci in Deo, tanquam in cauſa præciſe, vt mox dicemus, quamuis, vt poſſibiles, poſſint cognoſci triplici modo adducto, nempe in omnipotentia, in ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & in complacentia, quam de illis vt poſſibilibus Deus habet.

Incertum eſt an creaturæ triplici modo adducto cognoſcantur in Deo de facto, probabile eſt quaſdam vno, alias altero modo cognoſci.

DISPVTATIO IX.

De obiecto creato poſſibili viſionis.

CAPVT I.

An videns Deum neceſſario videat creaturas in eo vt poſſibiles.

GOFREDVS, quodlibeto 6. quæſt. 3. & alij ſentiunt à beatis neceſſario videri in Deo omnes creaturas poſſibiles. Probatur primo ex Gregorio 4. Dialogorum cap. 33. & 2. moral. cap. 2. alias 3. aſſerente: Quid eſt quod non videant, qui videntem omnia vident? Secundò quia intellectus capax eſt cognitionis omnium, quæ à Deo cognoſcuntur: ergo non explebitur capacitas intellectus per viſionem, niſi per eam cognoſcantur in Deo omnes creaturæ poſſibiles. Tertiò quia videns clare diuinam eſſentiam neceſſario videre debet omnia quæ in ea naturaliter, & neceſſario relucent, ſed in diuina eſſentia naturaliter, & neceſſario relucent omnes creaturæ poſſibiles: ergo videns diuinam eſſentiam has omnes videt. Maior patet quia ex parte eſſentiæ diuinæ nihil obſtat, cũ in ea omnes creaturæ poſſibiles naturaliter, & neceſſario reluceãt, neq; ex parte intellectus eleuati ad intuendã diuinam eſſentiam, quæ infinitè ſuperat omnes creaturas poſſibiles. Minor probatur quia Deus in eſſentia ſua cognoſcit omnes creaturas poſſibiles naturaliter, & neceſſario, nec poteſt illas vt ſic non cognoſcere: ergo naturaliter, & neceſſario in ea relucent. 1.

Qui ſentiũt videri neceſſario à beatis in Deo omnes creaturas poſſibiles.

Quartò quia nulla eſt ratio cur videns diuinam eſſentiam potius videat in illa vnam creaturam, quàm aliam: ergo omnes videt. Antecedens patet quia hæc ratio ſumi nequit ex diuina eſſentia, quæ omnes creaturas æqualiter continet, neque ex lumine gloriæ, vel viſione ipſa, nam in iis nulla eſt diſtinctio ſpe- 2.

Digitized by Google

cifica, ſed omnia lumina ſunt eiuſdem ſpeciei infimæ, & item omnes viſiones; at intra eandem ſpeciem nequit eſſe in illis diuerſitas niſi ſecundum intenſionem, quæ licet conferat ad perfectius, vel minus perfectè videndum idem objectum, non tamen vt potius vedeatur hoc, quàm illud.

3. *Alij volunt neceſſario cognoſci in Deo omnes creaturas poſſibiles ſub communi conceptu rei poſſibilis.*

Alij exiſtimant neceſſarium eſſe vt videantur à beatis in Deo omnes creaturæ poſſibiles ſaltem ſub communiſſimo conceptu rei poſſibilis, quod vt probabile docet Soarius cap. 26. num. 14. & confirmat quia non poteſt videri Deus quin videatur omnipotentia eius; ſed omnipotentia nequit clarè videri ſub propria ratione, quin videatur vt efficax ad producendum quidquid eſt poſſibile, ſub hoc communi conceptu: ergo neceſſarium erit viſo Deo cognoſcere omnes res paſſibiles non inparticulari, ſed ſub conceptu communi rei poſſibilis.

4. *Non eſt neceſſe vt videns Deum videat in eo omnes creaturas poſſibiles in particulari.*

Nihilominus *dicendum eſt primò* neceſſarium non eſſe vt videns Deum videat in eo omnes creaturas poſſibiles in particulari. Ita S. Thomas art. 7. & 8. huius quæſt. & Theologi communiter. Probatur quia neceſſarium non eſt, viſa cauſa, cognoſcere omnes effectus peculiares in illa cōtentas: ergo neceſſe non eſt, vt videntes Deum videant in illo omnes creaturas poſſibiles in patriculari. Antecedens patet quia viſo ſole non eſt neceſſe cognoſcere in particulari omnes eius effectus poſſibiles, vel omnes habitudines, quas habet ad alias res. Confirmatur quia viſio cauſæ poteſt eſſe imperfecta, atque adeò non perſpicere in particulari omnes eminentias effectuum, quos poteſt producere, vt ex dictis conſtat.

5. *Neceſſe non eſt, vt beatus videat in Deo aliquā creaturam poſſibilem determinatam.*

Dicendum ſecundò neceſſarium non eſſe, vt videns Deum videat in eo aliquam creaturam poſſibilem determinatam quæcunque illa ſit. Ita Henricus quodlib. 12. quæſt. 4. Sotus in 4. diſp. 49. quæſt. 3. art. 3. concluſione 3. Molina art. octauo huius quæſtionis diſp. 5. membro 1. & Soarius cit. num. 13. aliique recentiores. Probatur primo, quia eo ipſo quòd non eſt neceſſarium, vt videantur omnes creaturæ, poterit aliqua determinate non videri: ergo quælibet: cum non ſit maior ratio vnius, quàm alterius; non enim habet vna creatura maiorem connexionem cum diuina omnipotentia, quàm altera. Secundo cum creaturæ æqualiter contineantur eminenter in Deo, non erit minus difficile determinare viſionem ad videndas aliquas certas creaturas, & non ad alias, quàm determinare ad videndam ſolam eſſentiam Dei: ergo ſicut eſſentia diuina per modū ſpeciei determinat viſionem ad vidēdas certas creaturas, & non alias; ita etiam poterit eadē eſſentia determinare ad ſui viſionem, non determinando ad videndū aliquam creaturam in particulari.

6. *De potentia ordinaria cognoſcuntur à beato omnes creaturæ poſſibiles in confuſo, ſecus de abſoluta.*

Dicendum tertiò. Per quamlibet viſionem beatificam cognoſci neceſſario in Deo de potentia ordinaria omnes creaturas poſſibiles non ſub communiſſima ratione rei poſſibilis, ſed in confuſo: at vero de potentia abſoluta nullo modo cognoſci neceſſario. Prima pars probatur quia de potentia ordinaria nulla eſſe poteſt viſio beatifica, per quam non videantur omnia attributa, atque adeò omnipotentia ſecundum propriam rationem: ſed omnipotentia, vt ſic formaliter, videri nequit, quin videatur vt efficax ad omne poſſibile: ergo neceſſe eſt de potentia ordinaria, vt per quamlibet viſionem beatificam cognoſcatur quidquid poſſibile eſt in confuſo. Confirmatur quia licet omnipotentia Dei non ſumat ſpeciem ab objecto, ſicut inferiores potentiæ, habet tamen neceſſariam connexionem cum illo: ergo videri non poterit omnipotentia, vt ſic, quin ſimul in illa videatur omne poſſibile in confuſo. Negaui in concluſione de potentia ordinaria cognoſci neceſſario perquamlibet viſionem omnes creaturas poſſibiles ſub communi ratione entis poſſibilis, quia omnipotentia ſicut non continet eminenter poſſibile in communi, quia hoc vt ſic non eſt re ipſa producibile, ſed omnia poſſibilia in particulari, hæc enim reipſa produci poſſunt, ita non reſpicit communem rationem, poſſibilis, ſeu producibilis, ſed collectionem omnium ſingularium producibilium, vt terminum adæquatum, & hoc, & illud ſingulare producibile, vt terminum inadæquatum. Secunda pars probatur quia vt diximus ſuperiori diſp. cap. 5. neceſſarium non eſt de potentia abſoluta, vt viſo Deo videantur formaliter, & ſecundum proprias rationes, omnia, & ſingula attributa, neque aliquod eorum determinare: ergo non erit neceſſarium videre omnipotentiam formaliter, atque adeo nec creaturas omnes poſſibiles etiam in confuſo.

Cur per viſionem nō cognoſcantur neceſſario omnes creaturæ poſſibiles ſub ratione communi entis poſſibilis.

7. Ad primum argumentum primæ ſententiæ reſpondeo S. Gregorium non loqui de omnibus abſolute, quæ videri poſſunt, ſed de iis tantum, quæ ad cuiuſque beati ſtatum pertinent, vt indicat idem Gregorius in 2. moral. cum ait: *Quid de eis, quæ ſcienda ſunt neſciunt, qui ſcientem omnia ſciunt.*

8. *Cognitio poſſibilium ſecundū omnē cognoſcibilitatem eorum, non eſt neceſſaria, vt intellectus beati maneat ſatiatus.*

Ad ſecundum nego intellectum creatum eſſe capacem cognitionis omnium, quæ Deus ſcit, ita vt poſſit illa omnia cognoſcere ſecundum omnem cognoſcibilitatem ſuam, nec ſi talis cognitionis capax eſſet, conſequens fieret eam eſſe neceſſariam, & maneret ſatiatus, quandoquidem omnes beati ſatiatum habent intellectum quamuis illis deſint multæ perfectiones, quarum ſunt capaces; ſufficit ergo viſio ipſius Dei, qui eſt ſummum bonum, ad ſatiandum intellectum.

9. Ad tertium neganda eſt maior, quia in eſſentia diuina ſolum relucent, & quodammodo repræſentantur omnia poſſibilia in actu primo, quia eſſentia de ſe ſufficiens eſt ad omnia poſſibilia repræſentanda, ſed non relucent, nec repræſentantur in actu ſecundo, quia talis repræſentatio fit per viſionem, quam eſſentia gerens vicem ſpeciei pro arbitratu determinat, vel ad certas creaturas videndas, vel ad nullam, ſed ad ſe ipſam ſolam. Vnde videns clare diuinam eſſentiam non neceſſario cognoſceret in ea omnes creaturas poſſibiles, etiam ſi ex parte intellectus eleuati per lumen gloriæ nihil obſtaret.

Eſſentia diuina determinat pro arbitratu viſionem ad aliquas creaturas, vel ad nullam videndam.

10. *Cur beatus videat in Deo has potius creaturas, quam illas, peti debet ex differentia ſpecifica, vel indiuiduali viſionis.*

Ad quartum reſpondeo rationem cur videns diuinam eſſentiam videat potius in ea has creaturas, quam illas ſumendam eſſe non ex maiori, vel minori intenſione, hæc enim ſolum conſiſtit in maiori, vel minori conatu potentiæ circa idem objectum, ſed ſumendam eſſe, vel ex differentia ſpecifica viſionum ſi per viſiones cognoſcantur in Deo creaturæ ſpecie diſtinctæ;

Digitized by Google

ſtinctæ; vel ex differentia indiuiduali ſi per viſiones cognoſcantur in Deo creaturæ numero tantum diuerſæ, poſſunt enim dari viſiones beatificæ ſpecie diſtinctæ, vt admiſſimus diſp. 3. cap. 2. & viſiones etiam numero diſtinctæ ex obiecto materiali, & formali numero diuerſo. Vnde viſiones æquales in intenſione poſſunt perfectione indiuiduali differre, atque adeò ſicut vnus intellectus præſtat alteri eiuſdem ſpeciei, non ob maiorem intenſionem, ſed ob maiorem perfectionem indiuidualem, ita ſimiliter vna viſio præſtat alteri viſioni ob eandē rationem. Vnde autē proueniat hæc determinatio viſionis attigi in ſolutione tertij argumenti, & dicam vberiùs infra.

11. Ad argumentum ſecundæ ſententiæ reſpondeo licet non poſſit videri Deus, quin videatur materialiter omnipotentia poſſet tamen videri Deum, quin videatur formaliter omnipotentia, & ideò neceſſarium non eſſe abſolute, vt viſa eſſentia diuina videantur omnes creaturæ poſſibiles etiam in confuſo, nedum ſub ratione communi rei poſſibilis.

Capvt II.

An videns Deum poſſit in eo videre infinitas creaturas poſſibiles, vel vel non tot, quin plures.

12\.

Infinitæ creaturæ poſſunt cognoſci in Deo à beato.

Circa primum, Mihi longe probabilius videtur infinitas creaturas poſſibiles in Deo poſſe cognoſci, quia hoc non implicat contradictionem, vt patebit ex ſolutione argumentorum, quæ obiiciuntur.

Obiicitur primò: ſi poſſet intellectus creatus videre in Verbo infinitas creaturas, poſſibilis eſſet viſio habens infinitas partes re diſtinctas, per quas attingeret infinitas creaturas. Reſpondeo negando ſequelam, non enim eſt neceſſaria viſio extenſiue infinita ad videndas in Deo infinitas creaturas, ſed ſufficit viſio formaliter finita, quæ ex vi ſuæ indiuiduæ, & indiuiſibilis entitatis repræſentet infinitas creaturas, atque adeò dici poſſit ſecundum quid, ſeu obiectiuè infinita. Nec poteſt eadem viſio repræſentare nunc plures, nunc pauciores formalitates diuinas, & in eis nunc plures, nunc pauciores creaturas, ſed ad hoc neceſſaria eſt alia viſio indiuiſibilis omnino diſtincta: Viſio enim non extenditur ad videndas plures formalitates diuinas, & in eis plures creaturas per additionem aliquam partialis entitatis: ſicut neque vllus actus intellectus habet latitudinem extenſiuam formaliter, quantumuis verſetur circa obiectum diuiſibile; nec mirum, cum intellectus ipſe ſit formaliter indiuiſibilis, etiam ſi reſpiciat tot obiecta adeò diſtincta, quædam extenſa, quædam inextenſa: Immo exiſtimo impoſſibilem eſſe latitudinem extenſiuam formalem in viſione, etiam ſi verſetur circa obiecta ſecundaria materialia, & diuiſibilia: nam obiectum proximum, in quo cognito videntur ſecundaria, & ex quo ſumitur eſſentia actus, eſt prorſus indiuiſibile, atque adeò non apparet, vnde actus viſionis poſſit ſumere diuiſibilitatem, & extenſionem; non enim ſufficit virtualis diſtinctio perfectionum diuinarum, ad hanc enim ſatis eſt virtualis etiam diuiſibilitas in viſione. Addo fortaſſe in quouis actu intellectus, etiam habente pro obiecto proximo aliquid extenſum, impoſſibilem eſſe prædictam latitudinem extenſiuam, quia intellectus videtur eſſentialiter poſtulare modum tendendi omnino indiuiſibiliter per proprios actus in ſua obiecta, quæcumque illa ſint, idque ſuadet latum diſcrimen quo diſtat à potentiis corporeis cognoſcitiuis, tam in entitate, quàm in modo cognoſcendi, & idem dicendum iudico de actu voluntatis.

Non requiritur viſio extenſiue infinita ad videndas in Deo infinitas creaturas, ſed ſufficit viſio finita, & indiuiſibilis.

Nullus actus intellectus habet latitudinem extenſiuam, atque adeò nec actus viſionis beatæ illam habet, vel habere poteſt.

Impoſſibilis eſt latitudo extenſiua in quouis actu intellectus, vel voluntatis.

Obiicitur ſecundò: infinita nō poſſunt ſimul produci: ergo neque cognoſci: Reſpondeo licèt admittatur antecedens, quod iure optimo negari debet, neganda eſt conſequentia, quia magis vnibiles ſunt res in cognitione, quàm in eſſe, ac proinde Deus ſimul cognoſcit infinita, licèt iuxta multorum ſententiam, non poſſit ſimul illa producere. 13.

Infinita poſſunt ſimul cognoſci.

Obiicitur tertiò: quò potentia finita ad plura obiecta ſimul attendit, eò attentio eſt remiſſior ad vnumquodque: ergo nequit virtus finita ſimul attendere ad obiecta infinita: ſic enim attentio eſſet in infinitum remiſſa, quæ impoſſibilis eſt. Reſpondet Molina art. 8. diſp. 5. membro 7. negandum eſſe antecedens, quando plura obiecta cognoſcuntur in aliquo vno ſimpliciſſimo, in quo vnitè continentur, vt contingit in præſenti; vnde ſicut attentio ad Deum non minuitur ex attentione ad creaturas in eo cognitas, quia eadem attentione, qua attenditur ad Deum, attenditur ſecundario ad creaturas; ita neque attentio vnius creaturæ in Deo cognitæ minuitur ex attentione ad aliam ſimiliter cognitam. Nihilominus exiſtimo naturaliter loquēdo, etiamſi plura obiecta in aliquo vno ſimpliciſſimo cognoſcantur, minorem eſſe attentionem ad ſingula, ſi ea obiecta nimium multiplicentur, quia in illo vno, quamuis ſimpliciſſimo explicitè cognoſcendæ ſunt multæ formalitates virtute diſtinctæ. Reſpondeo igitur in ordine ad potentiam abſolutam Dei, attentionem ad vnum obiectum non minui ex attentione ad aliud, etiam ſi cognoſcantur ſimul infinita, ſiue cognoſcantur in aliquo vno ſimpliciſſimo prius cognito, ſiue per vnam ſpeciem, aut plures in ſe ipſis. 14.

In ordine ad potentiam abſolutam Dei, attentio ad vnum obiectū non minuitur ex attentione ad aliud.

Obiicitur quartò: vis intelligendi eſſentialiter finita poteſt ſimul attingere infinita obiecta: Ergo virtus intelligendi eſſentialiter finita æquabitur virtuti eſſentialiter infinitæ, quod eſt abſurdum. Admiſſo antecedente neganda eſt conſequentia, nam vis intelligendi finita, licet poſſit attingere infinita numero obiecta, & vnum obiectum eſſentialiter infinitum, non poteſt tamen infinitè attingere, quod poteſt vis intelligendi eſſentialiter infinita. 15.

Vis intelligendi finita poteſt attingere obiecta infinita numero, & vnū eſſentialiter infinitum, ſed non poteſt infinitè attingere.

Circa ſecundum breuiter *Dico*, probabilius eſſe quamlibet naturam intellectualem poſſe cognoſcere in Verbo, non tot, quin plura obiecta creata, atque adeo capacem eſſe perfectioris, & perfectioris viſionis ſine termino, quia in hoc etiam nulla apparet contradictio. 16.

Natura intellectualis poteſt cognoſcere in Verbo, non tot, quin plura obiecta creata.

Digitized by Google

Quod ſi obiicias capacitatem cuiuſuis creaturæ eſſe finitam, & ideo extendi non poſſe ad plures,&plures formas ſine termino.Reſpódeo obiectionem ſupponere naturā intellectualem ad cognoſcenda plura, & pluta ſine termino, indigere ſimul pluribus actibus, vel ſaltem pluribus partibus ejuſdem actus ſine vllo termino, quod falſum eſt, nam per vnum actum indiuiſibilem finitum poſſunt cognoſci quædam obiecta, & hoc deſtructo per alium perfectiorem, indiuiſibilem tamen & finitum plura alia, & ſic in infinitum. Addo tamen licet neceſſarium eſſet augeri ſine termino eundem actum extenſiuè, vel intenſiuè, adhuc fore ſufficientem capacitatem in creatura, nam capacitas creaturæ rationalis, quamuis ſit finita ſimpliciter, eſt infinita ſecundum quid, quæ infinitudo ſufficit ad prædictum actum recipiendum.

Capvt III.

An beatus poſſit in Deo videre omnia poſſibilia ſaltem pluribus actibus.

17. Communior ſententia eſt nullo modo poſſe beatum, etiam de potentia abſoluta cognoſcere in Deo omnia poſſibilia,quam nonnulli adeò certam putant, vt oppoſitam cenſeant minus tutam, & errori proximam, eo quod ex cognitione omnium poſſibilium in Deo ſequatur comprehenſio Dei, quæ impoſſibilis eſt intellectui creato. Sed iſti propenſiores ſunt in cenſuras, & liberaliores in aliorum ſententiis notandis, quàm par eſt. Nam de hac re, nec eſt Eccleſiæ definitio, nec aliquod ſcripturæ, vel Patrum teſtimonium conueniens, nec colligitur aliquid euidenter ex reuelatis: ratio autem adducta, nempe quod ſequatur comprehenſio Dei ex cognitione omnium poſſibilium in Deo,non eſt euidens, & certa, ſed ad ſummum probabilis, & ideò propter illam nequit damnari opinio aſſerens videri poſſe in Deo de potentia abſoluta omnia poſſibilia ab intellectu creato. Nec propter hanc opinionem damnatur Arnaldus de Villanoua medicus Tarraconenſis in directorio inquiſitorum 2. part. quæſt. 11. vt exiſtimauit Cabrera 3.par.quæſt.10.art.2.diſp.3.concluſione 2. Sed quia dixit naturam creatam non eſſe capacem vnionis Hypoſtaticæ, niſi haberet æqualem cum Deo ſcientiam, vt perſpicuum fiet expendenti ſecundum errorem illius in codē directorio adductum. Quare Soarius lib.2. de attributis negatiuis cap.26.nu.12.ſolum cenſet probabilius impoſſibilem eſſe viſionem Dei creatam, per quam in eo cognoſcantur omnia poſſibilia, imo expreſſe docet contrariam opinionem nulla nota, cenſuraue dignam eſſe.

Immerito cenſetur errori proxima opinio aſſerens poſſe de potentia abſoluta cognoſci in Deo omnia poſſibilia à beato.

Cur dānetur Arnaldus de Villanoua medicus Tarraconenſis.

18. Mihi aliquando placuit communior ſententia relata, vt eam defendit Soarius, nunc vero probabilior videtur oppoſita aſſerens non repugnare, vt omnes creaturæ poſſibiles cognoſcātur in Verbo ab intellectu creato ſaltem pluribus viſionibus. Eam probo Primo autoritate grauium Doctorum, qui diſerte docent animam Chriſti de facto cognoſcere in Verbo omnia, quæ Deus ſcit, licet non ita clarè, & perſpicue ea capiat,vt Deus. Hi ſunt Magiſter in 3.diſt. 14.§. Quibus reſpondentes. Alenſis 3.part.quæſt.11. memb. 7. Altiſiodorenſis lib. 3.tract.1.cap.5.Gregorius in 1.diſt.44. quæſt.2. art.2.ad.9. idem probabile exiſtimant Albertus eadem diſt. 14. lib. 3. ſententiarum, & Scotus ibidem quæſt.2. §. Tertio modo. Supponunt ergo prædicti Doctores poſſibilem eſſe intellectui creato cognitionē omnium poſſibilium in Verbo, cum eam de facto tribuant animæ Chriſti. Imo Gregorius quæſt.4. Prologi art. 2. in probatione 2. concluſionis vniuerſaliter aſſerit poſſe Deum, & creaturas omnes eodem actu cognoſci. Eidem ſententiæ fauent Valentia 1.part. quæſt.12. punct.6. vbi licet nolit aliquid de hac re decernere, ſignificat nihil occurrere ſibi, quod oppoſitum aſſerere cogat, & Philippus Moncæus in diſputationibus Theologicis diſp.2. cap. 2. quatenus aſſerit noſtram ſententiam defendi poſſe, ſi ſolum expendantur rationes, & teſtimonia, tam Scripturæ, quam Conciliorum, & Patrum, quæ communiter contra illam proferuntur, & cap.9. quatenus reiectis aliorum argumentis,ea dumtaxat ratione mouetur ad amplectendam communiorem ſententiam, quia cognitio creata non poteſt, etiam diuinitus, ſe ipſam cognoſcere, neque alios actus reflexos, per quos ipſa cognoſci poteſt; quæ ratio quantum valeat, ſequenti cap.videbimus. Denique noſtram ſententiam ex profeſſo defendit Valentinus Heriçe vt probabiliorem diſp.51.cap.4.

Probabilius eſt, non repugnare omnes creaturas poſſibiles cognoſci à beato in Verbo ſaltem pluribus viſionibus.

Secundò eam probo, quia beatus poteſt cognoſcere in Verbo, de potentia abſoluta, infinitas creaturas: ergo & omnes poſſibiles, ſaltem pluribus actibus. Antecedens perſpicuum eſt ex capite ſuperiori, & quia communiter Theologi docent animam Chriſti de facto ſcire omnia, quæ Deus nouit ſcientia viſionis, quæ ſunt infinita.Conſequentia ſuadetur,quia ſi poſſibilis eſt cognitio infinitarum creaturarum in Verbo, nulla eſt ratio ad negandum poſſibilem eſſe cognitionem omnium poſſibilium in eodem Verbo, ſaltem pluribus actibus, vt patebit expendendo rationes, quæ ab aduerſariis afferri ſolent. 19.

Confirmatur,& explicatur, quia poteſt beatus de potentia abſoluta elicere vnam viſionem, qua cognoſcat in Deo omnes creaturas poſſibiles, quæ non ſunt ipſamet viſio, nec eam ordine rationis præſupponunt, quod multi affirmant, & nemo expreſſe negat, nec video quo pacto negari poſſit, cum nequeat oſtendi vlla implicantia: ergo poterit idem beatus ſimul elicere aliam viſionem ordine rationis poſteriorem, qua cognoſcat in Deo, vt poſſibiles, primam viſionem prædictam, & omnes alias viſiones,& cognitiones, quibus illa prima cognoſci poteſt, excepta ſeipſa, & deinde aliam, qua cognoſcat, vt poſſibiles, ſecundam,& alias omnes, quibus ſecunda cognoſci poteſt,& rurſus aliam,qua cognoſcat, vt poſſibiles,tertiam, & omnes alias,quibus tertia cognoſci poteſt,& ſic in infinitum, ita vt nequeat aſſignari viſio aliqua, quæ non cognoſcatur per aliam à beato. Quo fit, vt beatus de potentia abſoluta 20.

poſſit ſimul habere infinitas viſiones reflexas habentes ordinem priorum,& poſteriorum ſecundum rationem, quibus cognoſcat in Deo omnes omnino creaturas poſſibiles.

21. Sunt qui contra ſuperiorem doctrinā ſic argumentantur. Impoſſibile eſt,vt creatura producat omnes creaturas poſſibiles, vel conſtituat ſe in omnibus ſpatiis: ergo impoſſibile erit, vt cognoſcat in Verbo omnia poſſibilia, etiam pluribus actibus, cum non ſit minus impoſſibile creaturæ attingere omne obiectum ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, quam attingere omnem effectum omnipotentiæ,vel immenſitatis diuinæ.

22. *Creatura eleuari poteſt ad producendas omnes creaturas à ſe diſtinctas, & ad reproducendam ſe ipſam, & ad conſtituendū ſe in omnibus ſpatiis reproducendo ſe in illis.*

Reſpondeo creaturam eleuari poſſe, vt inſtrumentum obedientiale, ad producendas omnes creaturas poſſibiles à ſe diſtinctas, & ad reproducendum ſe ipſam: ſimiliter eleuari poſſe, vt ſe conſtituat in omnibus ſpatiis reproducendo ſe in omnibus illis. Solum eſt impoſſibile, vt creatura ſe primo producat, vel ſe conſtituat in ſpatio,quia implicat, vt antequā exiſtat, operetur, cum ad operandum prærequiratur exiſtentia cauſæ: at nulla apparet implicatio in eo, quod creatura intellectiua eleuetur ad cognoſcendas pluribus actibus omnes creaturas poſſibiles, etiam ſe ipſam,& ſuas omnes cogitationes, vt explicatum eſt, atque adeo ad cognoſcendum integrum obiectum ſcientiæ diuinæ ſimplicis intelligentiæ.

23. Alij cenſent impoſſibilem eſſe creaturæ cognitionem omnium poſſibilium pluribus actibus, quia iſti actus deberent eſſe infiniti, infinitum autem impoſſibile eſt etiam de potentia abſoluta. Sed iſti facile refelluntur, cum iam communiter recepta ſit ſententia admittens produci poſſe diuinitus infinitum actu, de quo infra commodius incidet ſermo.

24. Alij denique ex eo ſibi perſuadent videntem Deum non poſſe in eo cognoſcere omnes creaturas poſſibiles,etiam ſi poſſit cognoſcere infinitas, quia ex cognitione omnium poſſibilium ſequitur comprehenſio Dei, quæ non ſequitur ex cognitione infinitarum. Quod ſequatur comprehenſio Dei ex cognitione omnium ſic probant: Quia ſi beatus cognoſceret in omnipotentia omnes creaturas poſſibiles pluribus viſionibus illam comprehenderet: ergo & poſſet totum Deum comprehendere. Antecedens tanquam certum ſupponunt. Conſequentiam confirmant, quia attributa diuina ſunt numero finita: ergo ſi vnus beatus poteſt vnum comprehendere, poterit & omnia, ſaltem ſimul eliciens tot viſiones, quot ſunt attributa, quod ſatis eſſet ad comprehenſionem Dei, quæ nullo modo concedenda eſt creaturæ.

25. *Ex cognitione omnium poſſibilium in Deo non ſequitur cōprehenſio omnipotentiæ, aut alicuius eminentiæ illius, nedum totius Dei.*

Cæterū hæc ratio inefficax eſt, ſi recte expendatur. Negari igitur debet ex cognitione omnium poſſibilium ſequi comprehenſionem Dei. Ad probationem vero negandum eſt antecedens: nam quamuis beatus cognoſceret in omnipotentia omnes creaturas poſſibiles, non comprehenderet illam, imo nec cōprehenderet vnam illius eminentiam, & quantumuis cognoſceret in ſcientia, & in voluntate diuina omnia creata obiecta cognoſcibilia, & amabilia,quæ in illis cognoſci poſſunt, non ſolum non comprehenderet illas,ſed ne vnam quidem formalitatem illarum, & ſimiliter dicendum eſt de aliis attributis, & perfectionibus diuinis, vt planum fiet infra. Quare nullus beatus, etiam pluribus viſionibus beatificis, poterit vnam formalitatem Dei comprehendere, nedum totum Deum.

CAPVT IV.

An beatus poſſit videre in Deo omnia poſſibilia vnica viſione.

Difficilius expediri poteſt præſens difficultas,quā ſuperioris capitis, vt patebit cōſideráti argumenta quæ cōtra illā fiunt. Nihilominus contendo poſſe beatū de potentia abſoluta cognoſcere in Deo omnia poſſibilia vnica viſione. Hanc autem ſententiam mihi perſuadeo vt probabiliorem, quia nullā in ea cerno implicationem contradictionis, quod planum fiet vindicando eam ab implicantiis, quæ aſſignari ſolent. 26. *Poteſt beatus de potentia abſoluta cognoſcere in Deo omnia poſſibilia vnica viſione.*

Aliqui hanc aſſignant, quia ea, quæ non habent certum perfectionis eſſentialis gradum nequeunt repræſentari per cognitionem finitam, & determinatæ perfectionis, cognitio enim vendicat perfectionem eſſentialem ab obiecto, & ab obiecto incerto, & indeterminato non poteſt accipere determinatam perfectionem ſuam; ſed omnes creaturæ poſſibiles collectiue ſumptæ non habent certum perfectionis eſſentialis gradum, cum nulla ſit poſſibilis creatura tam perfecta, qua non poſſit eſſe alia perfectior: ergo non poterunt repræſentari omnes creaturæ poſſibiles per vllam cognitionem creatam, quæ eſſentialiter finita eſt, atque adeo neque per aliquam viſionem beatificam. 27.

Cæterū ſi hæc ratio aliquid momenti haberet, probaret etiam impoſſibilem eſſe cognitionem infinitarum creaturarum in Verbo, Contra id,quod docuimus ſuperiori capite,& contra id,quod ſentiunt huius rationis auctores, cum aggregatum infinitarum creaturarum ſit pariter quid incertum, & indeterminatum, ſicut aggregatum omnium poſſibiliū. Reuera tamen hæc ratio nihil momenti habet; nam obiectum indeterminatum poteſt tribuere ſpeciem, & perfectionem finitam, & determinatam. Sic videmus intellectum creatum, & voluntatem creatam vendicare finitam, & determinatam perfectionem ſuam à proprio obiecto, quod caret certo, & determinato gradu entitatis, & perfectionis, cum comprehendat omnia poſſibilia: videmus etiā ſcientiam Chriſti de cogitationibus hominum, & Angelorū,quæ futuræ ſunt per totam æternitatem habere determinatum perfectionis gradum, licet obiectum indeterminatum ſit, quamuis minus late patens, quam omne poſſibile. Quare ob hanc cauſam non debet cenſeri impoſſibilis viſio beatifica creata, per quā cognoſcantur in Verbo omnia poſſibilia. 28. *Obiectum indeterminatum poteſt tribuere ſpeciem, & perfectionem finitam, & determinatam.*

Adde creaturas per viſionem beatam non cognoſci in ſe ipſis, ſed in Deo, vt in obiecto cognito, atque adeo non tribuere ſpeciem, & perfectionem viſioni beatæ,cum hæc ſpeciem, 29.

&

& perfectionem vendicet ſolum ab objecto proximo, & immediato.

30. Audiui aliquando virum doctum in diſputationibus Theologicis hanc aliam reddentem rationem, cur non poſſint cognoſci à beato omnes creaturæ poſſibiles in Deo per vnicam viſionem, quia nimirum cognitio increata ſecundum peculiarem rationem diuinæ cognitionis debet diſtingui à cognitione creata; non poteſt autem in alio diſtingui, niſi in eo, quod increata attingat connaturaliter omne cognoſcibile; creata vero non poſſit illud attingere: nam diſcrimen, quod vendicat cognitio increata ex eo, quod ſit ens à ſe, commune eſt illi cum omnibus aliis perfectionibus diuinis;ergo non poteſt cognitio creata cognoſcere omnes creaturas poſſibiles.

31. Reſpondeo in primis etiam ſi cognitio creata attingeret omnes creaturas poſſibiles, adhuc non attingeret omne cognoſcibile, quia viſione ſolius omnipotentiæ poſſet illas omnes cognoſcere etiamſi nullum aliud attributum cognoſceret. Deinde quamuis cognitio creata attingeret omne cognoſcibile non adæquaret cognoſcibilitatem illius, atque adeo non cognoſceret illud quantum cognoſcibile eſt: propriũ autem cognitionis diuinæ, vt ſic, eſt adæquare cognoſcibilitatẽ objecti eſſentialiter infiniti,& infinite ſuperare cognoſcibilitatem objecti finiti, & in hoc diſtinguitur ab omni cognitione creata; hæc enim quantumlibet perfecta ſit,nõ poteſt adæquare cognoſcibilitatem vnius formalitatis diuinæ, nedum totius Dei.

Licet viſio creata attingeret omne poſſibile, non attingeret omne cognoſcibile, & quamuis hoc attingeret, non adæquaret cognoſcibilitatẽ eius, atque adeo diſtingueretur à cognitione diuina.

32. Aliqui recentiores ideo ſolum cenſent impoſſibilem eſſe viſionem omnium creaturarum poſſibilium in Verbo, quia licet cognitio creata poſſit cognoſcere omnes alias creaturas à ſe diſtinctas, non poteſt tamen vllo modo in ſe ipſam reflecti, nam omnis cognitio creata eſt ordo tranſcendentalis ad objectum, & imago eius intentionalis, & ab eo cauſatur, nihil autem creatum poteſt cauſari à ſe ipſo, vel eſſe intentionalis imago, aut cauſa ſui.

33. Reſpondeo prædictam rationem non obſtare quo minus, vnica viſione, poſſint cognoſci in Verbo omnes creaturæ poſſibiles, viſio enim beata in ſe ipſam mediate reflecti poteſt cognoſcendo ſe vt poſſibilem in Deo: non enim repugnat, vt in eadem viſione ſit vna formalitas per quam videatur Deus, & in eo aliqua creatura poſſibilis, & alia formalitas, per quam prima cognoſcatur in Deo vt poſſibilis, & deinde alia formalitas, per quam in eodem Deo cognoſcatur ſecunda, & rurſus alia, per quam cognoſcatur tertia, & ſic in infinitum per varias formalitates habentes ordinem inter ſe, & conſtituentes eundem realem actum viſionis. Nec inde fit viſionem eſſe ordinem tranſcendentalem ad ſe ipſam, nec eſſe imaginem, & cauſam ſui proprie loquendo, nam cum viſio non cognoſcat ſe ipſam in ſe immediate, ſed in alio, nempe in omnipotentia, omnipotentia eſt immediatum, & primarium objectum, & quæ terminat reſpectum tranſcendentalem viſionis, & illam ſpecificat, & cauſat, & cuius viſio eſt imago intentionalis, objectum enim ſecundarium non alia ratione dicitur repræſentari per viſionem, & terminare illam, niſi quia objectum primarium, quod illam terminat, & per illam repræſentatur, eſt continentia eminentialis objecti ſecundarij, qua cognita, non poteſt non cognoſci in ea objectum ſecundarium ſecundum eſſe poſſibile, ſi illud habeat. Vnde ſi fieri poſſet, vt objectum ſecundarium deſineret eſſe poſſibile, manente primario, adhuc viſio primarij objecti protſus immutata maneret.

Viſio beata in ſe ipſam mediate reflecti poteſt cognoſcendo ſe vt poſſibilem in Deo.

34. Aliam rationem implicantiæ excogitauit Philippus Moncæus in diſputationibus Theologicis diſp. 2. cap. 9. contendit enim non ideo ſolum eſſe impoſſibilem viſionem omnium creaturarum poſſibilium in Verbo, quia cognitio creata non poteſt eſſe cognitio ſui ipſius, ſed etiam & multo magis, quia non poteſt eſſe cognitio cognitionum, quibus ipſa cognoſci poteſt, neque aliarum quibus iſtæ, & rurſus neque aliarum, quibus hæ cognoſci poſſunt, & ſic in infinitum. Confirmat hoc vltimum, quia nulla poteſt eſſe viſio Dei, vel creaturarum in illo, quæ non poſſit in eodem Deo per aliam viſionem cognoſci vt poſſibilis: ergo nulla eſſe poteſt viſio Dei, qua non ſit alia poſterius poſſibilis ordine rationis: ergo implicat contradictionem, vt per aliquam viſionem cognoſcantur in Deo viſiones omnes, quæ illam ſupponunt ordine rationis, & ſunt poſsibiles poſterius ratione quam illa. Antecedens notum eſt, Prima conſequentia probatur, quia poſterius eſt actum circa aliquod objectum eſſe poſſibilem, quam ipſum objectum eſſe poſsibile; atque adeo neceſſe eſt, vt viſio, quæ reſpicit aliam tanquam objectum ſit poſterius ratione poſsibilis, quam ea, quæ habet rationem objecti. Secunda conſequentia ſuadetur, quia repugnat omnino, vt id, quod eſt poſsibile poſterius ratione, quam alterum, cognoſcatur formaliter per illud alterum eſſe poſſibile; inde enim fieret cognoſci poſsibile, in eo ſigno rationis, in quo nondum eſt poſsibile, quod implicat contradictionem.

35. Cæterùm nullam cerno contradictionis implicantiam in eo, quod viſio Dei, & creaturarum in illo ſimul per varias formalitates ſit cognitio omnium cognitionum, quibus ipſa cognoſci poteſt, & aliarum, quibus iſtæ, & rurſus aliarum, quibus hæ, & ſic in infinitum. Quare ad argumentum Moncæi admiſſo antecedente, neganda eſt prior conſequentia; nam ſi duæ illæ viſiones eſſent ſibi mutuo objecta, & cognitiones, vt contingeret in præſenti, neutra eſſet ſaltem in eo euentu ordine rationis poſterius poſsibilis, quam altera, ſed ambæ eſſent æque primo poſsibiles, etiam ſecundum rationem, propter mutuam connexionem. Vnde ad probationem prædictæ conſequentię dicendum eſt ex pręciſa ratione actus, & objecti non eſſe neceſſarium, vt actus ſit poſterius poſsibilis, quam objectum eius, ſed poſſunt eſſe æque primo poſſibiles; imo nihil obſtabit, quod objectum aliunde ſit poſterius ſecundum rationem, quam actus poſterioritate à quo, non in quo: Nam in Deo voluntas eſt objectum diuinæ cognitionis, & tamen eſt poſterior ſecundum rationem, diuina cognitione, poſterioritate à quo, tanquam proprietas eius.

Viſio Dei, & creaturarum in illo poteſt ſimul per varias formalitates eſſe cognitio omniũ cognitionum, quibus ipſa cognoſci poteſt, & aliarum in infinitum,

Ex præciſa ratione actus, & obiecti, nõ requiritur, vt actus ſit poſterius poſſibilis, quam obiectum eius, ſed poſſunt eſſe æque primo poſſibiles.

36. Ad poſteriorem conſequentiam Reſpondeo conſtare ex dictis eas viſiones non habere ordinem

dinem priorum, & poſteriorum inter ſe ſecundum poſsibilitatem, cum ſint ſibi mutuo obiecta, & cognitiones. Ad probationem vero eius fateor repugnare omnino, vt id, quod eſt poſsibile poſterius ratione, quam alterum poſterioritate in quo, cognoſcatur, per illud alterum, eſſe poſsibile; ſecus autem, ſi ſolum ſit poſterius poſterioritate à quo: ſic enim non ſequitur cognoſci poſsibile in eo ſigno rationis, in quo nondum eſt poſsibile, nam poſterioritas à quo, ſicut & prioritas à quo non eſt poſterioritas, & prioritas exiſtentiæ, ſed dependentiæ, vel quaſi dependentiæ, quæ eſſe poteſt cum ſimultanea exiſtentia rerum, quæ dicuntur habere inter ſe eiuſmodi prioritatem, & poſterioritatem.

Poſterioritas, & prioritas à quo non ſunt exiſtentia, ſed dependentia, vel quaſi dependentia.

DISPVTATIO X.

De obiecto creato viſionis ſecundum exiſtentiam.

CAPVT I.

An videns Deum videat neceſſario in eo creaturas Præteritas, Præſentes, & Futuras.

1\. QVIDAM antiqui Theologi, quorum meminit S. Thomas qu. 20. de veritate, aſſerunt beatos neceſſario videre omnes creaturas præteritas, præſentes, & futuras. Sed decepti ſunt, & eodem fundamento reiici poſſunt, quo ſupra reiecimus aſſerentes neceſſario cognoſci à Beatis in Verbo omnia poſsibilia. Eſt tamen controuerſia inter recentiores de cenſura, quam prædicta opinio meretur, nam 1. part. quæſt. 12. art. 8. Zumel docet expreſſe eſſe hæreticam. Bañes hæreſi proximam, Molina pluſquam periculoſam. Mouentur autem ad id aſſerendum, quia Matt. 24. & Marci 13. dicũtur Angeli ignorare diem iudicij. Secundò quia Iſai. 63. Angeli interrogant: *Quis eſt iſte qui venit de Edom?* Tertio ad Ephes. 3. dicitur: *Vt innoteſcat Principibus, & Poteſtatibus in cæleſtibus per Eccleſiam multiformis ſapientia Dei*: ergo didicerunt Angeli ab Eccleſia myſteria, quæ ignorabant. Quarto, Sancti Patres præſertim Dionyſius cap. 7. de cæleſti hierarchia, docent Angelos inferiores purgari ab ignorantia per illuminationes, quæ à Deo per Angelos ſuperiores ad illos deriuantur. Verum hæc argumenta, licet probabilia ſint, non ſunt tanti, vt propter illa debeat prædicta ſententia tam acri cenſura notari, & oppoſita cenſeri fide certa.

Beatus non videt neceſſario in Deo creaturas præteritas, præſentes, & futuras.

Sententia aſſerens videri neceſſario à beatis omnes creaturas præteritas, præſentes, & futuras, grauius notatur, quam par eſt.

2\. Ad primum enim reſponderi poteſt, non eſſe fide certum Angelos ignorare diem iudicij: nam Marci 13. ſicut Angeli, ita & Chriſtus dicitur ignorare diem iudicij, vnde ſicut de Chriſto explicatur, quod non ſcit ad dicendum, vel ſcientia humana, & naturali, ita poſſet de Angelis ſine errore explicari. Ad ſecundum dico vel non eſſe Angelos, qui in eo loco Iſaiæ loquuntur, ſed Prophetam eo dicendi genere vti, ad Chriſti triumphum amplificandum: vt ſentit Tertullianus lib. 4. contra Marcionem cap. 40. vel quamuis Angeli loquantur non interrogare ex ignorantia, ſed vt vult Origenes tract. 15. in Matth. ex admiratione, quæ non oportet procedat ex ignorantia, poteſt enim oriri ex nouo genere experimentalis cognitionis.

Ad tertium, Reſpondeo non conuinci ex eo teſtimonio ignorantiam Angelorum, quia vel intelligi poteſt de ſcientia experimentali, vel vt exponit Ambroſius, de Angelis malis, qui myſteria Chriſti credunt inuiti per ea, quæ in Eccleſia facta eſſe vident. Ad quartum, Reſpondeo Dyoniſium, & alios Patres non docere illud eſſe de fide. Nihilominus quamuis prædicta argumenta non faciant certam fidem, exiſtimo ita certum eſſe beatos non videre in Verbo omnes creaturas præteritas, præſentes, & futuras, vt prædicta ſententia non careat temeritate: Tum quia eſt contra communem Theologorum conſenſum; Tum etiam quia adducta teſtimonia ſolent frequenter in alio ſenſu explicari.

Adducta ſententia non caret temeritate.

Alij licet ſentiant non neceſſariò videri à beatis omnes iſtas creaturas in Verbo, arbitrantur tamen neceſſario videri aliquam creaturam, nempe ipſammet viſionem, per quam ab ipſis videtur Deus, nam viſio cuiuſque beati debet eſſe ſufficiens ad beandum, ſed nullus poteſt eſſe beatus, niſi cognoſcat ſe videre Deum, alioqui enim non eſſet ſatiatus: ergo viſio Dei neceſſario terminari debet, nõ ſolum ad Deum, ſed etiã ad ſe ipſam in Deo. Verum non rectè ſentiunt, nam quamuis neceſſarium eſſet ad rationem beatitudinis, vt vidẽs Deum cognoſceret ſe videre Deum, de quo in materia de beatitudine eſt diſputandum, non eſſet tamen neceſſarium vt per viſionem videretur in Verbo ipſamet viſio, & ipſe videns, ſed ſatis eſſet vt hæc notitia haberetur extra Verbum in proprio genere. Quare non ſequeretur videntem Deum neceſſario videre in eo aliquam creaturam exiſtentem. 3.

Alij volunt neceſſario videri in Verbo ab vnoquoque beato propriam viſionem beatificam.

Refelluntur qui ita ſentiunt.

CAPVT II.

Quomodo videns Deum poſſit videre in eo creaturas præteritas, præſentes, & futuras.

DVrandus in 4. diſt. 49. quæſt. 3. & Henricus quodlib. 7. qu. 5. alijque negant poſſe videri in Verbo creaturas ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram. Probatur quia diuina eſſentia viſa eſt ratio cognoſcendi creaturas vt cauſa, ſed hoc pacto nequit eſſe ratio cognoſcendi creaturas, niſi vt poſſibiles: ergo non ſecundum exiſtentiam earum. Minor probatur, quia ſolum creaturæ, vt poſſibiles, habent neceſſariam connexionem cum eſſentia diuina vt cauſa, ſeu cum omnipotentia, non vero vt exiſtentes. Nam ſi Deus nihil facere decreuiſſet, eſſet in eo eadem omnipotentia, & eadem vis cauſandi, & tamen nulla creatura eſſet futura. 4.

Sententia negans poſſe videri in Verbo creaturas ſecundum exiſtentiam.

5\. *Sententia affirmans poſſe videri in Deo vt in cauſa.* Alij docent videntem Deum poſſe, & de facto videre creaturas ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram in eſſentia diuina vt in cauſa. Ita ſentire videtur S. Thomas art. 8. 9. & 10. & 3. part. q. 10. a. 2. eiuſque diſcipuli. Probatur primò, quia concilium Senonenſe in decreto fidei cap. 13. aperte ait beatis peruium eſſe omniforme illud diuinitatis ſpeculum, in quo quidquid eorum interſit illuceſcat. Ibi autem non loquitur de poſſibilibus, ſed de exiſtentibus; Tum quia ea quæ ipſorum interſunt non ſunt poſſibilia, ſed exiſtentia. Tum etiam quia Concilium id docet, vt definiat beatos cognoſcere orationes, quæ ad ipſos funduntur. Secundo quia id docere videntur Sancti Patres præſertim Auguſtinus, & Bernardus locis ſupra relatis, vbi loquuntur de cognitione creaturarum in Verbo, ſecundum eſſe exiſtentiæ. Gregorius etiam 4. Dialog. cap. 33. in fine, & 12. moralium c. 13. ait enim beatos virtute ſua non videre quæ hic aguntur, tamen videndo Verbũ videre. Tertiò, ſuadet id auctoritas Theologorum qui communiter ſentiunt animam Chriſti videre in Verbo omnia, quæ Deus ſcit ſcientia viſionis, & quamuis nonnulli explicent hoc & prædicta Concilij, & Patrum teſtimonia de viſione in Verbo cauſaliter, iam ſupra reiectum eſt eorum fundamentum.

6\. Quartò probatur, quia eſſentia diuina vt cauſa non ſolum eſt medium cognoſcendi creaturas, vt poſſibiles, ſed etiam, vt præteritas, præſentes, & futuras, eo ipſo, quod tales ſint, ita vt exiſtentia creaturarum præterita, præſens, & futura ſit conditio neceſſaria vt eſſentia ſit medium cognoſcendi illas ſecundũ eam rationem: ergo ſicut in eſſentia cognita cognoſcuntur creaturæ vt poſſibiles, ita in eadem ſimiliter cognoſcentur, vt præteritæ, præſentes, vel futuræ. Antecedens confirmatur, quia eadem ſpecies intelligibilis, quæ Angelo eſt medium incognitum cognoſcendi rem poſſibilem, eſt etiam, iuxta probabilem ſententiam, medium cognoſcendi eandem rem, vt futuram, præſentem, vel præteritam, eo ipſo quod ea res ponatur ſub tali conditione: ergo ſi id tribuitur imperfectæ cuidam qualitati potiori iure tribuendum erit perfectiſſimæ ſubſtantiæ diuinæ, vt ſit medium cognitum, in quo cognoſcantur etiam creaturæ ſecundum exiſtentiam, præteritam, præſentem, vel futuram, eo ipſo, quod illam habeant; imo quamuis nulli creaturæ id tribueretur merito tribui poſſet, & deberet ſubſtantiæ Dei.

7\. *Creatura ſecundum exiſtentiam nequeunt cognoſci à beatis in Deo, vt in cauſa.* Nihilominus dicendum eſt Primo creaturas ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram, nec de facto cognoſci, nec cognoſci poſſe à beatis præciſe in eſſentia diuina, vel omnipotentia, vt in cauſa. Ita Vaſquez, nam cum diſp. 51. cap. 9. expreſſe aſſerat futura ſpectantia ad ſtatum beatorum, & orationes, quæ ad ipſos funduntur, videri ab ipſis alia cognitione ab ea, qua videtur Verbũ, ſicut ſupra docuerat, etiam creaturas poſſibiles videri non poſſe, niſi per cognitionem à viſione Verbi diſtinctam, plane ſentit creaturas, vt exiſtentes, videri non poſſe in eſſentia diuina, vel omnipotentia, vt in medio cognito, & iuxta hanc concluſionem mihi aliqua ex parte placet prima ſententia. Probatur ergo concluſio, quia ex eo effectus aliquis dicitur in cauſa cognoſci, quia in virtute cauſæ cognita cognoſcitur, ſed quantumuis cognoſcatur virtus Dei, quæ eſt eius omnipotentia, nequit videri in ea creatura ſecundum exiſtentiam: ergo &c. Minor probatur, quia creatura ſecundum exiſtentiam non habet neceſſariam connexionem cum omnipotentia, vt oſtenditur argumento facto pro prima ſententia. *Creatura ſecundum exiſtentiam non habet neceſſariam connexionem cũ omnipotentia.*

8\. Nec ſatisfacies ſi dicas, licet non habeat ſimpliciter connexionem, habere illam ex ſuppoſitione, quod vendicat aliquam exiſtentiam præſentem, præteritam, vel futuram, nã adhuc ſuppoſita exiſtentia creaturæ oportet aſſignare aliquid in omnipotentia, in quo cognito cognoſcatur creatura ſecundum exiſtentiam, quod fieri nequit, nam eminentia creaturæ, quæ eſt in omnipotentia, ſufficit quidem, vt in ea cognita cognoſcat beatus produci poſſe creaturam illam, non ſufficit tamen, vt in ea, quantumuis perfecte, & diſtincte cognita, cognoſcat beatus creaturam illam vt producendam, vel productam: neque aliquid aliud excogitari poteſt in omnipotentia, quod poſſit eſſe medium cognitum, in quo res præſens, præterita, vel futura videatur. *Etiam poſita exiſtentia creaturæ omnipotentia non eſt medium ſufficiens ad illius cognitionem.*

9\. Soarius l. 2. 27. Reſpondeo neceſſarium non eſſe, vt exiſtentia, vel futuritio effectus creati videatur proprie, & immediate in virtute Dei tanquam in cauſa: Contra hoc enim recte procedere exiſtimat argumentum factum; Videtur tamen addere ſatis eſſe, vt viſio cognoſcat ſimpliciter creaturam vt poſſibilem in Deo, vt in cauſa, & quaſi conſequenter ex vi propriæ entitatis indiuidualis attingat illius exiſtentiã vel futuritionem. Sed ni fallor, hoc non eſt cognoſcere exiſtentiam in omnipotentia vt in cauſa, ſed cognoſcere illam concomitanter ſimul cum omnipotentia.

10\. Granado tom. 1. 1. part. tract. 6. diſp. 1. Sect. 7. Reſpondet eſſentiam diuinam, ob ſui eminentiam, non ſolum eſſe ſpeciem intelligibilem, quæ determinat intellectum creatum ad cognoſcendum ſe ipſam vt obiectum formale, & primarium, ſed etiam eſſe ſpeciem intelligibilem omnium aliarum rerum poſſibilium, & exiſtentium, atque adeò vniri poſſe intellectui beati & determinare illum ad videndum res vt exiſtentes. Cæterum non declarat an res actu exiſtentes videantur in eſſentia diuina, tanquam in obiecto cognito, nec quid ſit in eſſentia diuina, quod poſſit eſſe medium talis cognitionis, nec quomodo eſſentia ſit ſpecies intelligibilis reſpectu rerum exiſtentium, quoad declarare debuiſſet. Ego ſane non video, quo pacto hoc munus reſpectu rerum exiſtentium poſſit tribui diuinæ eſſentiæ, & ideo omnino id reiiciendum eſt. *Eſſentia diuina non eſt ſpecies intelligibilis reſpectu creaturarum exiſtentium, nec medium cognoſcendi illas.*

11\. *Effectus à ſolo Deo producendi, vel ab ipſo concurrente cum cauſis naturaliter operantibus videri poſſunt* Dicendum ſecundò, beatos videre poſſe effectus producendos à ſolo Deo, vel ab ipſo concurrente cum cauſis naturalibus in decreto abſoluto producendi illos, vel concurrendi cum talibus cauſis naturaliter operantibus, actus vero liberos futuros pendentes à voluntate creata cognoſcere poſſe, vel in decreto prædefiniente, ſi capaces ſint prædefinitionis

vel

Digitized by Google

à beatis in decreto producendi, vel concurrendi, actus vero liberi voluntatis creatæ vel in decreto prædefiniẽte, vel in alio decreto. & ſcientia conditionata.

vel in alio decreto deuino, & ſcientia conditionata. Prima pars probatur, quia per decretum abſolutum applicatur abſolute omnipotentia Dei, & quaſi determinatur ad producendum illos effectus ſe ſola, vel ad concurrendum cum cauſis naturalibus: ergo in illo videri poterunt tales effectus. Secunda pars de decreto prædefiniente conſtat, quia ſtare non poteſt tale decretum niſi futurus ſit talis actus: ergo non poterit cognoſci perfecte, quin in illo videatur actus futurus. Dixi ſi tales actus ſit capaces prædefinitionis, nam ſaltem actus mali prædefiniri non poſſunt. Deinde probatur eadem ſecunda pars de alio decreto, & ſcientia conditionata: nam poſtquam Deus ſcit per ſcientiam conditionatam voluntatem creatam in tali occaſione habituram talem actum, ſi decreuerit illam conſtituere tali tempore in ea occaſione, poterit in ea ſcientia, & decreto videri ille actus.

12\. *Quilibet effectus, ſiue neceſſarius, ſiue liber, ſecundũ quamlibet exiſtentiam, poteſt videri à beatis in diuina ſcientia viſionis.*

Dicendum tertiò quemlibet effectum, ſiue neceſſarium, ſiue contingentem, aut liberum, videri poſſe à beatis ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram in ſcientia viſionis, quam Deus de illis habet. Ita credit Molina art. 8. diſp 5. memb. 5. cognoſci de facto à beatis cogitationes cordium ſecundum exiſtentiam, & futura contingentia. Mihi autem certiſſimum videtur, non ſolum futura contingentia, ſed etiam quemlibet effectum præteritum, præſentem, vel futurum poſſe ſaltem cognoſci hoc pacto, & probatur aperte: Quia Deus ſcientia viſionis videt omnem effectum prædictum ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram: ergo ſi Deus oſtendat beatis hanc ſcientiam, vt eſt repræſentatio aliquorum huiuſmodi effectuum poterunt in tali ſcientia ab illis cognoſci.

13\. *Repugnat Herice duabus vltimis aſſertionibus.*

Duabus vltimis concluſionibus repugnat Heriçe Tract. 4. diſp. 52. cap. 2. negans creaturam aliquam exiſtentem videri poſſe in Deo, vt in obiecto primario, quia credit decretum liberum Dei, quoad omne Deo intrinſecum, eſſe indifferens ad hanc, vel illam creaturam exiſtentem, & pariter ſcientiam viſionis, quoad intrinſecum Deo, eſſe omnino indiſtinctam à ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata, nihilque addere intrinſecum Deo in ratione ſcientiæ, ſed tantum creaturam exiſtentem, ita vt ſcientia viſionis proprie ſumpta ſit coniunctum quoddam ex ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & obiecto. Vnde colligit creaturas quæ à beatis videntur ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem vel futuram videri in ſe ipſis, & non in Deo.

14\. *Fundamentum Herice reiicitur.*

Cæterum hoc fundamentum quo nititur Herice firmum non eſt, & à nobis refellendum eſt infra in tractatibus de ſcientia; & voluntate Dei. Quare negandum eſt decretum diuinum, quo ad intrinſecum Deo, eſſe indifferens in ratione decreti ad hanc, vel illam creaturam exiſtentem, & ſcientiam viſionis nihil intrinſecum addere ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ.

15\. *Incertum eſt quonam ex modis addu-*

Quæres quonam ex modis à nobis aſſertis cognoſcant de facto beati creaturas ſecundum exiſtentiam. Reſpondeo nihil certum in hac re ſtatui poſſe, cum pendeat ex mera voluntate Dei volentis per hoc, vel illud medium oſtendere beatis creaturas ſecundum exiſtentiam. Verum eſt hoc vltimum medium ſcientiæ viſionis vniuerſalius eſſe, quam alia; ex aliis enim alterum inſeruire poteſt ſolum ad cognoſcendos effectus neceſſarios, alterum ad cognoſcendos effectus liberos: hoc vero vltimum ad quemlibet effectum.

ctis videatur à beatis creatura ſecundũ exiſtentiam.

Mediũ ſcientia viſionis vniuerſalius eſt.

Nihilominus tamen ſatius eſt dicere effectus iſtos aliquo vel aliquibus ex iis modis videri de facto à beatis in Deo. 16.

Ad primam ſententiam Reſpondeo non eſſe negandum poſſe videri in Verbo creaturas ſecundum exiſtentiam, licet enim proprie non videantur, vt in cauſa, poſſunt tamen videri in Verbo aliquo ex modis explicatis. Addo aliquos effectus ſecundum exiſtentiam dici poſſe videri aliquo pacto, vt in cauſa, in ipſo decreto abſoluto, quod eſt veluti cauſa applicans omnipotentiam, nam cum tali decreto poſito neceſſariam habent connexionem effectus, etiam ſecundum exiſtentiam.

Aliqui effectus ſecũdum exiſtentiam dici poſſunt videri in decreto abſoluto, vt in cauſa.

Ad ſecundam ſententiam conſtat ex dictis in 1. concluſione non poſſe creaturas ſecundum exiſtentiam cognoſci in omnipotentia, vt in cauſa, licet aliquæ cognoſci aliquo pacto poſſint, vt in cauſa, in decreto, vt dictum eſt. Quare ad teſtimonia, tam S. Thomæ, quam aliorum adducta pro ea ſententia reſpondeo ſolum intendere creaturas, etiam vt exiſtentes, cognoſci à beatis in Verbo, quod veriſſimum eſt; non vero cognoſci in Verbo, vt in cauſa; quod ſi aliqua teſtimonia id indicare videantur, intelligenda ſunt, non de omnibus creaturis, ſed de aliquibus iuxta dicta. Adde Concilium Senonenſe explicari poſſe de viſione in Verbo cauſaliter. 17.

Ad vltimum argumentum negandum eſt antecedens. Ad probationem eius quamuis admittatur antecedens, neganda eſt conſequentia. Et ratio diſcriminis eſt, quia cum ſpecies intelligibilis infundatur Angelo ab ipſo Deo, & ſolum efficienter concurrat ad cognitionem obiecti, poteſt produci à Deo talis naturæ, & efficacitatis, vt per eandem entitatem ſecundum diuerſas formalitates concurrat efficienter, non ſolum ad cognitionem rei, vt poſſibilis, ſed etiam vt exiſtentis, poſita eius exiſtentia. At vero in omnipotentia nequeunt aſſignari duæ formalitates, in quarum vna cognita cognoſcatur creatura, vt poſſibilis, & in alia, etiam cognita, cognoſcatur eadem creatura vt exiſtens, vel futura, aut præterita, quia per eandem formalitatem, per quam omnipotentia poteſt producere creaturam, per eandem illam actu producit abſque vlla diſtinctione virtuali, ex eo quod applicetur per diuinam voluntatem: vnde in omnipotentia præciſe ſpectata non poterunt cognoſci creaturæ ſecundum exiſtentiam. 18.

In omnipotentia nequit aſſignari aliqua formalitas, in qua cognoſcatur creatura vt exiſtens.

***

Digitized by Google

5. *Sententia affirmans poſſe videri in Deo vt in cauſa.*

Alij docent videntem Deum poſſe, & de facto videre creaturas ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram in eſſentia diuina vt in cauſa. Ita ſentire videtur S. Thomas art. 8. 9. & 10. & 3. part. q. 10. a. 2. eiuſque diſcipuli. Probatur primò, quia concilium Senonenſe in decreto fidei cap. 13. aperte ait beatis perpetuum eſſe omniforme illud diuinitatis ſpeculum, in quo quidquid eorum interſit illuceſcat. Ibi autem non loquitur de poſſibilibus, ſed de exiſtentibus; Tum quia ea quæ ipſorum interſunt non ſunt poſſibilia, ſed exiſtentia. Tum etiam quia Concilium id docet, vt definiat beatos cognoſcere orationes, quæ ad ipſos funduntur. Secundo quia id docere videntur Sancti Patres præſertim Auguſtinus, & Bernardus locis ſupra relatis, vbi loquuntur de cognitione creaturarum in Verbo, ſecundum eſſe exiſtentiæ. Gregorius etiam 4. Dialog. cap. 33. in fine, & 12. moralium c. 13. ait enim beatos virtute ſua non videre quæ hic aguntur, tamen videndo Verbũ videre. Tertiò, ſuadet id auctoritas Theologorum qui communiter ſentiunt animam Chriſti videre in Verbo omnia, quæ Deus ſcit ſcientia viſionis, & quamuis nonnulli explicent hoc & prædicta Concilij, & Patrum teſtimonia de viſione in Verbo cauſaliter, iam ſupra reiectum eſt eorum fundamentum.

6. Quartò probatur, quia eſſentia diuina vt cauſa non ſolum eſt medium cognoſcendi creaturas, vt poſſibiles, ſed etiam, vt præteritas, præſentes, & futuras, eo ipſo, quod tales ſint, ita vt exiſtentia creaturarum præterita, præſens, & futura ſit conditio neceſſaria vt eſſentia ſit medium cognoſcendi illas ſecundũ eam rationem: ergo ſicut in eſſentia cognita cognoſcuntur creaturæ vt poſſibiles, ita in eadem ſimiliter cognoſcentur, vt præteritæ, præſentes, vel futuræ. Antecedens confirmatur, quia eadem ſpecies intelligibilis, quæ Angelo eſt medium incognitum cognoſcendi rem poſſibilem, eſt etiam, iuxta probabilem ſententiam, medium cognoſcendi eandem rem, vt futuram, præſentem, vel præteritam, eo ipſo quod ea res ponatur ſub tali conditione: ergo ſi id tribuitur imperfectæ cuidam qualitati potiori iure tribuendum erit perfectiſſimæ ſubſtantiæ diuinæ, vt ſit medium cognitum, in quo cognoſcantur etiam creaturæ ſecundum exiſtentiam, præteritam, præſentem, vel futuram, eo ipſo, quod illam habeant; imo quamuis nulli creaturæ id tribueretur merito tribui poſſet, & deberet ſubſtantiæ Dei.

7. *Creatura ſecundum exiſtentiam nequeunt cognoſci à beatis in Deo, vt in cauſa.*

Nihilominus dicendum eſt Primo creaturas ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram, nec de facto cognoſci, nec cognoſci poſſe à beatis præciſe in eſſentia diuina, vel omnipotentia, vt in cauſa. Ita Vaſquez, nam cum diſp. 51. cap. 9. expreſſe aſſerat futura ſpectantia ad ſtatum beatorum, & orationes, quæ ad ipſos funduntur, videri ab ipſis alia cognitione ab ea, qua videtur Verbũ, ſicut ſupra docuerat, etiam creaturas poſſibiles videri non poſſe, niſi per cognitionem à viſione Verbi diſtinctam, plane ſentit creaturas, vt exiſtentes, videri non poſſe in eſſentia diuina, vel omnipotentia, vt in medio cognito, & iuxta hanc concluſionem mihi aliqua ex parte placet prima ſententia. Probatur ergo concluſio, quia ex eo effectus aliquis dicitur in cauſa cognoſci, quia in virtute cauſæ cognita cognoſcitur, ſed quantumuis cognoſcatur virtus Dei, quæ eſt eius omnipotentia, nequit videri in ea creatura ſecundum exiſtentiam: ergo &c. Minor probatur, quia creatura ſecundum exiſtentiam non habet neceſſariam connexionem cum omnipotentia, vt oſtenditur argumento facto pro prima ſententia.

Creatura ſecundum exiſtentiam non habet neceſſariam connexionem cũ omnipotentia.

8. Nec ſatisfacies ſi dicas, licet non habeat ſimpliciter connexionem, habere illam ex ſuppoſitione, quod vendicat aliquam exiſtentiam præſentem, præteritam, vel futuram, nã adhuc ſuppoſita exiſtentia creaturæ oportet aſſignare aliquid in omnipotentia, in quo cognito cognoſcatur creatura ſecundum exiſtentiam, quod fieri nequit, nam eminentia creaturæ, quæ eſt in omnipotentia, ſufficit quidem, vt in ea cognita cognoſcat beatus produci poſſe creaturam illam, non ſufficit tamen, vt in ea, quantumuis perfecte, & diſtincte cognita, cognoſcat beatus creaturam illam vt producendam, vel productam: neque aliquid aliud excogitari poteſt in omnipotentia, quod poſſit eſſe medium cognitum, in quo res præſens, præterita, vel futura videatur.

Etiam poſita exiſtentia creaturæ omnipotentia non eſt medium ſufficiens ad illius cognitionem.

9. Soarius l. 2. 27. Reſpondet non neceſſarium non eſſe, vt exiſtentia, vel futuritio effectus creati videatur proprie, & immediate in virtute Dei tanquam in cauſa: Contra hoc enim recte procedere exiſtimat argumentum factum: Videtur tamen addere ſatis eſſe, vt viſio cognoſcat ſimpliciter creaturam vt poſſibilem in Deo, vt in cauſa, & quaſi conſequenter ex vi propriæ entitatis indiuidualis attingat illius exiſtentiã vel futuritionem. Sed ni fallor, hoc non eſt cognoſcere exiſtentiam in omnipotentia vt in cauſa, ſed cognoſcere illam concomitanter ſimul cum omnipotentia.

10. Granado tom. 1. 1. part. tract. 6. diſp. 1. Sect. 7. Reſpondet eſſentiam diuinam, ob ſui eminentiam, non ſolum eſſe ſpeciem intelligibilem, quæ determinat intellectum creatum ad cognoſcendum ſe ipſam vt obiectum formale, & primarium, ſed etiam eſſe ſpeciem intelligibilem omnium aliarum rerum poſſibilium, & exiſtentium, atque adeò vniri poſſe intellectui beati & determinare illum ad videndum res vt exiſtentes. Cæterum non declarat an res actu exiſtentes videantur in eſſentia diuina, tanquam in obiecto cognito, nec quid ſit in eſſentia diuina, quod poſſit eſſe medium talis cognitionis, nec quomodo eſſentia ſit ſpecies intelligibilis reſpectu rerum exiſtentium, quoad declarare debuiſſet. Ego ſane non video, quo pacto hoc munus reſpectu rerum exiſtentium poſſit tribui diuinæ eſſentiæ, & ideo omnino id reiiciendum eſt.

Eſſentia diuina non eſt ſpecies intelligibilis reſpectu creaturarum exiſtentium, nec medium cognoſcendi illas.

11. *Effectus à ſolo Deo producendi, vel ab ipſo concurrente cum cauſis naturaliter operantibus videri poſſunt*

Dicendum ſecundò, beatos videre poſſe effectus producendos à ſolo Deo, vel ab ipſo concurrente cum cauſis naturalibus in decreto abſoluto producendi illos, vel concurrendi cum talibus cauſis naturaliter operantibus, actus vero liberos futuros pendentes à voluntate creata cognoſcere poſſe, vel in decreto prædefiniente, ſi capaces ſint prædefinitionis

vel

Digitized by Google

à beato in decreto producendi, vel cócurrẽdi, actus vero liberi voluntatis creatæ vel in decreto prædefinitiue, vel in alio decreto. & ſcientia conditionata.

vel in alio decreto deuino, & ſcientia conditionata. Prima pars probatur, quia per decretum abſolutum applicatur abſolute omnipotentia Dei, & quaſi determinatur ad producendum illos effectus ſe ſola, vel ad concurrendum cum cauſis naturalibus: ergo in illo videri poterunt tales effectus. Secunda pars de decreto prædefiniente conſtat, quia ſtare non poteſt tale decretum niſi futurus ſit talis actus: ergo non poterit cognoſci perfecte, quin in illo videatur actus futurus. Dixi ſi tales actus ſit capaces prædefinitionis, nam ſaltem actus mali prædefiniri non poſſunt. Deinde probatur eadem ſecunda pars de alio decreto, & ſcientia conditionata: nam poſtquam Deus ſcit per ſcientiam conditionatam voluntatem creatam in tali occaſione habituram talem actum, ſi decreuerit illam conſtituere tali tempore in ea occaſione, poterit in ea ſcientia, & decreto videri ille actus.

12\. *Quilibet effectus, ſiue neceſſarius, ſiue liber, ſecundũ quamlibet exiſtentiam, poteſt videri à beatis in diuina ſcientia viſionis.*

Dicendum tertiò quemlibet effectum, ſiue neceſſarium, ſiue contingentem, aut liberum, videri poſſe à beatis ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram in ſcientia viſionis, quam Deus de illis habet. Ita credit Molina art.8. diſp 5. memb.5. cognoſci de facto à beatis cogitationes cordium ſecundum exiſtentiam, & futura contingentia. Mihi autem certiſſimum videtur, non ſolum futura contingentia, ſed etiam quemlibet effectum præteritum, præſentem, vel futurum poſſe ſaltem cognoſci hoc pacto, & probatur aperte: Quia Deus ſcientia viſionis videt omnem effectum prædictum ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram: ergo ſi Deus oſtendat beatis hanc ſcientiam, vt eſt repræſentatio aliquorum huiuſmodi effectuum poterunt in tali ſcientia ab illis cognoſci.

13\. *Repugnat Herice duabus vltimis aſſertionibus.*

Duabus vltimis concluſionibus repugnat Heriçe Tract.4.diſp.52. cap.2. negans creaturam aliquam exiſtentem videri poſſe in Deo, vt in obiecto primario, quia credit decretum liberum Dei, quoad omne Deo intrinſecum, eſſe indifferens ad hanc, vel illam creaturam exiſtentem, & pariter ſcientiam viſionis, quoad intrinſecum Deo, eſſe omnino indiſtinctam à ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata, nihilque addere intrinſecum Deo in ratione ſcientiæ, ſed tantum creaturam exiſtentem, ita vt ſcientia viſionis proprie ſumpta ſit coniunctum quoddam ex ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & obiecto. Vnde colligit creaturas quæ à beatis videntur ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem vel futuram videri in ſe ipſis, & non in Deo.

14\. *Fundamentum Herice reiicitur.*

Cæterum hoc fundamentum quo nititur Herice firmum non eſt, & à nobis refellendum eſt infra in tractatibus de ſcientia; & voluntate Dei. Quare negandum eſt decretum diuinum, quo ad intrinſecum Deo, eſſe indifferens in ratione decreti ad hanc, vel illam creaturam exiſtentem, & ſcientiam viſionis nihil intrinſecum addere ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ.

15\. *Incertum eſt quonam ex, modis addu-*

Quæres quonam ex modis à nobis aſſertis cognoſcant de facto beati creaturas ſecundum exiſtentiam. Reſpondeo nihil certum in hac re ſtatui poſſe, cum pendeat ex mera voluntate Dei volentis per hoc, vel illud medium oſtendere beatis creaturas ſecundum exiſtentiam. Verum eſt hoc vltimum medium ſcientiæ viſionis vniuerſalius eſſe, quam alia; ex aliis enim alterum inſeruire poteſt ſolum ad cognoſcendos effectus neceſſarios, alterum ad cognoſcendos effectus liberos: hoc vero vltimum ad quemlibet effectum.

ctis videãtur à beatis creaturæ ſecundũ exiſtentiam.

Mediũ ſcientia viſionis vniuerſalius eſt.

Nihilominus tamen ſatius eſt dicere effectus iſtos aliquo vel aliquibus ex iis modis videri de facto à beatis in Deo. 16.

Ad primam ſententiam Reſpondeo non eſſe negandum poſſe videri in Verbo creaturas ſecundum exiſtentiam, licet enim proprie non videantur, vt in cauſa, poſſunt tamen videri in Verbo aliquo ex modis explicatis. Addo aliquos effectus ſecundum exiſtentiam dici poſſe videri aliquo pacto, vt in cauſa, in ipſo decreto abſoluto, quod eſt veluti cauſa applicans omnipotentiam, nam cum tali decreto poſito neceſſariam habent connexionem effectus, etiam ſecundum exiſtentiam.

Aliqui effectus ſecũdum exiſtentiam dici poſſunt videri in decreto abſoluto, vt in cauſa.

Ad ſecundam ſententiam conſtat ex dictis in 1. concluſione non poſſe creaturas ſecundum exiſtentiam cognoſci in omnipotentia, vt in cauſa, licet aliquæ cognoſci aliquo pacto poſſint, vt in cauſa, in decreto, vt dictum eſt. Quare ad teſtimonia, tam S. Thomæ, quam aliorum adducta pro ea ſententia reſpondeo ſolum intendere creaturas, etiam vt exiſtentes, cognoſci à beatis in Verbo, quod veriſſimum eſt; non vero cognoſci in Verbo, vt in cauſa; quod ſi aliqua teſtimonia id indicare videantur, intelligenda ſunt, non de omnibus creaturis, ſed de aliquibus iuxta dicta. Adde Concilium Senonenſe explicari poſſe de viſione in Verbo cauſaliter. 17.

Ad vltimum argumentum negandum eſt antecedens. Ad probationem eius quamuis admittatur antecedens, neganda eſt conſequentia. Et ratio diſcriminis eſt, quia cum ſpecies intelligibilis infundatur Angelo ab ipſo Deo, & ſolum efficienter concurrat ad cognitionem obiecti, poteſt produci à Deo talis naturæ, & efficacitatis, vt per eandem entitatem ſecundum diuerſas formalitates concurrat efficienter, non ſolum ad cognitionem rei, vt poſſibilis, ſed etiam vt exiſtentis, poſita eius exiſtentia. At vero in omnipotentia nequeunt aſſignari duæ formalitates, in quarum vna cognita cognoſcatur creatura, vt poſſibilis, & in alia, etiam cognita, cognoſcatur eadem creatura vt exiſtens, vel futura, aut præterita, quia per eandem formalitatem, per quam omnipotentia poteſt producere creaturam, per eandem illam actu producit abſque vlla diſtinctione virtuali, ex eo quod applicetur per diuinam voluntatem: vnde in omnipotentia præciſe ſpectata non poterunt cognoſci creaturæ ſecundum exiſtentiam. 18.

In omnipotentia nequit aſſignari aliqua formalitas, in qua cognoſcatur creatura vt exiſtens.

***

DISPVTATIO II.

De cognitione rerum, quam habent beati.

Capvt I.

Quæ nam videantur de facto à Beatis in Verbo.

1. *Omnia myſteria, quæ in via creduntur, videntur de facto à beatis in Verbo.*

CIrca myſteria fidei dicendum eſt, omnia myſteria, quæ in via creduntur, videri de facto à beatis in Verbo. Probatur ex D. Thom. 1. part. quæſt. 5. art. 2. dicente noſtram Theologiam eſſe ſubalternatam ſcientiæ beatorum, quia ipſi vident principia fidei, quæ nos credimus, & 2. 2. q. 1. a. 5. & 1. 2. q. 4. art. 4. aſſerente viſionem ſuccedere fidei; & ea viſuros, quæ credimus. Conſentit Auguſtinus lib. de ſpeculo cap. 27. & Gregorius 18. Moral. cap. vltimo. Deinde cõfirmatur, quia viſio horũ myſteriorum eſt præmium valde conſonum fidei, quia fideles merito cupiunt videre, quæ credunt: ergo veriſimile eſt hoc iuſtum deſiderium fore explendum in Patria.

2. *Credibile eſt viſuros omnes beatos omnia myſteria, ſed non æquali intenſione, & claritate, nec quoad omnia indiuidua.*

Quæres an ſint futuri in hoc æquales omnes beati cum in hac vita non fuerint omnes æquales in credendo. Reſpondeo in primis credibile eſſe viſuros omnes omnia myſteria, quæ in Eccleſia creduntur, ſecundum rationes præcipuas, ſeu ſpecificas, non tamen æquali intenſione, & claritate. Primum patet, quia nihil refert non omnia omnes actu crediſſe in via, cum ex parte fidei, & piæ affectionis parati fuerint ad omnia credenda. Secundum cõſtat etiam, quia beatior clarius, & perfectius videbit hæc myſteria. Deinde addo viſuros omnes omnia iſta myſteria in indiuiduo, non vero in omnibus indiuiduis, ſi in pluribus multiplicantur. Ratio eſt, quia hæc myſteria clarius, & diſtinctius videntur in aliquo, vel aliquibus indiuiduis, quam ſub ratione communi: ergo in indiuiduo videbuntur à beatis; in vno quidem ea, quæ in vno tantum perfecta ſunt, qualia ſunt quæ ſpectant ad Deũ, Chriſtum, & B. Virginem: in vno autem vel aliquibus indiuiduis, ea, quæ in pluribus perficiuntur, qualia ſunt ſacramenta, iuſtificatio, & reſurrectio, non tamen in omnibus indiuiduis: quia in via abſolute non creduntur in omnibus indiuiduis diſtincte, ſed vel confuſe, vel ſub ratione communi, vel ſub conditione, quod nihil defuerit ex requiſitis in eorum adminiſtratione, & alioqui vt hæc myſteria perfecte cognoſcantur, non oportet videantur in omnibus indiuiduis, ſed in aliquo, vel aliquibus.

3. *Beatus videt ſuam viſionem beatificam.*

Quæret aliquis, an beati videant ſuam viſionem beatificam. Reſpondeo videre illam, quia ad perfectionem proprij ſtatus ſpectare videtur, vt videant propriam prædeſtinationem, atque adeò media, quibus gloriam conſequuti ſunt: ergo multo magis ſpectabit ad eiuſdem ſtatus perfectionem, vt videant terminum prædeſtinationis, nempe viſionem ipſam, qua beantur.

4. *Beati videbunt in Verbo omnes ſpecies ſubſtantiales, ex quibus cõſtat vniuerſum, & proprietates & ordinem.*

Circa res naturales *Aſſerendum eſt*, beatos viſuros in Verbo omnes ſpecies ſubſtantiales rerum naturalium, ex quibus conſtituitur vniuerſum, earumque proprietates, & ordinem: ita S. Thom. art. 8. ad 4. cuius ratio hæc eſt, quia beatus naturaliter deſiderat hæc omnia ſcire quia horum omnium habet naturalem capacitatem: ergo cum beatitudo debeat explere hominis deſiderium, explebit quoad harum cognitionem.

5. Dices eodem argumento probari poſſe viſuros beatos omnia poſſibilia, cum intellectus abſolutè capax ſit ſcientiæ horum omnium. Reſponderi poteſt cum Soario lib. 2. de attributis negatiuis, cap. 28. n. 8. argumentum S. Thom. intelligendum eſſe non de ſolo appetitu innato, qui nititur in capacitate remota, vel identificatur cum illa, ſed de quodam appetitu elicito rationabili, & conſono humanæ naturæ cognoſcendi res, ex quibus conſtituitur vniuerſum. Eſt enim maior ratio cur beati magis expetant notitiam harum rerum, quam aliarum pure poſſibilium, quia res ſpectantes ad vniuerſi conſtitutionem ſunt proxime expoſitæ cognitioni, & inquiſitioni hominum, atque adeò deſiderium illas cognoſcendi rationabilius eſt, quam deſiderium cognoſcendi res alias pure poſſibiles.

6. Nihilominus tamen exiſtimo argumentum S. Th. eſſe quidem probabile, non tamen efficax ad conuincendum, Nam ſolus Deus clare viſus, etiam ſi nihil creatum videatur eſt ſufficiens ad explendum beati deſiderium, ita vt poſita clara Dei viſione nullius rei creatæ notitiam anxie quærat.

7. Poteſt tamen noſtra concluſio ſic confirmari ſatis efficaciter, quia perfectioni naturali Angeli debetur cognitio harum omnium rerum, & infuſio ſpecierum intelligiblium ad eam cognitionem neceſſariarum: ergo perfectioni ſupernaturali animæ, prout eleuatæ ad claram viſionem Dei, & rerum ſupernaturalium non videtur neganda, ſed omnino concedenda earundem rerum naturalium cognitio: certe nulla apparet ratio ad illam negandam. Hanc concluſionem intelligo de omnibus rerum ſpeciebus, etiam vilioribuss, tum quia vniuerſaliter loquitur S. Doctor, tum etiam quia cuiuſuis naturæ cognitio, quantumuis imperfectæ, eſt perfectio intellectus.

8. *Viſio aliquarum ſpecierũ poſſibilium, quæ in ſolius Dei potentia continentur, & nunquam erunt, non eſt concedenda beatis, imo nec viſio earum ſpecierũ, quæ continentur in potentia rerum producẽdarum, concedenda eſt omnibus beatis.*

Quæres tamen primò, an beati videant aliquas ex ſpeciebus poſſibilibus, quæ nunquam erunt. Reſpondeo in primis, ſi ſermo ſit de viſione ſpecierum poſſibilium, quæ in ſolius Dei potentia continentur, hanc viſionem non ſpectare per ſe ad ſtatum beatificum, atque non oportere, vt beati videant aliquas ex iis ſpeciebus; quod ſi quis beatus aliquas ex iis videt, id habet ex perfectione propriæ beatitudinis; ſi vero ſit ſermo de viſione ſpecierum poſſibilium, quæ continentur in potentia rerum, quæ factæ ſunt, & earum concurſu naturaliter poſſunt produci, licet nunquam producendæ, ſint, exiſtimat Salas tract. 2. diſp. 4. Sect. 11. Talem viſionem concedendam eſſe omnibus beatis, quia iudicat inconueniens poſſe aliquam ſpeciem produci naturaliter, quam

quam beati non videant in Verbo. Sed mihi non videtur hoc graue incommodum, cum talis ſpecies producenda non ſit. Quare ſatis eſt aſſerere cum Soario cap. 28. viſionem hatum ſpecierum non eſſe concedendam omnibus beatis, ſed illis ſolum, qui comprehendunt omnes res factas, & virtutes earum, nempe Chriſto Domino, & forte etiam B. Virgini.

9. *Omnes beati vident in ſingulis ſpeciebus ea indiuidua, quæ ſufficiunt ad perfectam earum cognitionem.*

Quæres ſecundò, An beati videant ſolum naturas ſpecificas, vel etiam indiuidua. Reſpondeo omnes beatos videre in ſingulis ſpeciebus ea indiuidua, quæ ſufficiunt ad perfectam earum cognitionem plura, vel pauciora, pro varietate meritorum, & exigentia proprij ſtatus, nam beati non vident tantum cœlos, & Angelos in communi, ſed hos cœlos, & hos Angelos, & ſic in reliquis, quia cognitio iſta diſtinctior eſt. Quare negandum eſt cognitionem indiuiduorum non pertinere ad intellectus perfectionem. Vnde cum S. Thomas art. 8. ad. 4. ait cognitionem indiuiduorum non eſſe de perfectione intellectus creati, forte nihil aliud ſignificare voluit, quam cognitionem ſingularium non eſſe adeo neceſſariam, vel debitam intellectui, ſicut cognitionem ſpecierum. Similiter negandum eſt quod aliqui docent, non eſſe maioris perfectionis intueri in Verbo omnia indiuidua alicuius ſpeciei, quam vnum eorum, etiam ſi inter ſe ſint valde ſimilia: nam cæteris paribus ſemper eſt perfectior viſio illa, per quam plura indiuidua videntur in Verbo.

10. *Illi ſoli actus liberi, & affectus contingentes videntur à beatis, qui ad eorum ſtatum pertinent.*

Circa actus liberos, & effectus contingentes dicendum eſt eos dumtaxat videri à beatis qui ad vniuſcuiuſque ſtatum pertinent. Quòd patet ratione facta pro ſuperiori concluſione. Dicuntur autem in primis pertinere ad ſtatum beati, quæ ſpectant ad operationes in proprio ſtatu conuenienter exercendas, nempè prudentiſſimè, & iucundiſſimè. Dixi in proprio ſtatu, quia non ſpectat ad ſtatum cuiuſque beati videre cogitationes aliorum beatorum, nec ad ſtatum Angeli cuſtodis videre omnia, quæ Deus decreuit circa hominem ſuæ curæ commiſſum. Dicuntur etiam pertinere ad ſtatum beati ea, quæ in hac vita erant eius curæ commiſſa, ſi talia ſint, vt adhuc in cœlo cenſeatur illa ſpecialiter curare, ſic ad inſtitutorem cuiuſque religionis pertinet videre ea, quæ in ſua religione contingunt, & eorum progreſſum, & augmentum curare. Denique exiſtimo pertinere ad ſtatum cuiuſque beati preces, quæ ad ipſum funduntur, viderique ab eo, quia æqua videtur eſſe ratio de iis, atque de aliis, quæ cenſentur ſpectare ad ſtatum beati.

CAPVT II.

An quæ ſpectant ad proprium ſtatum videant beati ipſamet Verbi viſione.

11. Ratio dubitandi eſt primò, quia plura ex iis, quæ dicuntur ſpectare ad ſtatum beati, præſertim preces, quæ ad illum funduntur, contingunt decurſu temporis, poſt eius beatitudinem: ergo vel videri nequeunt ab eo in Verbo ſine mutatione viſionis, quæ repugnat perpetuitati connaturali beatitudinis, vel videri debent ab initio beatitudinis, quod concedi non poteſt, nam inde fieret multis beatis nunc notum eſſe diem iudicij, nempe omnibus Apoſtolis ad quos ſpectat cognoſcere progreſſum Eccleſiæ, quæ ad illū vſque diem duratura eſt. Item fundatoribus earum religionū, quæ permanebunt vſque ad illud tempus, ad eorum enim ſtatum pertinet conſtantia Religioſorum in perſecutione Antichriſti, & in perferendis cruciatibus, quibus ab eo torquendi ſunt, & patientia in extrema mundi conflagratione. Denique pleriſque ſanctis ad quos fundent preces viuentes eo tempore conſtituti in eo vltimo diſcrimine: At hoc repugnat Chriſto Marci 13. dicenti: *De die illa, vel hora nemo ſcit, neque Angeli in cœlo, neque Filius, niſi Pater.*

Secundò, ſi beati viderent in Verbo formaliter quæ ſpectant ad proprium ſtatum, ſequeretur interdum minus beatum videre in Verbo plura per viſionem, quam magis beatum, quià poſſunt plura ſpectare ad ſtatum eius, & plures orationes ad eum fundi. 12.

Tertiò Beatitudo debet eſſe proportionata gratiæ, & meritis cuiuſque beati, fieri autem poteſt, vt quis non habeat tantam gratiam, vel tot merita, quæ poſtulent tanquam præmium, viſionem beatificam adeo perfectam, vt extendatur ad ea omnia, quæ diximus videri à beatis.

Quartò, viſio beata quæ etiam videtur pertinere ad ſtatum beati, non poteſt videri in Verbo formaliter, niſi dicamus, vel vnumquemque beatum habere duas viſiones, vnam directam, & aliam reflexam, vel in viſione eſſe formalitaté aliquam, per quam viſio videatur; vtrumque autem difficile videtur. Primum quidem, Tum quia inauditum eſt concedere de facto in vnoquoque beato duas viſiones; Tum etiam, quia viſio illa reflexa non videretur. Secundum verò quia, vel non videretur viſio ſecundum omnem formalitatem, vel ad eam formalitatem videndam opus eſſet alia formalitate, & ad iſtam alia, & ruſus ad hanc alia, & ſic in infinitum, proceſſus autem infinitus actu vitari debet. 13.

14. *Multi beati vident formaliter in Verbo omnia, quæ ſpectant ad proprium ſtatum, aliqui verò non omnia, ſed quædam formaliter, quædam cauſaliter.*

Dicendum tamen eſt multos beatos videre in Verbo formaliter nempe per viſionem beatificam omnia, quæ ſpectant ad proprium ſtatum, aliquos vero non omnia, ſed quædam videre in Verbo formaliter, quædam cauſaliter per ſpeciales reuelationes à viſione beatifica diſtinctas. Prima pars probatur quia in multis beatis viſio beatifica omnium pertinentium ad proprium ſtatum non eſt præmium excedens illorum merita, & prætereà ſine vllo incommodò poſſunt omnia illa videri ab ipſis beatis initio beatitudinis: ergo multi beati videbunt in Verbo formaliter omnia quæ ſpectant ad proprium ſtatum. Secunda pars ſuadetur quia interdum fieri poteſt, vt quæ ſpectant ad ſtatum aliquorum beatorum ita late pateant, vt omnia videri non poſſint per viſiones eorum meritis debitas: interdum vero inter ea, quæ pertinent ad eorum ſtatum continentur aliqua, quorum cognitio connexa eſt cum cognitione diei iudicij, vel perſecutionis Antichriſti, vel extremæ conflagrationis mundi, atque adeo haberi

haberi non poteſt ſine incommodo ab initio beatitudinis, vt conſtat ex prima ratione dubitandi: ergo ſi quæ ſuperant perfectionem viſionis meritis debitæ, vel quæ connexionem habent cum die iudicij extremi, vel cum iis, quæ prope illum contingent, non videbuntur per viſionem beatificam, ac per conſequens aliqui beati non omnia, quæ ſpectant ad proprium ſtatum, videbunt in verbo formaliter, ſed quædam formaliter, quædam cauſaliter.

Quæ contingunt decurſu temporis poſſunt videri ab initio beatitudinis, per viſionem beatificam, licet non omnia.

15. Supereſt reſpondeamus ad rationes dubitandi quatenus pugnant cum noſtra concluſione. Ad primã dico quæ ſpectant ad ſtatum beati etiam ſi contingant decurſu temporis, poſt eius beatitudinem, poſſe videri ab initio beatitudinis, atque adeò ſine mutatione viſionis, in ea differentia temporis, in qua exiſtent, his exceptis, quæ vel ſuperant perfectionem viſionis meritis debitæ; vel connexionem habent cum die extremi iudicij, hæc enim non in Verbo formaliter, ſed cauſaliter tantum ſuo tempore videbuntur, vt dictũ eſt.

Ex iis, quæ ſpectant ad proprium ſtatum plura poſſunt videri ab inferiori beato, quã à ſuperiori.

Ad ſecundam, Reſpondeo in primis poſſe ex iis plura videri in Verbo formaliter ab inferiori beato, quia poterit nihilominus ſuperari à beatiori, non ſolum in claritate viſionis, ſed etiam in extenſione ad alias res multo præſtantiores, ratione quarum viſio beatifica multo perfectior euadet. Deinde reſpondeo poſſe etiam videri à ſuperiori beato ea etiam, quæ videt inferior, non quod pertineat ad ſtatũ eius, ſed ex propriæ beatitudinis excellentia.

16. Ad tertiam dixi iam, ſi quis forte beetur, cuius merita non poſtulant viſionem tam perfectam, quæ ſufficiat ad videnda omnia, quæ ad illum pertinent, fore, vt is videat quædam per viſionem, reliqua vero per ſpeciales reuelationes à viſione diſtinctas.

In vnoquoque beato vnica viſio eſt conſtans variis formalitatibus, quarum poſteriores reflectuntur in priores.

Ad quartam licet beato poſſint eſſe de potentia abſoluta plures viſiones, imo infinitæ, de facto tamen admitti non debet in vnoquoq; beato, niſi vnica viſio, ſed quæ habeat infinitas actu formalitates virtute diſtinctas, quarũ poſteriores ordine quodam ſupponant priores & in eas reflectantur, vt dicitur in ratione dubitandi; ſed non immediate, ſed mediate, medio obiecto primario, nempe ſcientia viſionis, in qua repræſentantur. Hic autem infinitus proceſſus ſine incommodo concedi poteſt, vt illud admittit Granado 1. tom. in 1. p. tract. 6. diſp. 1. ſect. 8. cum non ſit proceſſus in entitatibus re diſtinctis: ſed ſolum in formalitatibus conſtituentibus eandem entitatem viſionis, & ſic intelligendum volo quod ſupra dixi de reflexione actuali viſionis beatificæ in ſe ipſam diſp. 3. cap. 3. ad finem.

CAPVT III.

An Chriſtus Dominus, & B. Virgo cognoſcant in Verbo formaliter quæcumque ad ipſorum ſtatum pertinent.

Chriſtus quà homo, videt in Verbo formaliter omnia, quæ ſpectant ad ipſius ſtatum.

17. Placet mihi ſententia aſſerens Chriſtum, qua homo eſt, per viſionem beatam videre ſimul in Verbo omnia, quæ ſpectant ad ipſius ſtatum. Suadetur, quia omnia, quæ pertinent ad Chriſti ſtatum, videri poſſunt in Verbo formaliter, hoc eſt per eandem viſionem beatificam, per quam videtur Verbum: ergo de facto ea videbit Chriſtus in Verbo formaliter, nec eſt cur aſſeramus videre tantum in Verbo cauſaliter. Antecedens probatur, quia ſicut omnipotentia Dei eſt medium ſufficiens, in quo cognito cognoſci poſſunt à Chriſto Domino res poſſibiles: ita ſcientia viſionis, quam Deus habet, eſt medium vniuerſale, in quo cognito cognoſci poſſunt ab eodem Chriſto Domino res præteritæ, præſentes, & futuræ. Conſequentia oſtenditur, quia ex ſuppoſitione quod non deſit in Deo mediũ ſufficiens, in quo cognito cognoſci poſſint creaturæ ſecundum eſſe exiſtentiæ, docent plures Theologi, & nos docuimus ſuperiori capite, alios beatos videre in Verbo formaliter, quæ pertinent ad proprium ſtatum, ſaltem ea, quæ ſine vllo incommodo cadere poſſunt ſub viſionem beatam propriis vniuſcuiuſque beati meritis debitam: ergo ex ſimili ſuppoſitione dicendum erit Chriſtum Dominum videre in Verbo formaliter omnia, quæ ſpectant ad ipſius ſtatum, cum omnia, ſine dubio, cedere poſſint ſub viſionem debitam ipſi ratione gratiæ maioris.

B. Virgo videt etiã formaliter in verbo omnia, quæ pertinẽt ad proprium ſtatum.

18. Quæ diximus de Chriſto Domino quoad viſionem in Verbo eorum, quæ pertinent ad proprium ipſius ſtatum, dicta etiam volumus ſuo modo de B. Virgine. Cum enim ſit reliquorum hominum Regina, eíque indulſerit Deus ius, & poteſtatem deriuandi omnem gratiam, & ſanctitatem in omnes homines; ita vt veriſſime dixerit Bernardus in Serm. de Natiuit. Virginis: *Sic eſt voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam.* Conſequens eſt, vt ea, quæ ſpectant ad ſtatum eius, latiſſime pateant, atque adeò vt minutiſſima quæque ab initio beatitudinis intueatur in Verbo formaliter ob ſpecialiſſimam curam, quam totius Eccleſiæ gerit, præſertim cum hæc nullo modo ſuperent perfectionem viſionis beatificæ Virginis meritis debitæ.

19. Dices multa ex iis, quæ ſpectant ad ſtatum B. Virginis, habent connexionem cum die iudicij, ſicut cap. 2. diximus de aliquibus, quæ ſpectant ad ſtatum aliorum beatorum: ergo ſicut negauimus hæc videri à beatis in Verbo formaliter, ne illis concedamus notitiam Diei Iudicij, ita negandum videtur illa ſimiliter videri à B. Virgine in Verbo, ob eandem rationem.

Nihil cogit aſſerere ignotum eſſe B. Virgini diem iudicij.

S. Matthæus, & S. Marcus explicati.

20. Reſpondeo non militare eandem rationem in B. Virgine, atq; in aliis beatis. Nihil enim eſt, quod cogat aſſerere B. Virgini ignotum eſſe diem iudicij. Tum quia ob ſingularem ipſius dignitatem non ſolet comprehendi generalibus regulis, quibus alij comprehenduntur. Tum etiam quia ea dignitas, & excellentia eſt ſufficiens ratio, ob quam illi concedi potuerit hoc ſpecialiſſimum priuilegium. Tum præterea quia id non pugnat cũ verbis Chriſti Matth. 24. & Marci 13. nemini concedentis notitiam diei Iudicij, niſi ſoli Patri. Nam vt probabiliter Granado Tom. 1. in 1. p Tract. 6. diſp. 1. Sect. 9. num. 54. Chriſtus ſolum negauit

Digitized by Google

uit hanc notitiam puris creaturis, quæ pro eo tempore, quo ea verba protulit, fruebantur vita beata, vel etiam mortali, quo tempore nondum B. Virgo conſecuta erat beatitudinem, atque adeò nec notitiam in Verbo diei Iudicij.

Capvt. IV.

Doctrina ſuperioris capitis oppugnatur ab aliis, ſed non expugnatur.

21. Philippus Moncæus in diſputationibus Theologicis diſp. 2. cap. 12. arbitratur Chriſtum Dominum, qua homo eſt, non cognoſcere in Verbo formaliter, ſeu per eandem viſionem, qua videtur Verbum, omnia, quæ ad proprium ipſius ſtatum ſpectant. Quia omnia bona hominum opera, & alij actus eorum, tum huius, tum alterius vitæ, ad Chriſti Domini ſtatum pertinent, & tamen nec illa, nec iſtos poteſt in Verbo formaliter cognoſcere. Probatur hoc primò quia ſi Chriſtus in Verbo formaliter cognoſceret bona hominum opera elicienda in vita mortali, talia opera eſſent obiectum viſionis beatæ ipſius, atque adeo deberent illam præcedere ordine rationis, & cauſalitatis: ſed hoc eſt impoſſibile: ergo & id vnde ſequitur. Minorem ſuadet, quia Deus prius habuit decretum Incarnationis, quam præuiderit aliqua bona hominum futura, ſed ſimul ac Deus decreuit Incarnationem, ſtatuit animæ Chriſti conferre eam viſionem beatam, quam de facto habet: ergo prius quoque præuidit Deus talem, ac tantam viſionem beatam in anima Chriſti futuram, quam præuiderit in hominibus aliqua bona opera vitæ æternæ meritoria, quippe quæ elicienda erant ex auxilio gratiæ Chriſti, & virtute meritorum eius, quæ merita Chriſti in præuiſione Dei nequaquam fuerunt priora illa viſione. Vnde pro eo ſigno rationis, quo Deus ſtatuit Incarnationem, & talem viſionem animæ Chriſti, nondum præuidebat bona hominum opera, ſed in alio poſteriori ſigno: ergo repugnat, vt viſio beata, quæ pro eo ſigno animæ Chriſti decreta eſt, haberet tunc pro obiecto bona hominum opera tanquam futura, quæ adhuc non intelligebantur futura.

Obiectio Philippi Moncæi.

22. Secundò probat, quia homines eliciunt aliquos actus, quos Chriſtus non potuit videre formaliter in Verbo, huiuſmodi inprimis ſunt actus, quibus affirmamus Chriſtũ, vt hominem, ſcire diem iudicij. Nam cum iſtæ affirmationes noſtræ ſupponant tanquam obiectum cognitionem, quam Chriſtus habet de die iudicij, non potuerunt per eam cognitionem à Chriſto cognoſci. Vnde fit Chriſtum non videre in Verbo formaliter, vel diem iudicij, vel prædictas affirmationes noſtias, atque adeo non videre in Verbo formaliter quæcunque Deus nouit ſcientia viſionis. Deinde actus ſcientiæ infuſæ, quo aliquis beatus videt viſionem beatam animæ Chriſti, non poteſt videri à Chriſto per propriam viſionem beatam, quia fieri nequit, vt duæ viſiones, vel cognitiones ſint ſibi mutuo obiecta. Præterea ſi Chriſtus reuelet alicui beato aliquid ex iis, quæ in Verbo formaliter videt, tam reuelatio ipſa, quam notitia beati de re reuelata, cũ ſit poſterior viſione beata Chriſti, nequit per eam videri.

Quod ſi quis obiiciat ex dictis ſequi Chriſtũ, non ſolum per viſionem beatam, non videre actus omnes futuros hominum, & Angelorũ, ſed etiam nec per aliam notitiam. Negat Moncæus ſequelam, quia licet viſio beata decreta fuerit Chriſto ante præuiſionem operum, quæ elicienda erant ab hominibus, dici tamen poteſt ſcientiam infuſam, non quoad habitus, ſed quoad actus, ſaltem quo ad aliquos, non fuiſſe illi decretam in priori ſigno, ſed in poſteriori poſt præuiſionem illorum operum. 23.

Quodſi iterum quis obiiciat beatos poſſe etiam contemplari per ſcientiam infuſam, non ſolum viſionem beatam Chriſti, ſed etiam actus ſcientiæ infuſæ eius, atque adeo non minus impoſſibile eſſe, vt Chriſtus per ſcientiã infuſam cognoſcat omnes cognitiones eliciendas à beatis tota æternitate, quam per viſionem beatam. Reſpondet idem Moncæus licet actus, quibus beati contemplantur actũ ſcientiæ infuſæ Chriſti, nequeant cognoſci à Chriſto per eundem actum ſcientiæ infuſæ, poſſe tamen per alium actum eiuſdem ſcientiæ: nam actus ſcientiæ infuſæ non eſt vnicus, ſicut actus ſcientiæ beatæ. 24.

Addit hunc non ſequi admittendos eſſe in anima Chriſti infinitos actus ſcientiæ infuſæ, ſed finitos ſufficere ad cognoſcendos omnes illos, quibus alij beati verſati poſſunt circa ſcientiam Chriſti infuſam. Nam licet ſit probabile concedi beatis, vt aliquos Chriſti actus contemplentur, non eſt credibile futurum in iis reflexionibus proceſſum infinitum. 25.

Tandem aduertit Moncæus Chriſtum Dominum non omnem ſuum actum ſcientiæ infuſæ cognoſcere expreſſe, ne ſit admittendus proceſſus infinitus in cognitionibus Chriſti, vt eſſet admittendus, ſi omnem ſuam cognitionem reflexione formali cognoſceret; præſertim cum hæc reflexio formalis neceſſaria non ſit, vt nihil Chriſtus ignorare dicatur. Ad hoc enim ſufficit, vt nihil ſit cæterorum, quod ipſum lateat, & proprios actus cognitionis, aut volitionis aduertenter exerceat, quod tunc præſtat, cum probe conſiderat totam rationem obiecti, à quo mouetur in exercitio illorum actuum. 26.

Hæc argumenta Moncæi, licet difficultate non careant, non ſunt tamen tanti momenti, vt euertant doctrinam à nobis traditam ſuperiori capite, vt ex ſolutione eorum patebit excluſis prius quibuſdam ſolutionibus minus probabilibus. Ad primum argumentum fortè aliquis reſponderet conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem eius dicendo Deum prius decreuiſſe Incarnationem, & aliqua Chriſti merita, quam præuiderit bona hominum opera futura: non tamen in eodem ſigno decreuiſſe Chriſto viſionem beatam, ſed in alio poſteriori ſigno poſt præuiſionem talium operum bonorum, quæ debebant terminare talem viſionem, ſicut ipſe Moncæus dicit de ſcientia infuſa animæ Chriſti. 27.

Prima reſponſio ad argumentum Moncæi.

Hæc tamen reſponſio mihi non probatur. 28.

Quia

Digitized by Google

Non probatur prædicta reſponſio.

Quia Chriſtus eſt cauſa exemplaris, & finalis prædeſtinationis noſtræ vt communiter ſentiunt Theologi, atque adeo fuit primus electus, & primus prædeſtinatus, in intentione Dei: ergo prius ordine rationis debuit illi decerni talis, ac tanta gloria, quam aliis hominibus: ſed aliis hominibus, vt dicam in Tractatu de Prædeſtinatione, decreta eſt à Deo ordine intentionis, talis, ac tanta gloria antequam abſolute præuiderentur bona eorum opera: ergo & Chriſto decreta eſt propria gloria, atque adeo talis, ac tanta viſio beata ante præuiſionem abſolutam eorum bonorum operum, quæ ab hominibus elicienda erant, alioqui prius electi fuiſſent alij prædeſtinati, quam Chriſtus ad definitam gloriam.

29. *Secunda reſponſio ad argumentum Moncai.*

Alio modo poſſet aliquis reſpondere primo argumento, nimirum conceſſa maiori, negando minorem. Nam bona hominum opera, licet in primo ſigno prædeſtinationis Chriſti, non ſupponantur futura ex vi decreti diuini actualis, ſupponuntur tamen futura ex vi decreti diuini futuri, quod ſatis eſt, vt in eo primo ſigno potuerit Chriſto decerni viſio beata, per quam videret bona eorum opera.

30. *Neque hæc reſponſio placet.*

Verùm hæc reſponſio nititur fundamento valde dubio de futuritione diuinorum decretorum, quæ futuritio non ab omnibus admittitur, & reuera propria futuritio non eſt, ſed vmbra quædam futuritionis, cum talia decreta futura dicantur, non quod re ipſa non ſint in Deo, ſed quia ſecundum rationis ordinem, pro aliquo ſigno, à nobis non concipiuntur, ſed pro alio poſteriori ſigno. Deinde licet talis futuritio decretorum ſecundum ordinem rationis admittatur, ea non videtur ſufficiens, vt pro primo ſigno prædeſtinationis Chriſti decernatur Chriſto viſio beata terminata ad bona hominum opera. Nam futuritio decreti diuini de illis bonis hominum operibus non potuit antecedere futuritionem decreti diuini de conferenda animæ Chriſti viſione beata: ergo bona illa hominum opera non potuerunt eo pacto ſupponi vt futura ante futuritionem decreti diuini conferendi animæ Chriſti peculiarem viſionem beatam: ergo tale decretum futurum non potuit eſſe de conferenda Chriſto viſione beata terminata formaliter ad illa bona hominum opera, quia non ſupponebantur futura. Vnde conſequens eſt, vt decretum actuale, quod Deus habuit in primo ſigno prædeſtinationis Chriſti de conferenda illi viſione beata, non fuerit de viſione beata terminata formaliter ad bona hominum opera: nam hoc decretum actuale eſt illud idem, quod ante illud ſignum rationis concipiebatur vt futurum. Hæc igitur ſecunda reſponſio argumenti ſufficiens non eſt, & ideo reiicienda.

31. *Reſponſio Autoris ſatis probabilis ad argumentum Moncai.*

Quocirca aliter reſponderi poſſe exiſtimo ſatis probabiliter. Pono igitur pro explicatione ſcientiam viſionis in Deo conſtare variis repræſentationibus formalibus virtute diſtinctis inter ſe pro diſtinctione objectorum, quæ per talem ſcientiam repræſentantur ſecundum eſſe exiſtentiæ præteritæ, præſentis, & futuræ. Addo prædictas repræſentationes formales ſcientiæ viſionis ita eſſe neceſſario in Deo, vt non intelligantur tribuere Deo proprium effectum formalem, ſeu reddere Deum formaliter cognoſcentem talia objecta, quouſque ſint futura ex vi decreti diuini: argumento eſt, quod Deus de facto habet plures repræſentationes formales rerum, quæ eſſent futuræ in alio ordine, ſi illum Deus elegiſſet, & tamen nunc per eas repræſentationes non cognoſcit res illas vt futuras, quia non decreuit illas producere, atque adeo futuræ non ſunt: ſi autem Deus decreuiſſet eas producere, cognoſceret eas per eaſdem repræſentationes, abſque vllo additamento, & mutatione, quia iam ex vi diuini decreti eſſent futuræ.

Scientia diuina viſionis conſtat variis repræſentationibus, quæ ita ſunt neceſſario in Deo, vt non tribuant ei proprium effectum formalē, quouſque ſint futura eorum objecta ex vi decreti diuini.

32. His præmiſſis ex Tractatu de ſcientia Dei, dici poſſet probabiliter, poſita ſcientia conditionata de rebus futuris in hoc ordine ſub iis, vel illis conditionibus, abſolute decretam fuiſſe Chriſto in primo ſigno certam, ac definitam viſionem beatam, id eſt eandem numero, quam de facto habet; ita tamen, vt pro eo ſigno non intelligatur terminata ad bona hominum opera, neque ad alia objecta creata ſecundum exiſtentiam futuram eorum, ſed pro alio ſigno poſteriori, in quo iam præuidit Deus illa abſolute futura. Quod non erit intellectu difficile, ſi dicamus viſionem decretam Chriſto terminatam fuiſſe, non ſolum ad eſſentiam, & alia attributa Dei, ſed etiam ad repræſentationes formales ſcientiæ viſionis. Quæ repræſentationes, ſicut pro illo primo ſigno, quo prædeſtinatus eſt Chriſtus, nequeunt reddere Deum formaliter cognoſcentem bona hominum opera vt futura, quia adhuc non ſupponuntur futura ex vi decreti diuini; ita pro eodem ſigno non ſunt medium ſufficiens, in quo cognito per viſionem beatam cognoſcantur vt futura talia bona hominum opera, non defectu alicuius intrinſeci, ſed extrinſeci tantum, nempe defectu futuritionis bonorum operum. Quia tamen in alio ſigno poſteriori iam ſunt futura bona hominum opera ex vi decreti diuini, iam in eo ſigno cognoſcuntur à Deo formaliter vt futura per illas repræſentationes ſcientiæ viſionis, & illæ repræſentatione ſunt medium ſufficiens, in quo cognitio per eandem viſionem cognoſcantur bona hominum opera vt futura.

Probabile eſt in primo ſigno decretã fuiſſe Chriſto eandē viſionem, quam modo habet, ſed non terminatam pro eo ſigno ad bona hominum opera vt futura, ſed pro alio ſigno poſteriori.

33. Illuſtro rem exemplo: ſi Deus alicui beato concederet viſionem, qua videret, inter alia, repræſentationem formalem ſcientiæ viſionis alicuius creaturæ, quæ futura eſſet in alio ordine rerum, quem Deus decernere potuiſſet, certe talis beatus per eam viſionem non cognoſceret eam creaturam vt futuram, quia re ipſa futura non eſt: at ſi poſita tali viſione in beato Deus decerneret, per impoſſibile, producere talem creaturam in hoc ordine rerum, iam tunc ille beatus per eandem viſionem immutatam cognoſceret illam creaturam vt futuram. Vnde licet pro illo primo ſigno, in quo prædeſtinatus eſt Chriſtus, non intelligatur per viſionem beatam ſibi conceſſam cognouiſſe bona hominum opera vt futura, in alio tamen poſteriori ſignò recte intelligitur illa cognouiſſe per eandem viſionem, quia tunc iam erant futura ex vi decreti diuini, & ex parte viſionis, & medij cognoſcendi nihil deerat ad illa cognoſcenda.

Si eſſet viſio beata terminata ad repræſentationē formalē ſcientiæ viſionis alicuius creaturæ non futuræ in hoc ordine, & deinde talis creatura inciperet eſſe futura per impoſſibile, pariter inciperet videri talis creatura per eam viſionem intrinſece immutatam.

Dices eandem viſionem non ſufficere, quia videtur nouum objectum, quod antea non videbatur 34.

debatur. Contra quia illud objectum antea non videbatur, non ex defectu viſionis, neque ex defectu intrinſeco medij, in quo cognito poſtea cognoſcitur, ſed quia aliunde ab extrinſeco impediebatur, quia non intelligebatur poſitum decretum, ex vi cuius eſſet futurum objectum: ſublato autem extrinſeco illo impedimento nihil amplius requiritur, ſed illa eadem viſio eo ipſo attingit illud nouum objectum ſine vlla intrinſeca mutatione. Cum enim illa viſio non terminetur ad illud objectum immediate, & in ſe, ſed mediate, & in alio objecto cognito, ſi ſupponatur terminari ad medium intrinſece ſufficiens cognoſcendi illud aliud objectum, poterit ſine intrinſeca mutatione ad illud extendi.

35. *Ex doctrina adducta reſpondetur ad formam argumenti.*

Ex hac doctrina facile eſt reſpondere ad formam argumenti dicendo ad maiorem propoſitionem, bona illa hominum opera, vt à Chriſto formaliter viderentur in Verbo, non debuiſſe ſupponi abſolute futura ante viſionem beatam Chriſti ſecundum ſe; vt apperte conſtat ex dictis, bene tamen ante terminationem actualem eiuſdem viſionis ad ipſa, quod nullo modo impoſſibile eſt. Quare ad probationem minoris dico Deum prius decreuiſſe incarnationem, & ſtatuiſſe animæ Chriſti viſionem beatam, quam de facto habet ante præuiſa bona hominum opera, non tamen vt formaliter terminatam ad illa opera bona, ſed vt præciſe terminatam ad objectum increatum, quia in eo ſigno rationis, in quo Deus ſtatuit incarnationem, & talem viſionem animæ Chriſti, nondum præuidebantur futura bona opera hominum ex vi talis decreti diuini, poſita autem futuritione talium bonorum operum eadem viſio intelligitur terminari ad ea opera ſine intrinſeca ſui mutatione.

36. Ad ſecundum argumentum negandum eſt non potuiſſe Chriſtum cognoſcere in Verbo formaliter illos hominum actus, qui in argumento memorantur. Nam imprimis actus illi, quibus affirmamus Chriſtum vt hominem ſcire diem iudicij non ſupponunt velut objectum ſuum ſaltem expreſſe illam indiuiduam cognitionem, qua Chriſtus cognoſcit diem iudicij, ſed ſupponunt in Chriſto vt homine cognitionem aliquam diei iudicij, quæcunque illa ſit, & ideo nihil obſtat, quominus tales affirmationes noſtræ poſſint à Chriſto videri per viſionem beatam.

37. Deinde ſi aliquis forte beatus per ſcientiam infuſam videt beatam animæ Chriſti viſionem, quod mihi valde dubium eſt, talis actus ſcientiæ infuſæ poterit à Chriſto videri per propriam viſionem beatam. Non enim repugnat, vt duæ cognitiones ſint ſibi mutuo objecta, ſi talia ſint, non adæquatè, nec eodem modo, nec ſint ſibi inuicem objecta motiua, ſed vnum motiuum, alterum terminatiuum, vt contingit in præſenti: nam actus ille ſcientiæ infuſæ non eſt diſtincta, & adæquata cognitio viſionis beatæ Chriſti, alioqui talis beatus, cognita viſione Chriſti, cognoſceret in illa quidquid Chriſtus per illam cognoſcit, quod eſt abſurdum; ſed ſolum attingit actus ille viſionem beatam Chriſti ſub ratione viſionis Dei, non penetrando perſpicuè omnem rationem formalem repræſentationis eius. Vnde licet viſio beata Chriſti diſtincte, & adæquate cognoſcat actum illum ſcientiæ infuſæ, non tamen ab eo diſtincte, & adæquate cognoſcitur; nec prædictę cognitiones ſunt ſibi mutuo objecta eodem modo, nam licet actus ſcientiæ infuſæ reſpiciat viſionem beatam Chriſti in ſe, viſio tamen beata Chriſti non reſpicit illum in ſe, ſed in Verbo tanquam in objecto cognito. Hinc conſequens eſt, vt quamuis viſio beata Chriſti ſit objectum, non ſolum terminatiuum, ſed etiam motiuum reſpectu illius actus ſcientiæ infuſæ, ille tamen actus ſolum ſit objectum terminatiuum viſionis.

Non repugnat duas cognitiones eſſe ſibi mutuo obiecta, non adæquate, nec eodem modo.

Præterea tertius actus, qui obiicitur in ſecundo argumento, nempe reuelatio facta à Chriſto ex iis, quæ videt per viſionem beatam, & notitia de re reuelata formata ab eo, cui fit reuelatio, etiamſi poſterior ſit viſione beata Chriſti, poteſt videri per eandem viſionem ob rationem ſupra adductam. Reliqua vero, quæ docet Moncæus de ſcientia infuſa, tam de ſigno rationis, in quo Chriſto decreta eſt, quam de cognitione actuum talis ſcientiæ per alios actus eiuſdem ſcientiæ, ſine proceſſu infinito in cognitionibus Chriſti, mihi non diſplicent. 38.

39. *Alia reſponſio Autoris, etiam probabilis, ad argumentum Moncæi.*

Solutionem argumenti Moncæi hactenus adductam probabilem iudicaui, ſed quia ea eſt hominum natura, vt non cuique placeat quæuis doctrina, præſertim noua, & recens excogitata, do aliam ſolutionem, me etiam iudice, probabilem. Dico igitur etiamſi bona hominum opera ſint objectum viſionis beatæ Chriſti, non debuiſſe neceſſario eſſe prius futura, quam viſionem ipſam ordine rationis; nam decretum objecti non fuit etiam ſecundum rationem prius decreto viſionis: imo eodem formali decreto voluit Deus directe Chriſto Domino viſionem beatam, quam de facto habet, & indirecte objectum talis viſionis. Voluntas enim efficax viſionis beatæ Chriſti, vt terminatæ ad hominum opera, eſt etiam voluntas efficax talium operum, (prout talia opera cadere poſſunt ſub diuinam voluntatem) viſionis quidem directa, operum vero indirecta. Vnde conſequens eſt, vt in eodem ſigno rationis, in quo nouit Deus viſionem beatam Chriſti vt futuram, nouerit etiam vt futuram objectum eiuſdem viſionis complectens omnia, quæ ad Chriſti ſtatum pertinent. Ex iis duabus ſolutionibus prior videtur mihi magis conſona Chriſto cui debita eſt viſio beatifica ex vi vnionis Hypoſtaticæ antequam intelligantur propria merita ipſius, & conſequenter antequam intelligantur hominum merita.

Probabile eſt Deum eodem decreto formali voluiſſe directe Chriſto hanc viſionem, & indirecte obiectum talis viſionis.

Probabile item eſt in eodem ſigno nouiſſe Deum viſionem beatam Chriſti, vt futuram, & obiectum illius pariter, vt futurum.

Capvt V.

Expediuntur aliquot difficultates circa ſolutiones argumenti Moncæi à nobis approbatas.

Vperiori cap. à num. 31. vſque ad finem probabiles iudicaui duas poſtremas ſolutiones argumenti Moncæi. Quibuſdam tamen difficiles viſæ ſunt. Contra priorem ex illis obiiciunt 40.

Digitized by Google

Obiiciuntur aliqua contra priorem ſolutionem argumenti Moncæi.

obiiciunt primo: Si viſio beata Chriſti in primo illo ſigno rationis non repræſentaſſet formaliter prædicta futura, in nullo alio poſteriori ſigno potuiſſet illa repræſentare, quia viſio beata immutata manens, nequit extendi ad repræſentandum formaliter nouum obiectum. Confirmatur tum quia quod viſio beata Chriſti repræſentet rem, vt futuram, non eſt intrinſeca denominatio in viſione, ſed ipſiſſima eius entitas, atque adeo ſi in primo ſigno non repræſentat rem, ne futurã, nunquam illam repræſentabit. Tum etiam quia repræſentatio huius rei, vt futuræ, eſt effectus formalis huius viſionis: ergo ſi in priori ſigno illam non repræſentat, non repræſentabit in poſteriori, niſi intelligatur aduenire noua forma, ſaltem partialis.

Secundo, Myſterium, quod tribuitur diuinæ ſcientiæ viſionis, ratione diuinæ infinitudinis, & immutabilitatis, non debuit transferri ad viſionem creatam: alioqui ſicut ſcientia diuina viſionis, ſine ſui mutatione, repræſentaret Deo nouum mundum, ſi nunc inciperet eſſe futurus; ita ſimiliter eum repræſentaret Chriſto viſio beata, quam de facto habet, immutata manens, quod eſt incredibile.

Tertio, Viſio beata Chriſti eſſentialiter, & actualiter eſt repræſentatio omnium futurorũ in primo illo ſigno, quamuis pro eo non ſupponantur futura. Sicut ſi viſio intuitiua parietis albi exiſtentis diuinitus conſeruaretur in oculo, repræſentaret actu illum parietem, etiamſi paries eſſet deſtructus.

41\. *Refelluntur obiecta. Viſio creata, ſine ſui mutatione, non poteſt repræſentare nouũ obiectum primarium, bene tamen nouum obiectũ ſecũdarium. Viſio beatifica à ſolo obiecto primario ſpeciem, & indiuiduationem ſumit propriè loquendo. Obiectũ primarium viſionis, ſine intrinſeca mutatione, in vno ſigno non eſt ſufficiens medium ad cognoſcendũ obiectum ſecundarium, & in alio ſigno eſt ſufficiens.*

Cæterùm hæc obiecta non ſunt tanti momenti, vt dilui nequeant. Ad primum igitur conſtat ex noſtra doctrina negandam eſſe ſequelam, & ad probationem eius dicendum viſionem creatam ſine ſui mutatione intrinſeca non poſſe repræſentare nouum obiectum immediatum, & primarium; poſſe vero mediatum, & ſecundarium, ſi obiectum immediatũ, & primarium, quod in priori ſignô non erat medium ſufficiens ab extrinſeco, ſit in poſteriori ſigno, per ablationem impedimenti extrinſeci, ſufficiens medium cognoſcendi obiectum ſecundarium; ſicut contingit in diuina ſcientia viſionis, prout à nobis explicatum eſt. Viſio autem creata, cum nec ſpecificetur, nec indiuiduetur ab obiecto ſecundario, ſed à ſolo primario, quod eſt proprium obiectum eius, tam formale, quam materiale, licet in ordine ad ſecundarium, vt alias monui, ſolius obiecti primarij conditionem ſequi debet, atque adeo ſicut obiectum primarium ſine intrinſeca ſui mutatione in vno ſigno non eſt medium ſufficiens, & in alio eſt medium ſufficiens ad cognoſcendum obiectum ſecundarium; ita viſio creata poterit pro vno ſigno non repræſentare obiectum ſecundarium, & repræſentare illud pro alio ſigno ſine intrinſeca ſui mutatione.

42\. *Sciẽtia viſionis diuina, prout reflexa, repræſentat ſemper ſe ipſam, vt obiectum primarium, obiectum autem ſuum ſecundarium non repræſentat, niſi ſupponatur futurum.*

Explico id à ſimili: ſcientia viſionis ſecundum ſuam intrinſecam formalitatem non ſolum intelligitur eſſe in Deo pro aliquo ſigno rationis in quo adhuc non intelligitur aliquid futurum, quia in eo nondum decreuit Deus aliquid creare, ſed etiam intelligitur eſſe cognitio eſſentialiter in ſe ipſam reflexa; & tamen pro eo ſigno non cognoſcit in ſe ipſa reflexè cognita aliquod obiectum futurum, quia adhuc futurum non eſt, & ſtatim atque in poſteriori ſigno eſt futurum, cognoſcit illud in ſe ipſa ex vi penetrationis reflexæ ſui ipſius abſque noua aliqua formalitate: ergo pariter viſio beata habens pro obiecto aliquam formalitatem ſcientiæ viſionis poterit intelligi pro aliquo ſigno cognoſcere eam formalitatem increatam, & in ea non cognoſcere aliquid futurum quouſque in poſteriori ſigno intelligatur eſſe futurum, in quo illud cognoſcet, ſine vlla ſui mutatione intrinſeca.

43\. *Repræſentare obiectum ſecundarium, vt futurum, non eſt extrinſeca denominatio in viſione, pendet tamen ab aliquo extrinſeco.*

Ad confirmationem dico etiamſi repræſentare rem vt futuram non ſit extrinſeca denominatio in viſione beata Chriſti, ſed ipſiſſima entitas, & effectus formalis eius, poſſe eam viſionem in repræſentanda re futura pendere ab aliquo extrinſeco, nempe à decreto diuino de re producenda, atque adeo non repræſentare illam in priori ſigno, ſed in ſolo poſteriori, quia in hoc ſolo intelligitur tale decretum in Deo. Nec nouum id videri debet, cum etiam facere filium adoptiuum vt multi volunt ſit formalis effectus gratiæ habitualis indiſtinctus ab entitate eius, & tamen gratia habitualis in hoc effectu tribuendo pendeat ab aliquo ſibi extrinſeco, vt videre eſt in Chriſto, quem gratia habitualis non facit filium adoptiuum, quia hic effectus formalis impeditur à filiatione naturali. Si autem ſola filiatio naturalis tolleretur per ablationem vnionis hypoſtaticæ, & humanitas illa manaret propriam ſubſiſtentiam naturalem, eadem gratia intrinſece immutata faceret illum hominem filium adoptiuum. Quod ſignum eſt gratiam habitualem in tribuendo hoc effectu formali filiationis adoptiuæ, pendere à negatione filiationis naturalis, tanquam à conditione ſibi extrinſeca. Non ergo mirum videri debet quod viſio beatifica in ſuo effectu formali tribuendo reſpectu obiecti futuri, quod obiectum ſecundarium eſt, pendeat, tanquam à conditione extrinſeca, à decreto diuino de tali obiecto producendo, ſine quo decreto eiuſmodi obiectum non eſt futurum, atque adeo vt futurum cognoſci non poteſt, non ſolum per viſionem creatam, ſed neque per ſcientiam increatam Dei; & quod poſito tali decreto, per eandẽ viſionẽ intrinſece immutatã cognoſci poſſint, quia iam obiectum illud futurum eſt.

44\. *Obiectum ſecundariũ non alia ratione dicitur repræſentari per viſionem beatificam, niſi quia per eam repræſentatur obiectum primarium, & connexio eius cum ſecundario.*

Adde, quod faciat etiam ad minuendam admirationem, objectum iſtud futurum ſolum attingi à viſione beatifica ſecundario, tanquam terminum objecti primarij, & ex eo tantum dici ab illa repræſentari, quia viſio beatifica repræſentat objectum primarium, & connexionem eius cum re futura. Sicut enim cum aſſero Chriſtum eſſe in Euchariſtia, quia Deus dicit, is actus non repræſentat Deum id dicere, etiam ſi id attingat, ſed tantum Chriſtum eſſe in Euchariſtia, quia Deus dicit: vnde res repræſentata ſolum eſt exiſtentia Chriſti in Euchariſtia quia hæc ſola eſt objectum materiale talis actus; dictio vero diuina nõ attingitur formaliter vt res repræſentata, ſed vt ratio formalis prædictæ repræſentationis aſſertiuæ; & ſimile quid videre licet in actu voluntatis, quo amo proximum propter Deum, in quo proximus eſt res amata, non Deus, licet Deus attingatur

per

Digitized by Google

per eundem actum tanquam ratio amandi. Ita pariter cum dicor cognoſcere vnum in alio, tanquam in objecto primario cognito, id, quod repræſentatur proprie loquendo, eſt objectum primarium, quod directe cognoſcitur; objectum vero ſecundarium, quod cognito primario, dicitur in eo indirecte cognoſci, ſolum dicitur repræſentari, quia repræſentatur primarium, & connexio huius cum illo; non vero quod ſit formalis aliqua repræſentatio immediate ad illud terminata: ſic enim fruſtra diceretur cognoſci in alio, ſed in ſe.

45. *Scientia viſionis diuina, ſine ſui mutatione intelligitur repræſentare in poſteriori ſigno nouum obiectum immediatum, ſecus viſio beatifica creata.*

Ad ſecundum argumentum dico myſterium ſcientiæ diuinæ viſionis non transferri ad viſionem creatam. Nam myſterium ſcientiæ viſionis in eo conſiſtit, quod in poſteriori ſigno terminata fuerit, ſine intrinſeca ſui mutatione ad nouum objectum immediatum, ad quod in priori non intelligebatur terminata, & quod poſſet nunc, ſine intrinſeca mutatione, nouum objectum immediatum repræſentare, ſi per impoſſibile inciperet eſſe futurum, quod nos non tribuimus viſioni creatæ reſpectu immediati, & primarij objecti; imo exiſtimamus id eſſe impoſſibile ſine mutatione viſionis, ſed ſolum reſpectu ſecundarij, & mediati. Quo pacto non eſt proprium ſcientiæ diuinæ viſionis, ſed conuenire poteſt cognitioni creatæ habenti objectum ſecundarium, ſi tale objectum pro aliquo priori ſigno non ſit futurum, & ſit futurum pro alio ſigno poſteriori. Quare ſi viſio beata Chriſti cenſeatur terminari ad repræſentationem ſcientiæ viſionis, per quam Deus cognoſceret nouum mundum, ſi futurus eſſet, poſſet ſine dubio talis viſio beata, immutata manens, repræſentare nouum mundum, ſi per impoſſibile nunc inciperet eſſe futurus.

46. *Viſio beatifica Chriſti in primo ſigno non repræſentat actu futura, quia adhuc non ſupponuntur futura, atque adeo obiectū eius primarium non eſt ſufficiens medium ad illa cognoſcenda pro eo ſigno.*

Ad tertium reſpondeo ſine fundamento dici viſionem beatificam Chriſti actu repræſentare futura in hoc ordine rerum, etiam in primo ſigno, quamuis in eo non ſupponantur futura, & exemplum, quod adducitur in confirmationem, idoneum non eſſe. Nam viſio illa parietis albi exiſtentis habet pro objecto immediato parietem album exiſtentem, & conſequenter ad illum habet eſſentialiter tranſcendentalem reſpectum, & ideo mirum non eſt ea viſione diuinitus conſeruata repræſentari parietem exiſtentem, etiam ſi iam ſit deſtructus: at vero viſio beata Chriſti non habet pro objecto immediato illa futura, ſed formales repræſentationes ſcientiæ diuinæ: vnde ſi iſtæ, pro illo priori ſigno, non ſunt ſufficiens medium, in quo cognoſcantur illa futura, vt ponimus, quia adhuc non intelliguntur futura, impoſſibile eſt, vt viſio beata Chriſti, pro illo ſigno intelligatur, etiam mediate, ad illa terminari.

47. *Obiiciuntur aliqua cōtra poſteriorem ſolutionem argumenti Moncæi.*

Contra poſteriorem ſolutionem argumenti Moncæi traditam ad finem capitis ſuperioris, in qua docuimus, etiamſi bona hominum opera ſint objectum viſionis beatæ Chriſti, non debuiſſe neceſſario eſſe prius futura, quam viſionem ipſam ordine rationis, opponet aliquis in primis ſic: in quouis ſigno decernatur viſio beata Chriſti debet ſupponere decretum aliud de objecto, atque adeo in quolibet ſigno debet concipi vt poſterior objecto. Deinde licet gratis concedatur poſſe decretum objecti non eſſe prius decreto viſionis, ſaltem conuenientius eſt naturis rerum, vt prius ſit; cum decreta diuina de obiectis ſubordinatis eundem ſeruent ordinem, quem habent objecta ipſa inter ſe, proportione ſeruata. Præterea ex hac ſolutione, & doctrina ſequitur incommodum non vulgare, nempe decretum dandi Chriſto Domino hanc determinatam viſionem eſſe ſaltem virtualem voluntatem peccati, cum etiam mala hominum opera ſint pariter objectum prædictæ viſionis, & qui vult efficaciter viſionem, velit efficaciter objectum eius.

48. *Reſpondetur obiectis.*

Hæc tamen argumenta rem non euincunt, nec ſuadent eam ſolutionem inſufficientem eſſe. Quare ad primum negandum eſt ante decretum viſionis ſupponi debere decretum aliud de objecto eius. Nam iuxta doctrinam huius ſolutionis idem decretum efficax directe terminatum ad viſionem, terminatur ſimul indirecte ad objectum eius, ſi prædictæ terminationis capax ſit; atque adeo neceſſarium non eſt aliud decretum de objecto præcedens viſionis decretum, licet ſequatur poſtea aliud decretum formale directe terminatum ad objectum, ſi tale objectum ſit à Deo diligibile.

Iuxta doctrinam poſterioris ſolutionis idem decretū terminatum directè ad viſionem beatam Chriſti, terminatur indirecte ad obiectum viſionis.

49. Ad ſecundum negandum item conuenientius eſſe naturis rerum, vt prius ſecundum rationem decernatur objectum, quam viſio eius, ſi decretum viſionis ſimul terminetur ad viſionem directe, & ad objectum illius indirecte, iuxta capacitatem illius. Cum enim dicitur ſeruari idem ordo inter diuina decreta, qui ſeruatur inter objecta, ſummum intelligi debet, cum circa ea objecta plura decreta diuina verſantur; ſecus vero quando vnum, & idem decretum ſimul attingit objecta illa, vnum directe, & aliud indirecte, vt hic contingit. Sed de ordine diuinorum actuum infra nobis dicendum eſt Tract. 7. diſp. 2.

50. Ad tertium neganda pariter ſequela abſolute loquendo. Nam quamuis viſio beata Chriſti habeat pro objecto indirecto mala hominum opera, inde non ſequitur, iuxta hanc ſolutionem, voluntatem diuinam abſolutam dandi Chriſto domino eam viſionem, eſſe voluntatem abſolutam talium operum malorum. Cum enim Deus vult abſolute aliquod objectum, quod connexum eſt cum peccato, non vult abſolute peccatum, etiam indirecte, quia peccatum non eſt ſic à Deo volibile, nec id neceſſarium eſt ad voluntatem abſolutam illius objecti ſed ſatis eſt, vt velit abſolute permiſſionem illius peccati. Fateor igitur, cum Deus abſolute voluit dare Chriſto eam viſionem, quæ indirecte terminatur etiam ad hominum peccata, eodem omnino actu abſolute voluiſſe, indirecte tamen permiſſionem talium peccatorum, atque adeo peccata ſolum permiſſiue, quia ſic ſolum ſunt à Deo volibilia. Sed hæc doctrina explicabitur Tract. 6. diſp. 3. cap. 2. objectione 3. & vberius loco ibi relato.

Cum Deus abſolute vult aliquod obiectum connexum cum peccato, non vult abſolutè peccatum, ſed indirecte.

***

Digitized by Google

DISPVTATIO XII.

De æqualitate, & inæqualitate viſionis beatæ.

CAPVT I.

An omnes beati æqualiter videant Deum.

1. *Error Iouiniani.* IOVINIANVS hæreticus teſte D. Hieronymo lib. 2. contra illũ, in eo fuit errore, vt aſſereret beatos futuros omnino æquales in præmio, atque adeo in viſione beata. Fundamentum Iouiniani ſumptum eſt ex parabola Euangelica Matthæi 20. vbi omnibus laborantibus in vinea Domini data eſt æqualis merces nempe denarius diurnus. Paludanus vero in 4 diſt. 4. q. 1. arbitratur è contrario omnes beatos futuros eſſe inæquales omnino in beatitudine.

2. *Omnes beati non erunt æquales in viſione beatifica, nec omnino inæquales.* *Dicendum* tamen *eſt* nec omnes beatos futuros eſſe æquales in perfectione viſionis beatæ, nec omnino inæquales. Prima pars eſt fide certa, & probatur, tum ex illo Ioannis 14. *In domo patris mei manſiones multæ ſunt.* Tum etiam ex illo 1. Corinth. 15. *ſicut ſtella differt à ſtella in claritate, ſic erit reſurrectio mortuorum:* Tum prætetea ex Concilio Florentino ſeſſ. vltima in literis vnionis, vbi apette hæc veritas definitur, nempe iuxta meritorum diſtinctionem varie etiam eſſentiam à beatis videri. Denique probatur ratione; quia beatitudo datur hominibus vt corona, & merces: ergo ſicut merita hominum ſunt inæqualia, ita præmium viſionis erit inæquale.

Secunda pars probatur quia non videtur eſſe fundamentum ad aſſerendum infantes cum ſolo baptiſmo decedentes fore inæquales in viſione Dei, cum non ſint inæquales in gratia per Baptiſmum accepta, & idem dici poteſt de decedentibus cum ſola circuncisione in lege veteri: ſi inter ſe comparentur. Deinde non repugnat aliquos adultos habere æquale meritum, atque adeo æquale præmium, vnde Paul. loco allegato ex 1. ad Corint. non aſſerit omnes ſtellas eſſe inæquales in claritate, & probabile eſt multas eſſe æquales.

3. *Exponitur Parabola Euangelica ex Matthæi 20.* Ad fundamentum Iouiniani reſpondetur ex illa parabola potius colligi veram ſententiam, quam aſſeruimus: nam ſcopus parabolæ eſt præmium vitæ æternæ non tempori, quo quis laborauit, reſpondere, ſed operi, ac labori: fierique ſæpe vt aliquis exiguo tempore æque laboret, ac alius longo tempore, & ideo æquale præmium recipiat, ac proinde non debere quemquam gloriari antiquitate vocationis ſuæ, quia erunt multi nouiſſimi, & nouiſſimi primi. Vnde in hac parabola non fit comparatio inter reprobos, & electos, ſed inter eos ſolum, qui ſaluantur. Nec refert quod idem denarius omnibus operariis datus ſit, quo videtur ſignificari æqualitas præmij, & beatitudinis: nam Chriſtus hac parabola non intendit probare inæqualitatem beatitudinis, ſed ſolum voluit oſtendere plus aliquem breui, quam alium longo tempore laborare.

Nec item refert quod nouiſſimis, qui vna hora laborauerunt non maiorem dederit mercedem, quam aliis, & eos quodammodo prætulerit in eo, quod cum nouiſſimi acceſſiſſent ad laborandum, primi omnium acceperunt denarium: nam eandem mercedem receperunt, quia æqualiter laborarunt, primi autem receperunt, quia maior diligentia, & breuius tempus primum locum meruit in receptione mercedis. Nec refert præterea quod dixerit Paterfamilias conquerenti operario: *Volo huic nouiſſimo dare ſicut & tibi, & aut non licet mihi quod volo facere?* Non enim ita reſpondit Paterfamilias, eo quod pro arbitratu, & non ex merito dederit denarium, ſed quod voluerit ſuæ perſonæ decorem ſeruare, non enim erat expediens, vt Dominus vineæ vili operario redderet rationem, cur æqualem mercedem daret nouiſſimis, ac primis, ſed ſatis erat pro ratione ſuam exponere voluntatem, ſicut ſolent facere prudentes Domini, etiamſi habeãt intimam rationem ſuorum cõſiliorum. 4.

Denique verba illa: *multi ſunt vocati, pauci vero electi*: non aduerſantur iis, quæ diximus: nam non afferuntur à Chriſto, vt æquiualentia prioribus illis: *erunt nouiſſimi primi, & primi nouiſſimi*; ſed potius vt ea confirmet, quaſi dicat Chriſtus: nemo miretur, quod multi ſint primi in vocatione, & poſtremi in præmio, nam multi ſunt vocati, qui nullam mercedem accipient. 5.

CAPVT II.

Quænam ſit cauſa proxima inæqualitatis viſionis.

QVoniam tres cauſæ concurrunt ad viſionem, nempe eſſentia diuina vt obiectũ, & intellectus, ac lumen gloriæ, quærimus an aliqua ex iis, vel omnes ſimul ſint proxima ratio inæqualitatis eius. 6.

Scotus in tertio diſt. 14. q. 3. Durandus in 3. diſt. 14. q. 1. Ricardus in 4. diſt. 49. a. 2. q. 8. & alij, quos ſequitur Molina a. 6. diſp. 2. docent inæqualitatem viſionis interdum prouenire ex intellectu, etiamſi lumen gloriæ non ſit inæquale. Probatur quia quantitas actionis, & affectus æſtimanda eſt ex virtute & efficacitate cauſæ totalis: ergo ex quocumque capite augeatur hæc virtus, & efficacitas augebitur effectus; ſed poſito præſtantiori intellectu cum æquali applicatione diuinæ eſſentiæ augetur cauſa totalis viſionis: ergo augebitur viſio. Minor probatur, quia quando cauſa totalis coaleſcit ex multis partialibus quacumque ex partialibus aucta, maior eſt totalis cauſa. 7.

Confirmatur primò quia melior viſus cum æquali ſpecie melius videt: ergo melior intellectus cum æquali lumine gloriæ melius videbit Deum. Confirmatur Secundò quia intellectus præſtãtior cum æquali habitu fidei pluta myſteria, & multò melius penetrat, quam minus perfectus: ergo ſimiliter in patria præſtantior 8.

ſtantior intellectus cum æquali lumine gloriæ melius videbit Deũ, quam intellectus minus præſtans.

9. Soarius vero lib. 2. cap. 21. docet proximam cauſam, & radicem inæqualitatis in viſione eſſe lumen gloriæ, & hanc ſententiam tribuit S. Thomæ art. 6. in corpore ad 3. vbi ait: attendendam eſſe diuerſam viſionem ſecundum diuerſam facultatem intellectus, non naturalem, ſed glorioſam; tribuit etiam eandem ſententiam recentioribus Thomiſtis Vaſquez diſp. 47. cap. 6. idem ſenſit eo fundamento, quia credit lumen gloriæ eſſe ſpeciem, ad ſpeciem autẽ ſpectat determinare intellectum ad hanc, vel illam intellectionem.

10. *Inæqualitas viſionis non prouenit ab intellectu inæquali.* *Dicendum* tamen eſt *primò*, inæqualitatem viſionis non prouenire ab intellectu inæquali. Probatur 1. quia intellectus non concurrit ad viſionem virtute naturali, vt naturalis eſt, ſed vt eleuata; ſed ad hanc eleuationem non eſt aptior intellectus magis imperfectus, quam minus perfectus; ergo inæqualitas intellectus nihil facit ad inæqualitatem viſionis, ſi cætera ſint paria. Minor probatur, quia intellectus, eo ipſo quod concurrit eleuatus concurrit per potentiam obedientialem, hæc autem æqualis efficacitatis eſt in omnibus intellectibus, quantumuis perfectis, & ſpecie diuerſis: ergo ad elenationem non eſt aptior intellectus magis perfectus, quam minus perfectus. Probatur proxima minor, tum quia efficacitas potentiæ obedientialis metienda non eſt ex præſtantia naturali, ſeu entitatiua intellectus, ſed ex virtute diuina eleuante, quæ poteſt quemlibet intellectum pariter eleuare ad quacumque viſionem, alium actum ſupernaturalem; tum etiam quia intellectus in ea operatione ſubordinatur omnino lumini gloriæ, & ideo ſicut nihil poteſt ex ſe producere ſupernaturale ſine lumine, ita nec poteſt cum ipſo efficacitatem luminis.

Efficacitas potentiæ obedientialis metienda non eſt ex præſtantia naturali potentiæ, ſed ex virtute diuina eleuante.

11. *Secundò* Probatur, quia ex oppoſito ſequeretur hominẽ æqualem Angelo in merito habiturum minus perfectum viſionem ob intellectum minus perfectnm, quod eſt abſurdum. Non enim eſt credibile dandum Angelo minus intenſum lumen gloriæ vt non, ſuperet hominem in perfectione viſionis beatificæ: Nam lumen gloriæ ad præmium pertinere videtur & ideo Angelo habenti æquale meritum, & æqualem gratiam cum homine, non videtur negandum æquale lumen, quod exigitur ab æquali merito, & ab æquali gratia. Nec item eſt credibile dandum homini intenſius lumen, quam Angelo, quia ſic daretur homini maius præmium ſine maiori merito. Nec denique credibile eſt Angelo habenti æquale lumen cum homine tribuendum minorem concurſum ſupernaturalem, vt viſio eius æqualis ſit cum viſione hominis, tum quia id eſſet miraculoſum, & contra exigentiam luminis, & gratiæ; tum etiam quia concurſus ille videtur aliquo pacto ad præmium pertinere, ſicut viſio, & lumen gloriæ.

12. *Herice contendit ab intellectu inæquali prouenire aliquam viſionis inæqualitatem.* Contendit Herice diſp. 49. cap. 4. num. 60. ab intellectu inæquali prouenire etiam aliquã inæqualitatem viſionis: nam viſio Angelica præſtantior eſt viſione humana in entitate ſua, cum ſit actus præſtantioris intellectus, & dicat ordinem tranſcendentalem ad illum, non ſolum in actione, per quam producitur, ſed etiam in propria qualitate, quæ cum vitalis ſit, poſtulat ſuapte natura produci à potentia vitali. Addit num. 61. inde non ſequi Angelũ æqualis meriti cum homine accipere præmiũ vltra meritum, ex eo quod eliciat viſionem perfectiorem, nam credit viſionem præſtantioris intellectus non eſſe perfectiorem formaliter in ratione præmij, ſed tantum materialiter, & in ratione entis, & num. 62. non reputat inconueniens Angelis dari viſionem beatam phyſice perfectiorem, quam hominibus, cum illam meruerint per actus ſpecie phyſica præſtantiores.

13. *Soluitur obiectio Hericæ.* Contrà tamen, quia in primis hæc doctrina Herice, licet admittatur, non obſtat noſtræ concluſioni, in ea enim ſermo eſt, non de ſola inæqualitate materiali, & phyſica viſionis beatificæ, de qua loquitur Herice, ſed de formali inæqualitate viſionis vt ſic, in ordine ad proprium obiectum, vel de maiori, vel minori claritate, intenſione, aut extenſione viſionis in ordine ad illud, quam ex inæquali intellectu non prouenire ſatis oſtendimus; & fatetur Herice cap. citato. Deinde ſupponit prædicta doctrina intellectum Angelicum & humanum, & intellectus Angelorum ſpecie diuerſorum ſpecie diſtingui, cuius oppoſitum valde probabile; imo probabilius iudico, vt notaui in hoc tract. diſp. 5. cap. 1. Vnde conſequens eſt viſiones beatificas Angelorũ, & hominũ non eſſe inæquales ex eo præciſe quod procedant ab intellectibus inæqualibus in ratione ſpecifica; inæqualitas vero numerica intellectuũ non eſt tanti momenti, vt ſuadeat omnes actus intellectus indiuidualiter præſtantioris eſſe etiam præſtãtioris entitatis.

Viſiones beatificæ Angelorum & hominum non ſunt inæquales ex eo præciſè quod procedant ab intellectibus inæqualibus ſpecificè, vel numericè.

14. Præterea admiſſà diſtinctione ſpecificà horum intellectuum, adhuc non ſequitur viſiones beatificas eorum eſſe ſpecie diſtinctas ex eo præciſe quod ſint intellectuum ſpecie diſtinctorũ, primò, quia actus, etiam mere naturales, non ſpecificãtur per potẽtias, ſed potius potentiæ ſpecificantur per actus; actus vero per obiecta iuxta commune proloquium: ergo multo minus actus ſupernaturales ſpecificabuntur à potentiis, cum ſolum pendeant ab illis, quatenus ſubordinatæ ſunt cauſis eleuantibus, vt oſtenſum eſt in probatione concluſionis. Secundò quamuis intellectio humana nõ poſſit procedere cõnaturaliter ab intellectibus ſpecie diſtinctis, ſed à ſolo humano, & ad hunc ſolum habeat cõnaturaliter reſpectum tranſcendentalem, adhuc arbitror non ſumere ſpeciem ab eo, ſed ab obiecto. Tum quia actus, vt dixi, ſpecificantur per obiecta, & intellectio humana poſſet diuinitus ſaltem produci ab intellectu angelico: Tum etiam quia maior cõnexio eſt inter actionem, & cauſam agentem, quam inter effectum, & eandem cauſam, cum variato agente neceſſario varietur numero actio, non tamen effectus, atqui actio non ſpecificatur ab agente, licet in ordine ad illud indiuiduetur, ſed à termino, cuius intrinſecus modus eſt, ita vt duæ calectiones ſint eiuſdem ſpeciei, etiamſi procedant à cauſis ſpecie diſtinctis, quia termini ſunt eiuſdem ſpeciei: ergo multo minus

Digitized by Google

effectus ſpecificabuntur ab agentibus, atque adeo intellectio, quæ effectus eſt potentiæ intellectiuæ, ſpecificabitur à proprio objecto, & productio intellectionis ab intellectione, tanquam à proprio termino, neutra tamen ab intellectu. Nec refert quod vtraq; reſpiciat trãſcendentaliter intellectum, nam etiam actus reſpicit tranſcẽdentaliter objectum materiale, & tamen non ſpecificatur ab eo, ſed à formali.

15. *Inæqualitas viſionis quaſi extenſiua in ordine ad obiectum prouenit proximè à Deo cõcurrente per modũ ſpeciei.*

Dicendum ſecundò, inæqualitatem viſionis, quaſi extenſiuam in ordine ad obiectum, prouenire, tanquam à proxima cauſa, ab entitate diuina concurrente per modum ſpeciei, non verò à lumine gloriæ, niſi quodammodo. Probatur quia habitus luminis gloriæ extẽditur ad cognoſcenda in Deo omnia, quæ in eo cognoſci poſſunt ab intellectu creato: ergo licet determinet intellectum ad videndum Deum, non poterit ſimpliciter determinare ad videndum illum, hoc, vel illo pacto, ex parte obiecti, vel ad videndum in eo has præciſe creaturas, & non alias: ſed hæc determinatio proxime proueniet ab eſſentia gerente vicem ſpeciei. Confirmatur quia in aliis cognitionibus differentia, vel determinatio cum non prouenit ex libertate operantis applicantis intellectum ad tale obiectum, prouenit ſolum ex ſpecie, non ex habitu: ergo pariter in viſione, differentia, & determinatio eius proxime erit ab eſſentia diuina concurrente per modum ſpeciei non verò à lumine gloriæ niſi quodammodo vt dixi in concluſione, ſcilicet non in actu primo, ſed quaſi in actu ſecundo, quatenus poſita tali applicatione eſſentiæ diuinæ, per modum ſpeciei, actu concurrit lumen gloriæ ad talẽ viſionem.

16. *Inæqualitas intenſiua viſionis proximè prouenit à lumine gloriæ.*

Dicendum tertiò, inæqualitatem intenſiuam viſionis proxime prouenire à lumine gloriæ. Probatur quia communiter Theologi docent ex vi habituum ſupernaturalium non poſſe potentiam efficere actus intenſiores ipſis habitibus: quamuis enim habitus ſupernaturales ſint perfectiores actibus, quia tamen ſunt habitus, & dantur cum debita proportione ad actus, vt ex vi eorum fiant actus à potentia modo connaturali, hinc eſt, vt ex intrinſeca virtute talium habituum non poſſit potentia elicere actus intenſiores ipſis habitibus, & ſi eos aliquando elicit, eſt ratione alterius auxilij diuini: ergo cum lumen gloriæ ſit habitus ſupernaturalis, dabitur cum debita proportione ad actum, & cum intenſione ſimili illi, quam producit in actu, atque adeo non poterit intellectus producere viſionem intenſiorem habitu luminis gloriæ: ergo inæqualitas intenſiua viſionis proxime proueniet à lumine gloriæ.

17. *Ex ſola perfectione naturali intellectus nõ augetur virtus principij completi viſionis.*

Ad argumentum primæ ſententiæ admiſſo antecedente, & prima conſequentia, neganda eſt minor, quia ex ſola perfectione naturali intellectus non augetur virtus, & efficacitas principij completi viſionis. Nam cum intellectus concurrat ſecundum potentiam obedientialem, & cum ſubordinatione omnimoda ad cauſam eleuantem, & iuxta determinationem eſſentiæ vnitæ per modum ſpeciei, actiuitas eius non commenſuratur perfectioni naturali eius, ſed eleuationi, cui ſubordinatur.

18. Ad probationem minoris reſpondeo illud verum eſſe, quando cauſa partialis augetur ſecundum propriam rationem cauſæ talis effectus, vel ſecundum aliquam virtutem completam in ſuo genere: in præſenti autem quantumuis ponatur pręſtantior intellectus, non augetur ſecundum rationem cauſæ, quia ea præſtantia materialiter ſe habet ad productionem viſionis, cum obedientialis potentia, ſecundum quam concurrit intellectus, non ſit maior in intellectu præſtantiori, quàm in minus præſtanti, vel certe non augetur ſecundum virtutem completam in ſuo genere; nam virtus intellectus, in ordine ad viſionem efficiendam, non eſt completa, niſi per lumen gloriæ.

Ad primam confirmationem dico diuerſam eſſe rationem de viſu, reſpectu naturalis viſionis, ac de intellectu reſpectu viſionis Dei. nam virtus in genere talis potentiæ habet vim completam in ordine ad actus naturales, & vt ſic non completur per ſpeciem: at vero intellectus in ordine ad viſionem completur in ratione potentiæ per lumen gloriæ; atque adeò quamuis perfectior viſus, cum æquali ſpecie, poſſet melius videre objectum, quàm viſus minus perfectus, inde non ſequitur perfectiorẽ intellectum poſſe, cum æquali lumine gloriæ, melius videre Deum, quam minus perfectum. 19.

Intellectus perfectior cũ æquali lumine gloriæ nequit melius videre Deum, quam minus perfectus.

20. Ad ſecundam confirmationem reſpondeo in fide ſpectari poſſe in primis apprehẽſionem, vel cognitionem, ſeu explicationem myſteriorum fidei, quæ non elicitur à fide, ſed habetur ſolum per ſpecies adquiſitas, & hæc cognitio perfectior eſt ab intellectu præſtantiore; hic enim poteſt perfectius vti ſpeciebus adquiſitis, & ideo Theologus melius apprehendit, & explicat myſteria fidei, quam ruſticus, & ignorans, licet in vtroque ſit fidei habitus æqualis. Deinde ſpectari poteſt cognitio, ſeu aſſenſus ipſe, quem intellectus præbet hiſce myſteriis propter diuinam veracitatem, & hic elicitur ab habitu fidei, vel auxilio ſupernaturali, & nequit eſſe perfectior ex maiori perfectione intellectus, ſed ex maiori perfectione habitus, vel diuini auxilij.

Aſſenſus Fidei nequit eſſe perfectior ex maiori perfectione intellectus.

Ad ſecundam ſententiam reſpondeo D. Thomam in eo loco ſic intelligendum eſſe, vt differentia viſionis, quoad intenſionem, ſumatur proxime à lumine gloriæ, differentia vero eius, quoad extenſionem ex parte objecti, licet proxime, & proprie ſumatur ab eſſentia, vt vnita per modum ſpeciei, dici etiam poſſit ſumi quodammodo à lumine gloriæ, nempe vt actu concurrente ad talem viſionẽ, poſita tali applicatione eſſentiæ diuinæ, per modum ſpeciei. 21.

S. Thomas explicatus.

DISPVTATIO XIII.

An Deus comprehendi poſſit à Beatis.

CAPVT I.

Apparatus de ratione comprehenſionis propriè dicta.

PONO primo non ſumi hoc loco comprehenſionem pro conſecutione rei, ſic enim omnes beati dicuntur comprehenſores, quia conſecuti ſunt beatitudinem, ſed pro perfecta, & adæquata rei cognitione, per quam 1.

Sumitur hic comprehenſio pro perfecta rei cognitione.

quam vel cognoſcatur quantum cognoſcibilis eſt, iuxta S. Thomam 1. part. art. 7. quæſt. 12. & per quam circunſpiciantur fines rei, & nihil eius lateat videntem, iuxta Auguſtinum epiſt. 112. cap. 8. Pono ſecundò, ad comprehenſionem proptie dictam requiri cognitionem rei perfectam ſecundum omnia, quæ formaliter, & eminenter continet. Ita S. Thom. art. 7. & 8. quæſt. citatæ, & communis, & recepta ſententia.

Comprehẽſio debet eſſe perfecta rei cognitio formaliter, & eminenter.

2. Dixi in primis comprehenſionem debere eſſe perfectam, quia debet eſſe cognitio adeo clara, euidens, & certa, vt ſufficiat ad cognoſcendas exacte in obiecto omnes habitudines, & connexiones, quas ex natura ſua habet, vel habere poteſt cum omnibus rebus, à quibus ipſum pendet, & quæ ab ipſo pendere poſſunt. Vnde ſi per fidem, vel opinionem cognoſceretur objectum ſecundum omnes rationes & habitudines eius, non ideo comprehenderetur; Tum quia ad comprehenſionem requiritur euidentia, ratione cuius intellectus firmitatem quandam, & immobilitatem habeat circa objectum ſumptam à modo, vel medio cognoſcendi; Tum etiam quia ſi res ſolum cognoſceretur per opinionem, vel fidem humanam, neceſſe eſſet ignorari multas eius habitudines. Nec oportet vt comprehenſio habeat ſummam claritatem, quam habere poteſt, ſed eam duntaxat, quæ ſufficit, vt intellectus capiat totum quod eſt in objecto ſecundum omnem rationem eius. Vnde nunquam cenſetur aliquod objectum incomprehenſibile, quia ex parte cognoſcentis non poſſit intentiſſimo, vel perfectiſſimo actu attingi, ſed quia res ipſa nequit cognoſci exacte ſecundum omnia, quæ includit, nam ſi exacte cognoſcatur ſecundum omnia, plane comprehenderetur ſiue cognoſcatur intentiſſima, & perfectiſſima cognitione, ſiue minus perfecta, & intenſa.

Comprehẽſio debet eſſe cognitio clara, euidens, & certa.

Ad comprehenſionem nõ requiritur ſumma perfectio, intenſio, claritas, & euidentia cognitionis, ſed quæ ſufficiat ad capiẽdum totum quod eſt in obiecto.

3. Dixi deinde comprehenſionem debere eſſe cognitionem rei ſecundum omnia etiam quæ eminenter continet, quod ſic intelligendum volo, vt eatenus neceſſaria ſit ad comprehenſionem rei cognitio eorum, quæ in ea eminenter continentur, quatenus ſine illorum cognitione nequeunt perfecto cognoſci quæ ſunt in ipſa formaliter: nam ſi hæc perfecte cognoſci poſſent ſine illis, illorum cognitio non requireretur ad comprehenſionem.

Cognitio eminentia rei ſolum requiritur ad comprehẽſionem, quatenus iuuat ad perfecte cognoſcendam formalitatem rei.

4. Addo ad comprehenſionem alicuius rei nihil referre cognitionem omniũ effectuum poſſibilium eius, etiam ſecundum omnes rationes eorum, ſi non cognoſcantur in ea re, tanquam in objecto cognito, ſed in ſe, quamuis ſimul cognoſcatur res ipſa concomitanter, ſiue per eandem, ſiue per diuerſam cognitionem. Nam illa cognitio effectuum per accidens ſe haberet ad cognitionem cauſæ, cum non prouenitet ex cognitione cauſæ, ſeu ex maiori penetratione eius.

Omnes effectus poſſibiles rei debent cognoſci in ea, tanquam in obiecto cognito, vt iuuent ad comprehenſionem.

5. Pono tertiò, ad comprehenſionem propriè dictam alicuius rei, præter notitiam eorum omnium, quæ in illa formaliter, & eminenter continentur requiri, vt res cognoſcatur quantum cognoſcibilis eſt, ita vt adæquetur, & quaſi exhauriatur tota cognoſcibilitas objecti. Hæc mihi videtur expreſſa ſententia S. Thomæ, tum locis citatis in hoc eodem capite, tum quæſtione 8. de veritate art. 2. Quam etiam amplexi ſunt aliqui docti recentiores, vt Theophilus Raynaudus in Theologia naturali diſt. 7. quæſt. 2. art. 2. num. 110. & ſequentibus, Philippus Moncæus diſp. 2. cap. 7. & Valentinus de Herice Tract. 1. diſp. 4. cap. 4. quamuis in modo explicandi nonnihil diſcrepare videantur.

Comprehenſio debet exhaurire totam rei cognoſcibilitatem, præter penetrationẽ formalem, & eminẽtialem eius.

Probatur quia ſi objectum cognoſcibile eſt, non ſolum extenſiue, id eſt, quoad omnia, quæ formaliter, & eminenter continet, ſed etiam quaſi intenſiue, id eſt certo quodam cognitionis modo, & gradu ſubſtantiali propriæ perfectioni, & cognoſcibilitati proportionato, non ſatis eſt ad comprehenſionem proprie dictam talis objecti, vt cognoſcatur quoad omnia, quæ formaliter, & eminenter continet, ſed præterea requiritur, vt tam perfecte, & exactè cognoſcatur, quam cognoſcibile eſt ex parte ſua; atqui vnumquodque objectum eſt cognoſcibile non ſolum extenſiue, ſed etiam quaſi intenſiue, iuxta exigentiam propriæ naturæ, & perfectionis: ergo ad comprehenſionem proprie dictam neceſſe erit, vt cognitio exæquet, & exhauriat totam cognoſcibilitatem objecti, atque adeo non ſolum extenſiuam, ſed etiam quaſi intenſiuam. 6.

Vnũquodque obiectum eſt cognoſcibile non ſolum extenſiue, ſed etiam quaſi intenſiue.

Maior ſuadetur exemplo ſolis, quo vtitur S. Doctor quæſt. 8. de veritate art. 2. Sol enim quando eminus videtur à nobis, videtur ſecundum omnes ſuæ extenſionis partes, cum omnes iaculentur ſui ſpeciem ad oculum, & tamen non comprehenditur à nobis, quoad extenſionem ſuam, quia adhuc fundare poteſt clariorem viſionem eius; argumento eſt, quod ſi quis notabiliter appropinquaret ad ſolem, videret illum longe extenſiorem, quam antea. Vnde ſol non comprehenderetur quo ad extenſionem ſuam, niſi videretur per viſionem adeo claram, vt clariorem fundare non poſſet ex parte ſua: nempe niſi per viſionem repræſentaretur tam extenſus, quam re ipſa eſt, ita vt quantumuis viſio perficeretur in ſe, ſol tamen ex parte ſua non appareret extenſior, quam antea. 7.

Quod diximus de quantitate molis, quam ſol habet in ordine ad viſum, dicendum eſt, proportione ſeruata, de quantitate perfectionis cuiuſuis objecti, in ordine ad intellectum: nam ſicut ſol, licet totus eminus videatur, non videtur quantum viſibilis eſt, quia non apparet quantus appareret cominus, nec quantus in ſe eſt, & ideo non dicitur comprehendi, quo ad extenſionem ſuam; ita quamuis quodlibet objectum cognoſcatur quo ad omnia, quæ formaliter, & eminenter continet, ſi non cognoſcatur ſecundum eam perfectionis quantitatem, quam re ipſa habet, & ſecundum quam actu perfectiori, & diſtinctiori cognoſci poteſt, non cognoſcitur quantum cognoſcibile eſt, atque adeo nec comprehenditur. 8.

Minor oſtenditur, quia vnumquodque obiectum habet peculiarem entitatem conſtantem ex variis formalitatibus virtualiter diſtinctis cum ordine ad effectus, & proprietates, quæ dici poteſt perfectio extenſiua eius, & habet in vnaquaque formalitate peculiarem gradum, & quantitatem perfectionis, quæ poteſt dici perfectio quaſi intenſiua: ergo vnumquoque objectum 9.

Digitized by Google

obiectum habet cognoſcibilitatem extenſiuam & intenſiuam iuxta exigentiam propriæ naturæ, & vtrique cognoſcibilitati adæquari debet cognitio comprehenſiua: vt autem adæquetur cognoſcibilitati extenſiuæ obiecti debet illud repræſentare quoad omnia, quæ formaliter, & eminenter continet; & vt adæquetur cognoſcibilitati quaſi intenſiuæ obiecti debet eſſe certæ cuiuſdam perfectionis, ac debet tam perfecte, & clare illud repræſentare, quàm repræſentabile eſt ex parte ſua, hoc eſt, vt quamuis cognitio poſſit eſſe perfectior, aut intenſior, obiectum tamen non aliter apparere poſſit ex parte ſua, per perfectiorem cognitionem, aut intenſiorem, quam appareret per minus perfectam, aut intenſam.

10. Ex dictis colligo cognitionem propriè, & in rigore comprehenſiuam duplici perfectione conſtare debere, altera extenſiua, per quam innoteſcat quidquid in obiecto formaliter, & virtute, aut alio quouis modo continetur: altera intenſiua, non graduali, ſed ſubſtantiali intenſione, vt ſic loquar, per quam ita exacte cognoſcatur qualibet obiecti formalitas ſecundum intrinſecam perfectionem, & cognoſcibilitatem ſuam, vt nequeat fundare illuſtriorem cognitionem ex parte ſua, hoc eſt, vt nequeat perfectius exhiberi intellectui, aut melius innoteſcere ex parte ſua, quantumuis cognitio ſine termino perficiatur ex parte actus, ſiue ſubſtantiali, ſiue graduali perfectione.

Cognitio propriè comprehenſiua duplici perfectione conſtare debet, altera extenſiua, altera quaſi intenſiua.

11. Sed oppones in primis S. Thomam, qui 1. p. q. 12. art. 8. & 3. p. q. 10. art. 2. ad comprehenſionem virtutis Dei, ſeu omnipotentiæ diuinæ ſolum requirit in cognitione perfectionem extenſiuam, nempe vt extendatur ad omnes effectus poſſibiles eius. Cæterum mens S. Thomæ circa rationem perfectæ comprehenſionis ſatis conſtat ex locis pro noſtra ſententia citatis, in quibus aperte nobis fauet, dum requirit ad perfectam comprehenſionem, vt cognoſcatur obiectum quantum cognoſcibile eſt. Nec aduerſatur in locis quæ obiiciuntur, nam in illis non loquitur de comprehenſione perfecta, & rigoroſa, de qua nos loquimur, & de qua S. Thomas locutus fuerat in articulis ſuperioribus. Argumento eſt quod S. Doctor 1. p. art. 8. illius q. 12. non quærit an beati Deum comprehendant, de hoc enim iam diſputauerat art. 7. ſuperiori, & definierat Deum à beatis non comprehendi, ſed ſolum quærit an videntes Deum omnia in eo videāt, & ſimiliter 3. p. art. illo 2. q. 10. non quærit an anima Chriſti comprehendat Deum, id enim iam quæſierat articulo 1. eiuſdem quæſtionis & negauerat Deum ab anima Chriſti comprehendi; ſed ſolum quærit, an anima Chriſti omnia in Verbo cognouerit, vt patebit conſideranti titulos prædictorum articulorum. Quare cum locis adductis in obiectione ſolū poſtulare videtur ad comprehenſionem virtutis Dei cognitionem omnium quæ facere poteſt, loquitur de comprehenſione minus perfecta, quæ dici poteſt extenſiua, nec mirum id videri debet, cū variæ adferri ſoleant à Theologis comprehenſionis acceptiones, & non omnes ſint propriæ, & rigoroſæ.

S. Thomas explicatur.

12. Oppones deinde, in corporali comprehenſione, à qua ducta eſt metaphora ad ſpiritualem, ſolum attenditur, quod vnum corpus ita alterum contineat, & coerceat, vt nihil corporis contenti extet, aut emineat extra corpus continens, ſiue talia corpora ſint æqualis, ſiue inæqualis perfectionis entitatiuæ. Hæc enim perfectio per accidens ſe habet ad talem comprehenſionem: ergo pariter in comprehenſione ſpirituali, & intellectiua non debet attendi quod cognitio ſit æqualis, vel inæqualis perfectionis entitatiuæ cum obiecto cognoſcibili, ſed ſolum vt nihil cognoſcibilitatis obiecti ſit extra cognitionem: ergo per accidens ſe habebit maior, vel minor perfectio entitatiua cognitionis ad rationem comprehenſionis.

Reſpondeo admiſſis antecedente, & priori conſequentia, negando poſteriorem, licet enim libenter fatear in comprehenſione ſpirituali iuxta proportionem corporeæ, ſolū attendendū eſſe vt cognitio repræſentatiue adæquet obiectum cognoſcibile, & circumſpiciat fines cognoſcibilitatis eius, non vero vt cognitio adæquet obiectum in perfectione entitatiua, nam plerumque cognitio eſt qualitas, & obiectum ſubſtantia, contendo tamen adæquationem repræſentatiuam, & intentionalem cognitionis cum obiecto conſiſtere non poſſe ſine certa perfectione entitatiua cognitionis, & hanc eſſe maiorem, vel minorem pro maiori, vel minori perfectione obiecti entitatiua, ſi ab iſta ſpeciem ſumat, & ideo non ſe habere omnino per accidens maiorem, vel minorem perfectionem entitatiuam cognitionis ad comprehenſionis rationem, imo contingere aliquando, vt cognitio non poſſit adæquate repræſentatiue cognoſcibilitatem obiecti, niſi ſit æqualis perfectionis entitatiuæ cum illo, vt videre eſt in cognitione comprehenſiua Dei. 13.

Maior, vel minor perfectio entitatiua cognitionis non ſe habet omnino per accidens ad rationem comprehenſionis.

Oppones præterea, ſi ad comprehenſionem requiritur, vt obiectum tam perfecte cognoſcatur, quam cognoſcibile eſt, ſequitur nullam creaturam poſſe ab alia creatura comprehendi, cum à nulla creatura poſſit tam perfecte cognoſci quin perfectius cognoſcibilis ſit à Deo. Reſpondeo cum dixi ad comprehenſionem requiri, vt obiectum tam perfecte & exacte cognoſcatur quam cognoſcibile eſt, conſulto addidi ex parte ſua, vt ſignificarem in negotio comprehenſionis non tam ſpectari debere perfectionem cognitionis, quam perfectionem obiecti, atque adeo non deſiderari quamlibet perfectionem ex parte actus, ſed eam dumtaxat, quæ neceſſaria eſt, & quam obiectum requirit, vt tota cognoſcibilitas eius integre penetretur, & quaſi exhauriatur. Quare quamuis obiectū creatum infinite perfectius à Deo cognoſcibile ſit, quàm à creatura ex parte actus, tamen ad penetrandam totam cognoſcibilitatem obiecti creati, quod ſimpliciter finitum eſt, non requiritur tanta perfectio cognitionis, qualis eſt in actu diuino, ſed infinito minor ſufficit, qualis eſt in actu creato. 14.

Ea perfectio cognitionis dumtaxat requiritur ad comprehenſionem, quæ ſufficit ad penetrandam integre totam cognoſcibilitatem obiectam.

* * *

CAPVT

CAPVT II.

An ſit de fide Deum non comprehendi poſſe à creatura.

15. *Sententia affirmans de fide eſſe Deum comprehendi non poſſe à creatura.*

SOarius 3. part. quæſt. 10. diſp. 26. ſect. 2. Molina, & alij 1.part.quæſt.12.art.7.arbitrantur de fide eſſe Deum comprehendi non poſſe à creatura, etiam de potentia abſoluta. Tum quia Hierem. 32. Deus dicitur incomprehenſibilis cogitatu, & ſimilia habentur in aliis ſcripturæ locis: Tum etiam quia in Concilio Later. cap. firmiter, de ſumma Trinit. dicitur: *Firmiter credimus, & ſimpliciter confitemur, quia vnus ſolus eſt verus Deus, æternus, immenſus, & incommutabilis, incomprehenſibilis, omnipotens, & ineffabilis.* Tum præterea quia Sancti Patres frequenter appellant Deum incomprehenſibilem.

16. *Sententia negans eſſe de fide Deum comprehendi non poſſe à beatis.*

Vazquez vero 1.part. diſp. 51. cap. 2. ſentit quidem eſſe temerarium aſſerere Deum comprehendi poſſe à beatis propter communem Theologorum conſenſum; addit tamen non probari eſſe de fide comprehendi non poſſe à beatis propter varios modos quibus ſumi poteſt comprehenſio. Et ideo ad primum argumentum factum reſpondet Deum ex eo ſolum dici incomprehenſibilem cogitatu, quia ſine eius reuelatione cogitationes eius cognoſci non poſſunt. Similiter reſpondet ad definitionem Concilij: Deum dici incomprehenſibilem hominibus, viribus naturalibus. Nec refert quod ibidem ſimiliter dicatur immutabilis, quia cum immutabilitas abſolute Deo conueniat, ideo de potentia abſoluta dicitur immutabilis: Quia vero incomprehenſibilitas conuenit Deo in ordine ad creaturas, ideo ſatis eſt, vt dicatur incomprehenſibilis, niſi ipſe velit ſe reuelare; in hoc enim ſenſu dicitur in eadem Concilij definitione ineffabilis. Ad tertium argumentum reſpondet ſanctos Patres nunquam vſos fuiſſe nomine comprehenſionis in ea proprietate, & rigore, quo ſumi ſolet à Scholaſticis, ſed pro conſecutione, & poſſeſſione, quo pacto dicitur à beatis comprehendi, hoc eſt, intueri, & poſſideri, atque ita exiſtimat Patres locutos fuiſſe de viatoribus.

17. *Approbatur ſententia affirmans eſſe de fide.*

Mihi multo magis placet ſententia Soarij, Tum quia communior eſt; Tum quia teſtimonia ſcripturæ propter quæ Vazquez ſentit eſſe de fide Deum à viatoribus comprehendi non poſſe, probant etiam eſſe beatis incomprehenſibilem, & in hoc ſenſu videntur intelligi à Doctoribus Scholaſticis, & Sanctis Patribus, quos incredibile eſt nunquam vſurpaſſe nomen comprehenſionis in rigore, & proprietate, qua ſumitur à Scholaſticis.

18. Aduerto tamen non eſſe de fide Deum eſſe incomprehenſibilem quouis genere comprehenſionis: nam non eſt de fide Deum eſſe incomprehenſibilem ſumpta comprehenſione pro aſſecutione, & poſſeſſione mentali. Nam beati, quia Deum clarè vident, dicuntur comprehenſores. Nec item eſt de fide Deum eſſe incomprehenſibilem ſumpta comprehenſione pro cognitione eorum præciſe, quæ formaliter, & eminenter in obiecto continentur, ſatis enim probabile eſt, quod diximus, poſſe Deum de potentia abſoluta ita videri, vt ſimul cognoſcantur in eo omnia poſſibilia quæ in eius virtute continentur.

19. *Solum eſt de fide Deum eſſe incomprehenſibilem à creatura comprehenſione proprie ſumpta.*

Solum ergo ſentio eſſe de fide Deum eſſe incomprehenſibilem ſumpta comprehenſione cum omni rigore, & proprietate à nobis explicata ſuperiori capite, nempe pro cognitione non ſolum attingente quæ formaliter, & eminenter in re continentur, ſed etiam adæquate, & quaſi exhauriente totam eius cognoſcibilitatem. Nam cum Dei cognoſcibilitas ſit ſimpliciter, & eſſentialiter infinita, non poteſt adæquari, aut omnio exhauriri, niſi per cognitionem ſimpliciter, & eſſentialiter infinitam, qualis non poteſt eſſe vlla cognitio creata.

CAPVT III.

Cur Deus non poſſit proprie à beatis comprehendi.

20. *Ratio cur Vazquez exiſtimet Deum comprehendi non poſſe propriè à beatis.*

VAzquez 1. part. diſp. 53. cap. 4. cum neget videri creaturas in Verbo, vt in medio cognito, docet tamen Deum comprehendi non poſſe à beatis, quia ad comprehenſionem neceſſarium eſt non ſolum videre quidquid eſt formaliter in re, ſed etiam ex vi talis viſionis cognoſcere quidquid ab ea re fieri, vel deriuari poteſt: hoc enim intereſt inter comprehenſionem intellectualem, & corpoream quod ad hanc ſufficit, vt claudatur, & contineatur corporaliter quidquid rei corporeæ intrinſecum eſt, nam quæ extrinſeca ſunt, & ab ea pendent, non cenſentur ad eius quantitatem corporaliter pertinere; at vero ad intellectualem comprehenſionem neceſſarium eſt etiam cognoſci ea, quæ à re pendere, & deduci poſſunt, quia hæc quoque cenſentur ad illam pertinere, quatenus intelligibilis eſt: cum ergo per viſionem beatam nequeant beati ita Deum videre, vt ex vi talis viſionis, & per illam ſimul cognoſcant creaturas, quæ à Deo fieri poſſunt, ideo nequeunt comprehendere illum.

21. *Reiicitur prædicta ratio.*

Verum quamuis optime doceat Vaſquez requiri ad comprehenſionem vt cognoſcatur quidquid eſt formaliter in re, & quidquid ab ea pendere poteſt, non video tamen quo pacto poſſit hoc applicare propriis principiis, nam eatenus ad comprehenſionem rei neceſſaria eſt cognitio eorum, quæ ab illa pendere poſſunt, quatenus hæc iuuat ad exactam rei cognitionem; ſed in ſententia Vazquez cognitio creaturarum nihil iuuare poteſt ad exactam Dei cognitionem: ergo neque ad comprehenſionem, ſiue creaturæ cognoſcantur eodem actu, ſiue diuerſo. Minor probatur, quia ſi creaturæ, vt vult Vazquez, non cognoſcuntur in Deo, vt in obiecto cognito, nequit earum cognitio conferre aliquid ad exactam Dei cognitionem: atque adeo quamuis ſcientia Dei terminetur ad creaturas, ſi ad eas non terminatur ex vi diuinitatis cognitæ, id per accidens ſe habet, vt ſit comprehenſiua ipſius Dei. Quare ſimiliter *Si creaturæ non cognoſcantur in Deo, vt in obiecto cognito, nihil iuuat earum cognitio ad Dei comprehenſionem.*

Digitized by Google

eſſet comprehenſiua iuxta prædictam ſententiam, etiamſi non terminaretur ad creaturas.

22. Suarius lib. 2. cap. 29. ideo negat Deum à beatis comprehendi poſſe, quia licet Deum totum formaliter videant, non tamen ita diſtinctè, & clarè vident, nec videre poſſunt, vt in eo viſo cognoſcant omnia, quæ ab eo manare poſſunt. Sed hæc non eſt ſufficiens ratio, quia valde probabile eſt poſſe in Deo viſo cognoſci à beatis omnia, quæ ab ipſo manare poſſunt, vt ex ſupradictis conſtat: ergo in aſſertione huic oppoſita non debet fundari ratio diuinæ incomprehenſibilitatis, ne res certiſſima in valde incerta fundetur. Quare ratio huius incomprehenſibilitatis ſumenda eſt ex natura comprehenſionis propriè dictæ à nobis explicatæ.

Ratio Suarij minus placet.

Probabile eſt poſſe in Deo viſo cognoſci à beatis omnia, quæ ab ipſo produci poſſunt.

23. Sentio igitur ideo Deum non poſſe à beatis comprehendi, quia licet poſſint fortaſſe diuinitus videre Deum quoad omnia, quæ formaliter, & eminenter in eo continentur, nunquam tamen, quantumuis eleuentur, poterũt formare notitiam, quæ adæquet diuinam cognoſcibilitatem, percipiendo eam, quantum perceptibilis eſt ex parte ſua propter eſſentialem infinitudinem eius. Vnde ſicut quò quis magis ad ſolem accederet, eò ſol illi grandior, & fulgentior appareret, non quod antea non videretur tota quantitas ſolis, & tota intenſio fulgoris eius, ſed quia antea confuſius, & indiſtinctius, poſtea illuſtrius, & diſtinctius videretur, etiam ex parte obiecti: ita quò beatus magis ad Deũ per viſionem perfectiorẽ accederet, eò illi Deus perfectior, & quaſi grandior ex parte ſua appareret: nam quamuis per viſionem minus perfectam ſupponatur videri totus, quo ad omnia, quæ formaliter, & eminenter continet, tamen per præſtantiorem viſionem magis detegeretur eius perfectio, & grandior appareret, hoc diſcrimine, quod ſol cum finitus ſit, continuò videntis acceſſu tandem ita clarè, & diſtinctè videretur, vt non poſſet ex parte ſua illuſtrius, & diſtinctius apparere, quantumuis fieret maior acceſſus videntis, & viſio eius perficeretur: at verò cùm Deus ſit eſſentialiter infinitus nunquam poſſet cognoſcibilitas eius exhauriri, atque adeò quantumuis perficeretur ſine termino viſio beatifica intra cancellos viſionis creatæ, nunquam poſſet circumſpicere fines diuinæ cognoſcibilitatis, ſed ſemper Deus perfectior, & grandior, ac grandior appareret ex parte ſua.

Ratio auctoris ob quam Deus à beatis nequit comprehendi.

24. Iuxta hanc ſententiam intelligendum exiſtimo Diuum Thomam, cum 1. p. q. 12. art. 7. ad 3. ait Deum, quamuis totus videatur, non videri totaliter, quia modus obiecti non eſt modus cognoſcentis, id eſt, quia obiectum eſt infinitè cognoſcibile, & beatus non infinitè cognoſcit. Aduerte tamen D. Thomam nullibi requirere ad comprehenſionem cognitionem æqualem, in genere entis, rei cognitæ, ac per conſequens neque ad comprehenſionem Dei eiuſmodi æqualitatem per ſe, ac formaliter poſtulare, quamuis hæc, conſecutione quadam, neceſſariò colligatur: nam cum Deus ſit infinitè cognoſcibilis, nequit comprehendi, niſi infinitè cognoſcatur; nec poteſt infinitè cognoſci, niſi per cognitionem infinitam: cognitio autem creata infinita, eſt prorſus inſufficiens ad Deum comprehendendum, atque adeò ſola cognitio increata poterit eſſe comprehenſio Dei.

S. Thomas explicatus.

Deus nequit comprehendi, niſi per cognitionem eſſentialiter infinitam.

25. Declaratur hoc, nam in primis cognitio creata infinita extenſiuè, ex parte ipſius cognitionis, per realem additionem diſtinctarum partium, impoſſibilis eſt, quia modus iſte extenſionis ex parte cognitionis repugnat naturæ intellectus, & modo indiuiſibiliter tendendi in obiectum, quem eſſentialiter poſtulat, vt ſupra tactum eſt. Cognitio verò infinita intenſiuè intenſione graduali, licet poſſibilis ſit, vt ego arbitror, nihil conferre poſſet ad comprehenſionem, cum augmentum intenſionis gradualis ſolum conſiſtat in maiori conatu potentiæ circa idem omninò obiectum, nec ſufficiat ad exhauriendã cognoſcibilitatem obiecti ſimpliciter, & eſſentialiter infinitam. Sola ergo cognitio eſſentialiter infinita, quæ eſt ſola cognitio increata Dei poteſt infinitè cognoſcere Deum, illumque comprehendere, qui omninò incõprehenſibilis eſt omni creaturæ, etiam de potentia abſoluta.

26. Quæres tamen an aliquod attributum per ſe ſumptum poſſit ab aliquo beato comprehendi, ſecundum ſuam formalitatem. Reſpondeo non poſſe, quia licet vnum attributum videri poſſit, quin alia attributa, & eſſentia formaliter videantur, non poteſt tamen comprehendi, quin omnia alia attributa, & eſſentia comprehendantur: nam ad cõprehenſionem non ſatis eſt quouis modo cognoſcere formalitatem rei, ſed neceſſarium eſt penitius introſpicere eius entitatem totam, cumque quodvis attributum habeat intimam identitatem & connexionem cum omni alio attributo, & cum eſſentia, nullum attributum poterit comprehendi quin tota entitas diuina comprehendatur. Vnde ſicut entitas diuina incomprehenſibilis eſt omni creaturæ, ita quodlibet attributum eſt incomprehenſibile.

Nullum attributum diuinum, etiam per ſe ſumptum, poteſt à beatis comprehendi.

Nullum attributum diuinum poteſt comprehendi, quin tota entitas diuina comprehendatur.

27. Addo non ſolùm ob rationem adductam non poſſe à beatis comprehendi aliquod attributum ſecundum ſuam formalitatem, ſed etiam quia formalitas cuiuſque attributi, etiam præciſe ſpectata, eſt eſſentialiter infinita, & ideò eius cognoſcibilitas non poteſt adæquari, & quaſi exhauriri per notitiam eſſentialiter finitam, qualis eſt viſio beata: Imo contendo hoc eodem fundamento efficaciter probari, non ſolum integrum attributum comprehendi non poſſe, etiam de potentia abſoluta, ab aliquo beato, ſed ne vnam quidem formalitatem partialem eius, atque adeò non ſolum omnipotentiam integram, verum etiam vnam ſolam eminentiam omnipotentiæ eſſe beatis prorſus incomprehenſibilem, & ſic de aliis attributis, & partibus eorum.

Formalitas cuiuſque attributi, etiã præciſe ſpectata, eſt eſſentialiter infinita, & ſimiliter pars cuiuſuis attributi, & ideò incõprehenſibilis à creatura.

DISPV

Digitized by Google

DISPVTATIO XIV.

An aliqui in vita mortali viderint diuinam eſſentiam.

CAPVT I.

An in vita mortali poſsit Deus clarè videri.

1.
De potentia abſoluta cōmunicari poteſt homini viſio beata in hac vita.

DICENDVM eſt communicari poſſe, de potentia abſoluta, homini mortali claram Dei viſionem; non communicari tamen de potentia ordinaria, & communi lege. Prima pars patet, quia id non repugnat: nam licet homo in vita mortali nequeat naturaliter intelligere, niſi per ſpecies à phantaſmatibus acceptas, ſupernaturaliter tamen cognoſcere poteſt per ſpecies infuſas, & ſine conuerſione ad phantaſmata, atque adeo clare intueri Deum. Secunda pars aſſeritur à D. Th. art. 11. eſtque fide certa, vt conſtat ex illo Ioannis 1. *Deum nemo vidit vnquam.* & ex illo Paul. 1. Timoth. 6. *Quem nemo hominum vidit, ſed nec videre poteſt.* & Exod. 33. *Non videbit me homo, & viuet.* Quæ teſtimonia in hoc ſenſu exponunt Sancti Patres. Ratio autem huius legis ordinariæ eſt, tum quia tempus huius vitæ eſt tempus meriti, & pugnæ, non præmij, tum etiam quia conditio vitæ mortalis inepta eſt ad Deum clare videndum, nam anima noſtra in corpore mortali nihil de lege valet cognoſcere, niſi modo materiali; at Deus videri non poteſt clare, niſi modo maxime immateriali.

2.
Viſio beata non pugnat cum vnione ſubſtantiali, atque adeo nō diſſolueret illam communicata in vita mortali homini.

Hic aduertendum eſt primò, viſionem beatam diuinitus communicatam animæ in corpore mortali exiſtenti, vi ſua, non abſtracturam illam à corpore, diſſoluendo ſubſtantialem vnionem, nam viſio hec formaliter, nec efficienter pugnat cum eiuſmodi vnione, non enim eſt credibile in Chriſto, peculiari, & continuo miraculo, conſeruatam fuiſſe in via, vnionem animæ eius cum corpore, & in beatis poſt reſurrectionem perpetuo miraculo conſeruandam: nam in Chriſto, poſito miraculo ſuſpenſionis gloriæ corporis, abſque vllo alio, manſit anima ipſius corpori vnita, & manebit in ipſis beatis poſt reſurrectionem ſecluſo omni miraculo. Nec ſatisfacies ſi dicas viſionem per ſe non pugnare cum vnione ſubſtantiali, ſed cum corporis mortalitate, & ideo neceſſarium fuiſſe miraculum in Chriſto ad conſeruationem illius vnionis, nam falſum eſt viſionem phyſicè pugnare formaliter, vel efficienter cum corporis mortalitate; nam viſio per ſe ipſam non reddit formaliter corpus immortale; at dotes gloriæ, per quas corpus redditur immortale, non manant efficienter phyſice à viſione, ſed per diuinam ordinationem ſuo modo illi ſtatui connaturalem.

Nec pugnat phyſice cum corporis mortalitate.

Dotes corporis glorioſi nō manant phyſice à viſione animæ.

3.
Viſio beata non abſtraheret animam vnitam corpori mortali ab operatione ſenſuum.

Aduertendum ſecundò viſionem ex natura ſua non abſtracturam animam vnitam corpori mortali ab omni operatione ſenſuum eccſtaſin efficiendo: ratio eſt, quia anima non elicit viſionem beatam virtute naturali, vt naturalis eſt, ſed obedientiali, concurrente lumine gloriæ, & ita virtus naturalis manet expedita ad naturales actiones exercendas. Confirmatur quia viſio beata in Angelis, in anima Chriſti, & aliis beatis non impedit naturales operationes, etiam ipſius intellectus: ergo neque impediet operationes ſenſum etiam in corpore mortali, vel immortali, & certè Chriſtus Dominus abſque ſpeciali miraculo exercebat ſenſuum operationes. Ita Molina art. 11. diſp. 2. Vazquez ibidem diſp. 56. cap. 1. & Soarius lib. 2. de attributis cap. 30. & vberius tom. 2. de religione lib. 2. de oratione cap. 16.

CAPVT. II.

An Moyſes, Paulus, vel alius viderit diuinam eſſentiam in via.

4.
Qui, & à quibus dicantur vidiſſe in via diuinam eſſentiam.

AVguſtinus lib. 12. ſuper Geneſim ad litteram cap. 27. quem ſecuti ſunt S. Thomas art. 9. & aliqui alij doctores, ſentit Moyſem vidiſſe in vita mortali diuinam eſſentiam obiter. Idem docent de Paulo Auguſtinus epiſt. 112. cap. 12. & S. Thomas 2. 2. quæſt. 175. artic. 5. & 1. part. quæſt. 12. art. 11. ad 2. Idem priuilegium conceſſum fuiſſe S. Benedicto, & S. Auguſtino autumant alij.

5.
Nullus vidit clare diuinā eſſentiam in vita mortali præter beatā Virginem.

Mihi probabilius videtur neminem in hac vita mortali, etiam ad momentum vidiſſe clare diuinam eſſentiam, præter beatam Virginem, cui hoc priuilegium fuiſſe conceſſum, vel in die incarnationis, aut natiuitatis, aut reſurrectionis Chriſti pie ſatis, ac probabiliter credi poteſt. Probatur concluſio, nam in primis Moyſem non vidiſſe diuinam eſſentiam docent Euariſtus Papa epiſt. 1. Dionyſius de cæleſti Hierarchia cap. 4. & epiſt. 1. ad Caium, Irenæus lib. 4. cap. 37. Nazianzenus oratione 34. Gregorius 18. moral. cap. 28. & alij innumerabiles quos ſequuntur Molina art. 11. diſp. 2. Vazquez diſp. 55. & Soarius lib. 2. de attributis cap. 30. Deinde confirmatur quia Ioannes cap. 1. conſtituens diſcrimen inter Moyſem, & Chriſtum, cum dixiſſet, *Lex per Moyſem data eſt, gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt:* ſubjungit, quaſi rationem reddens: *Deum nemo vidit vnquam, vnigenitus qui eſt in ſinu patris ipſe enarrauit.* Vbi affirmaſſe videtur neque Moyſem, neque vllum hominem ante Chriſtum vidiſſe diuinam eſſentiam, ideoque mirum non eſſe miniſterium Chriſti tantopere excelluiſſe miniſterio Moyſis, & aliorum Prophetarum. Præterea cum Moyſes Exod. 33. dixit Deo: *Oſtende mihi faciem tuam, & oſtende mihi gloriam tuam.* licet petierit claram Dei viſionem, de quo dubium eſt, hoc ipſum illi denegauit Deus dicens: *Non poteris videre faciem meam.* Denique nihil affertur pro contraria opinione, quod ſit alicuius momenti, niſi verba illa Numer. 12. *Si quis fuerit inter vos propheta Domini in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad illum. At non talis ſeruus meus Moyſes, qui in omni domo mea fideliſſimus, ore enim ad os loquar ei, & palam, & non per ænigmata, & figuras Deum videt.* Verum hæc verba

Moyſen non vidiſſe diuinā eſſentiam in hac vita mortali ſuadetur.

Digitized by Google

verba verosimilius intelliguntur de maiori familiaritate Dei cum Moyſe quam cum aliis prophetis, & maiori excellentia reuelationum, & apparitionũ Dei, vel in viſione intellectuali, vel in claritate ſenſibili, nam cum ibi ſit ſermo de modo ordinario, quo Deus cum Moyſe loqui ſolebat, exiſtimandum non eſt Moyſem ita frequenter vidiſſe clare diuinam eſſentiam.

Idem oſtenditur de S. Paulo.

Quod ad Paulum attinet negant vidiſſe diuinam eſſentiam Dionyſius, & Nazianzenus citati, & Tertullianus contra Praxeam cap. 14. Hieronymus in cap. 6. Iſaiæ, Iſidorus lib. 1. de ſummo bono cap. 7. & alij plures: & merito; cum ipſe Paulus 1. Timoth. 6. de Deo dicat: *Quem nullus hominum vidit, ſed nec videre poteſt.* Nec oppoſitum perſuadet raptus Pauli ad tertium cœlum: Solum enim inde colligitur habuiſſe eœſtaſim, & in ea fuiſſe illi reuelata altiſſima myſteria, vel ad ſummum vidiſſe ſimul Chriſti humanitatem glorioſam.

Nec S. Benedictus, nec S. Auguſtinus potitus eſt viſione beata in hac vita.

De S. Benedicto, cui hoc priuilegium videtur concedere S. Gregorius 2. Dialogorum cap. 35. negandum eſt etiam cum S. Thoma 2. 2. q. 180. a. 5. ad 3. vbi S. Doctor interpretatur Gregorium de eximia aliqua viſione; & reuelatione, non de clara viſione Dei. Et ſimiliter explicari debet Auguſtinus 9. confeſſionum cap. 10. cum de reuelatione quadam, quam ipſe ſimul cum matre habuit ad Oſtia Tiberina ſic ait: *Si continuetur hoc, & ſubtrahantur alia viſiones, vt talis ſit ſempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiæ, cui ſuſpirauimus, nonne hoc eſt, intra in gaudium Domini tui.* Auguſtinus enim, vt magnitudinem contemplationis, & dulcedinis, quam tunc expertus fuerat, extolleret, eam æternæ felicitati, & gaudio comparauit. Et certe ſi hoc priuilegium Paulo, & aliis Apoſtolis non conceditur, non videtur aliis Sanctis concedendum.

Beatam Virginem vidiſſe in hac vita diuinam eſſentiam probatur.

Vltima pars concluſionis de B. Virgine probatur, Tum quia id docent aliqui Sancti Patres, & Doctores, quos refert, & ſequitur Soarius 2. tom. in 3. p. diſp. 19. ſect. 4. Tum etiã quia B. Virgo non ſolet ſub generalibus regulis comprehendi, quibus alij comprehenduntur, cum ſingularis eius dignitas, & excellentia ſecum afferat ſufficientem rationem diſpenſationis, vel exemptionis: ergo pie, & probabiliter vt dixi, credi poteſt B. Virginem vidiſſe interdum clare diuinam eſſentiam in hac vita mortali.

De tempore, quo B. Virgo vidit clare in hac vita diuinam eſſentiam varie ſentiunt Doctores.

De tempore autem, quo virgo Deipara clarâ Dei viſione potita eſt, variè ſentiunt Doctores: Nam B. Thomas à Villanueua Archiepiſcopus Valentinus, in ſermone de reſurrectione Chriſti, ſentit B. Virginem, in ipſo reſurrectionis Die, diuinam eſſentiam clare vidiſſe. D. Antoninus 4. p. titulo 15. cap. 17. in die Incarnationis, vel Natiuitatis Chriſti. Gerſon ſuper Magnificat Alphab. 82. litera, & Q. R. licet non deſignet diem, indicat plane Deiparam, non ſemel, ſed ſæpius in vita, imo frequenter, clara Dei viſione diuinitus fuiſſe perfuſam. Docti vero recentiores è noſtra Societate propter impenſum, ardenſque in B. Virginem ſtudium, pie, probabiliterque contendunt eam etiam in primo ſuæ conceptionis immaculatæ inſtanti, Deum in ſe clare intuitam fuiſſe, vt ita aſſerere liceat eam non ſolum in gratia, ſed etiam in gloria, fuiſſe conceptam. Hi ſunt P. Hieronymus de Florentiâ Regius concionator ſerm. 11. de Conceptione Virginis punct. 1. Qui quamuis rem non definiat, propendet maximè in hanc ſententiam. Et P. Ferdinandus de Salazar in definitione immaculatæ conceptionis cap. 32. §. 4. vbi rem ex profeſſo tractat, & abſolute definit præfatam aſſertionem, eamque probat autoritate, & ratione.

Quod ſi quis obiiciat inde ſequi B. Virginem non meruiſſe pro inſtanti conceptionis: negat optimè ſequelam, docetque accommodari poſſe B. Virgini quod de merito Chriſti ſentiunt graues doctores, nempe vel per actum amoris Dei non meruiſſe, ſed per actus aliarum virtutum, vel meruiſſe etiam per actum amoris Dei, non quidem per illum, qui ſequebatur viſionem beatificam, ſed per illum, qui ſequebatur ſcientiam infuſam.

Sed alia obiectio fieri poteſt contra prædictam aſſertionem, cuius non meminit Salazar. Scilicet ex ea ſequi, vel B. Virginem ſe diſpoſuiſſe in conceptionis inſtanti ad gratiam recipiendam ſine actu fidei per actum ſcientiæ infuſæ, vel habuiſſe tunc actũ fidei ſimul cum viſione beatifica: vtrumque autem ſatis inſolens eſt: Quod vero id ſequatur facile oſtendo, quia B. Virgo per propriam diſpoſitionem primò ſanctificata eſt, vt Theologi docent: ergo in inſtanti conceptionis debuit habere actũ liberũ dilectionis Dei, quo ſe diſponeret ad ſanctificationem habitualis gratiæ recipiendam, quia nullus alius videtur aptus ad eiuſmodi effectum; atqui hic actus liber non poterat ſequi viſionem beatificam, ſed vel actũ ſcientiæ infuſæ; vel actum fidei; quia amor Dei ſequens viſionem beatificam eſt omnino neceſſarius: ergo ſi virgo Deipara Deum clare vidit in inſtanti conceptionis, dicendũ erit, vel ſe diſpoſuiſſe, ſine actu fidei, per actum ſcientiæ infuſæ, vel tunc habuiſſe actum fidei ſimul cum viſione beatifica.

Satis probabile eſt Beatam Virgini vidiſſe clare diuinam eſſentiam in inſtanti ſuæ conceptionis.

Cæterùm quamuis obiectio adducta contemnenda non ſit negare non audeo prædictam aſſertionem: Tum quia priuilegia Virginis extraordinaria ſunt, nec adſtringi debent communibus legibus. Tum etiam quia rationes factæ à P. Salazar ſunt ſatis probabiles, licet auctoritas non vrgeat Quare ad obiectionem admitti poteſt ſine abſurdo alterutrum de illis quæ inferuntur.

Probabile item eſt B. Virginem in inſtanti conceptionis ſuæ habuiſſe ſimul actum fidei, & viſionis beatificæ.

Ego verò quando alterutrum eligendum eſt, potius eligerem habuiſſe B. Virginem in eo inſtanti actum perfectum fidei ſimul cum actu viſionis beatificæ, & per actum fidei ſe diſpoſuiſſe ad ſanctificationem. Quia ſimpliciter non repugnat coniunctio horum duorum actuum in eodem ſubiecto, vt curſim monui in Apparatu ad Theologiam, diſp. 10. n. 3. & ex profeſſo oſtendam in Tractatu de Fide; ac veriſimilius videtur, vt Virgo Deipara ſe diſpoſuerit per fidem: ad primam ſanctificationem; ſicut Angeli, & primi parentes ſe diſpoſuerunt; & ſicut de facto ſe diſponunt ceteri homines cùm per proprium actum ſanctificantur.

TRACT.

Digitized by Google

TRACTATVS QVARTVS, DE SCIENTIA DEI.

Ratio diſputandi hoc loco de ſcientia Dei.

POST diſputationem de attributis diuinis tranſcendentalibus,& quaſi tranſcendentalibus,peculiarem tractatum inſtituo de Scientia Dei. Nam licet diuina ſcientia ſimpliciter neceſſaria ſit ratio conſtitutiua Dei formaliſſimè accepti, vt docui ſupra tract. 1. diſp. 2. cap. 5. & ideo numerari non debeat inter attributa, nec inter illa explicari, quia tamen in Deo eſt ſcientia quædam libera ſecundum terminationem ad propria objecta, quæ proinde, vt ſic non eſt ratio conſtitutiua Dei, ſed attributum eius, & habet multa communia cum ſcientia neceſſaria, nec de iis ſcientiis commodè tractari poteſt ſeparatim, nec ſimul alibi commodius, ideo de vtraque ſcientia ſimul diſputari debuit hoc loco.

DISPVTATIO I.

De ſcientia diuina in communi, & qualitate eius.

CAPVT I.

An in Deo ſit ſcientia.

1. NOMINE ſcientiæ ſignificamus hoc loco,non qualitatem aliquam accidentariam, vel habitum, aut actum propriè elicitum, vel cognitionem aliquam diſcurſiuam per demonſtrationem adquiſitam (hæc enim non vacant imperfectione) ſed dumtaxat ſignificamus in vniuerſum, claram, certam, & euidentem cognitionem cuiuſcumque veritatis. In hoc igitur ſenſu, & Fides diuina docet, & lumen naturale demonſtrat eſſe in Deo ſcientiam. Probatur imprimis hanc eſſe Fidei veritatem : quia apertè traditur in multis Scripturæ locis. Nam ad Roman. 11. dicitur: *O altitudo diuitiarum ſapientiæ, & ſcientiæ Dei!* Et Sap. 9. *Sapientia tua conſtituiſti hominem.* Et paulò inferius: *Et tecum ſapientia tua, quæ & affuit, tunc cum orbem terrarum faceres, & ſciebat quid eſſet placitum oculis tuis.* Deinde Eſther 14. *Domine qui habes omnium ſcientiam.* Et Pſalm. 138. *Mirabilis facta eſt ſcientia tua ex me.*

Fide diuina, & naturali ratione certum eſt eſſe in Deo ſcientiā.

Præterea oſtenditur ratione naturali, primo quia primæ cauſæ, vtpote perfectiſſimæ conuenire debet perfectiſſimus modus operandi, qualis eſt per intellectum, & voluntatem: ſed Deus eſt prima cauſa,eaque perfectiſſima:ergo illi conuenit modus operandi per intellectum, & voluntatem, atque adeò cognitio, & ſcientia. Confirmatur, quia Deo conuenire debet ſupremus vitæ gradus, qui à nobis concipi poteſt, ſed hic gradus eſt vitæ intellectualis: &c. Secundo, quia in Deo eſt formaliter omnis perfectio ſimpliciter ſimplex, ſed eiuſmodi eſt ſcientia, quia melior eſt ipſa, quàm non ipſa. & quamuis in creaturis non ſit ſine imperfectionibus, poteſt tamen ſecundum ſe omni vacare imperfectione. 2.

Tertiò probatur ratione, qua vtitur Diuus Thomas 1. part. quæſt. 14. art. 1. Quia ratio 3.

Ratio cur res aliqua ſit intelligens, eſt ipſius immaterialitas ex S. Thoma.

cur res aliqua eſt intelligens eſt ipſius immaterialitas : ſed Deus eſt ſummè immaterialis: ergo ſummè intelligens. Maior probatur; tum quia res nimium materiales omni prorſus cognitione carent, vt videre eſt in plantis, & in aliis rebus corporeis inferioribus ipſis plantis; tum etiam, quia experientia docet eò res eſſe perfectius cognoſcitiuas, quò ſunt magis immateriales, vt patet in animalibus, hominibus, & Angelis; immo & in ſenſibus animalium, qui eò perſpicaciores ſunt, quò ſunt liberiores à conditionibus materiæ.

Oppugnatur à quibuſdam ratio S. Thomæ, ſed non expugnatur.

4. Obiicies contra hanc vltimam rationem: Immaterialitatem non eſſe adæquatam rationem intellectualitatis, quia multa ſunt accidentia immaterialia, vt voluntas, & accidentia eius, gratia, & iis ſimilia, quæ intellectualia non ſunt. Si autem quis reſpondeat, maiorem propoſitionem tertij argumenti adducti intelligendam eſſe de ſola re ſubſtantiali, adhuc vrgeri poteſt: Primo quia attributum voluntatis diuinæ ſubſtantiale eſt, & tamen non eſt intelligens. Secundo quia non implicat produci à Deo aliquam ſubſtantiam immaterialem non intelligentem, & aliquam corpoream intelligentem. Reſpondeo optimè ibi eſſe obiectioni ſatisfactum. Sola enim ſubſtantia, eò ipſo quòd eſt immaterialis, eſt etiam intellectualis: Nam cum ſola ſubſtantia ſit primum operandi principium, accidentia vero ſint facultates, aut operationes, vel diſpoſitiones eius, ideo ſola ſubſtantia immaterialis, eſt principium principale intelligendi, accidentia autem eius ſpiritualia non vendicant hanc perfectionem, niſi ea ſolum, quæ ſunt principia vitalia proxima intelligendi; alia enim accidentia, quæ vel ſunt operationes, & actus vltimi, vel ſunt principia proxima aliarum operationum, & accidentium, quæ poſſunt eidem ſubſtantiæ conuenire, intellectualia non ſunt.

Sola ſubſtantia, eo ipſo quod eſt immaterialis, eſt etiam intellectualis.

5. Hinc patet ad primam inſtantiam: Nam cum attributum voluntatis diuinæ ſe habeat ad modum proprietatis ſupponentis, & conſequentis intellectualitatem diuinam, ideo non eſt intelligens, ſed potius ſequitur gradum intelligendi diuinum. Ad ſecundam inſtantiam pono in primis, licet poſſibilis eſſet ſubſtantia immaterialis non intelligens, adhuc Deum fore intelligentem, quia negari non poteſt ſupremum gradum ſubſtantiæ immaterialis, in quo Deus conſtitui debet, eſſe gradum ſubſtantiæ intellectualis. Deinde nego poſſibilem eſſe ſubſtantiam immaterialem non intelligentem: nam intelligi nequit aliqua ſubſtantia, quæ non habeat operationem connaturaliter ſibi proportionatam: ergo quæuis ſubſtantia immaterialis vendicabit aliquam eiuſmodi operationem: ſed hæc nequit eſſe ſolùm tranſiens, quia eſt valde imperfecta, ſubſtantia autem immaterialis, vtpote perfectiſſima poſtulat naturâ ſuâ perfectum operandi modum: ergo erit per ſe immanens, atque adeò vitalis, quæ ſolùm eſſe poterit intellectio, vel volitio.

Non eſt poſſibilis ſubſtantia immaterialis non intelligens.

Quo pacto colligat S. Thomas intellectualitatem diuinam ex immaterialitate.

6. Quæres quo pacto colligat Diuus Thomas intellectualitatem diuinam ex diuina immaterialitate, nam immaterialitas poſitiua, ſeu ſpiritualitas, de qua hic eſt ſermo, in communi ſumpta includitur in omnibus perfectionibus diuinis, vt conceptus obiectiuus minus expreſſus in magis expreſſis, & tamen nulla perfectio diuina eſt intellectualitas præter eſſentiam formaliſſimam Dei. Vnde ex diuina immaterialitate in communi ſumpta non videtur colligi poſſe diuina intellectualitas, nec videtur colligi poſſe ex immaterialitate, quaſi contracta ad diuinam intellectualitatem, nam cum immaterialitas, ſic ſumpta non ſit conceptus obiectiuus, etiam ſecundum rationem diſtinctus à diuina intellectione, eſſet collectio nugatoria, quia idem omnino eſſet antecedens, & conſequens. Dices in antecedenti poni intellectualitatem conceptam confusè, ſeu minus expreſsè ſub nomine immaterialitatis, & in cõſequenti poni expreſsè ſub nomine intellectualitatis, & ita ex conceptu confuſo rectè inferri conceptum intellectualitatis. Contra tum quia in conceptu confuſo, quaſi contracto ad expreſſum nullam cerno proprietatem, ſicut nec diſtinctionem reſpectu conceptus expreſſi, nam poſt eam quaſi contractionem iam non eſt conceptus confuſus, ſed ſolum expreſſus: tum etiam quia ſenſus argumentationis hic eſſet: immaterialitas quæ eſt intellectualitas, eſt intellectualitas; qui ſenſus quàm ſit nugatorius, nemo eſt, qui non videat. Quare exiſtimo Diuũ Thomam colligere ex integra immaterialitate ſubſtãtiæ intellectualitatem eius, non quòd quælibet formalitas ſubſtantiæ immaterialis ſit intellectualitas, id enim eſt planè falſum, vt ex dictis conſtat, ſed quod impoſſibilis ſit ſubſtantia immaterialis, quæ non habeat aliquam formalitatem, quæ ſit intellectualitas. Itaque ex integra immaterialitate ſubſtantiæ colligit intellectualitatem eius, tanquam ex toto partem, ad eum modum quo ex eo quòd aliquis ſit homo rectè colligitur conſtare materia, vel conſtare animo rationali. Vnde cum Deus noſtro modo concipiendi coaleſcat ex variis formalitatibus immaterialibus ratione diſtinctis, conſequens eſt, vt ex eo quòd ſit ſubſtantia immaterialis ſecundum entitatem rectè colligat Sanctus Doctor, tanquam ex toto partem, habere in ſe aliquam formalitatem, quæ ſit intellectualitas, ratione cuius abſolutè dicatur intellectualis. Cur autem ſubſtantia immaterialis includat in ſe prædictam formalitatem intellectualitatis iam à nobis in hoc capite oſtenſum eſt, & propugnatum.

Capvt II.

An ſecundum rem ſit in Deo ſcientia in actu primo.

PRo explicatione notandum eſt: Scientiam in actu primo duobus modis intelligi poſſe, nempe vel carentem interdum actu ſecundo, vel coniunctam ſemper cum illo. 7.
Dicendum ergo eſt *primò*: Scientiam per modum actus primi neutro modo admittit poſſe in Deo ſecundum rem. Probatur de ſcientia in actu primo priori modo: tum quia modus ille actus primi inuoluit varias imperfectiones potentialitatis, mutabilitatis, & carentiæ vltimæ perfectionis, quæ repugnant Deo: tum etiam

Scientia per modum actus primi nullo modo eſt in Deo ſecundũ rem.

Digitized by Google

etiam quia Deus perpetuo, & neceſſario habet ſcientiam ſui ipſius, & etiam creaturarum poſſibilium, immo & præteritarum, præſentium, & futurarum ex ſuppoſitione, quod ſub eo ſtatu, vel conditione ſint. Hinc tamen ne colligas Deum indigere creaturis, vt obiectis ad ſuam perfectionem, non enim illas cognoſcit neceſſariò, quia illis indigeat, ſed quia ex propria, & intrinſeca perfectione id habet, poſita earum cognoſcibilitate.

8. Probatur deinde eadem concluſio de ſcientia in actu primo poſteriori modo, quia actus primus, quantumuis ſit coniunctus cum actu ſecundo ſcientiæ, vel eſt paſſiuus, vel actiuus: paſſiuus manifeſtè repugnat Deo ob imperfectionem: actiuus autem, aut includit etiam paſſiuum, quia eſt reſpectu cognitionis, quæ eſt actus immanens, aut certè inuoluit diſtinctionem realem ab actu ſecundo, quæ in Deo locum non habet.

In Deo ſecundum rem non eſt potentia intelligendi, nec habitus nec ſpecies intelligibilis.

Confirmatur, quia triplex actus primus reſpectu cognitionis excogitari poteſt; ſcilicet potentia, habitus, & ſpecies intelligibiles, nullus autem ex iis reperiri poteſt in Deo: Ergo nullus datur in Deo actus primus. Minor probatur, tum quia potentiã intellectiua formaliter eſt facultas eliciendi, & recipiendi intellectionem: ergo cum intellectio diuina non ſit elicita, vel recepta, ſed ex ſe neceſſaria, & ſubſiſtens, non dabitur in Deo eiuſmodi potentiæ: tum etiam quia talis potentia non eſt perfectio ſimpliciter, immo inuoluit imperfectionem, atque adeò non erit in Deo formaliter, ſed ſolùm eminenter. Deinde non eſſe in Deo habitum ſcientiæ conſtat: Tum quia in Deo non eſt potentia intellectiua, ac per conſequens neque habitus ſcientiæ, qui tribuitur potentiæ, vt eam reddat facilem ad actum: tum etiam quia habitus ſupponit intellectuale lumen imperfectum, cum adiungatur ad illud iuuandum. Denique facile oſtenditur non eſſe in Deo propriè ſpeciem intelligibilem, quia hæc ponitur ſolùm, vt determinet potentiam ex parte obiecti ad eliciendum actum, ſed in Deo neque eſt potentia, vt vidimus, neque actus elicitus: ergo neque ſpecies intelligibilis.

9.

In Deo eſt ſcientia ſecundum rem per modum perfectiſſimi, & puriſſimi actus.

Dicendum ſecundò: In Deo eſſe ſcientiam per modum perfectiſſimi, & puriſſimi actus. Probatur, quia Deus eſſentialiter eſt ſubſtantia intelligens, & non per modum actus primi, vt patet ex ſuperiori concluſione, neque per modum actus ſecundi proprij, quia hic connotat primum: ergo per modum perfectiſſimi, & puriſſimi. Confirmatur, quia licet Deus in gradu intelligendi conueniat cum creatura intellectuali, differt tamen ab ea, quia creatura eſt intellectualis per participationem, & tanquam radix, & ſubiectum intellectionis, Deus vero eſt intellectualis per eſſentiam, & tanquam purus actus: ergo ſicut creatura conſtituitur intellectualis per ordinem ad intellectionem actualem, ita Deus conſtituitur intellectualis per ipſum intelligere actuale ſubſtantiale, atque adeo habet ſcientiam per modum actus perfectiſſimi, & puriſſimi.

10. Dices: Deum potuiſſe cognoſcere aliquas creaturas præteritas, præſentes, vel futuras, quas de facto non cognoſcit, & potuiſſe nullam cognoſcere ex illis, quas modo ſub iis cõditionibus cognoſcit: ergo non eſt omnino in Deo neganda ſcientia per modum actus primi. Reſpondeo: reſpectu earum creaturarum, quas Deus cognoſcere potuiſſet, vt præteritas, præſentes, vel futuras, & non cognoſcit, ſcientiam diuinam non eſſe in actu primo, ſed in quodam actu perfectiſſimo, ex ſe ſufficiente ad illas omnes cognoſcendas, ſi conditionem aliquam exſiſtentiæ obtinerent: quod verò, vt ſic, de facto non cognoſcat, non prouenit ex defectu ſcientiæ diuinæ actualis, ſed ex defectu exſiſtentiæ creaturarum. Similiter ſi Deus non cognoſceret creaturas ſecundum exſiſtentiam, quas de facto cognoſcit, non deeſſet ſcientiæ diuinæ aliquid entitatis, aut perfectiſſimæ actualitatis. Vnde cum dicitur Deus potuiſſe cognoſcere plures creaturas, vt præteritas, præſentes, vel futuras, quas modo non cognoſcit, illud potuiſſe, non indicat potentiam actiuam, vel paſſiuam, aut actum primum, ſed actum perfectiſſimum ex ſe ſufficientem abſque vllo additamento ad illas creaturas repræſentandas, ſub illis conditionibus exſiſtentiæ, ſi illas haberent.

Diuina ſcientia non eſt in actu primo reſpectu creaturarũ, quas potuiſſet cognoſcere vt exiſtentes, & non cognoſcit, ſed in actu perfectiſſimo ex ſe ſufficiente ad illas cognoſcendas.

CAPVT III.

An ſaltem ſecundum rationem ſit in Deo ſcientia in actu primo.

NOn deſunt, qui diſtinguant in Deo ſecundum rationem actum primum ab vltimo; imo duplicem actum primum, alterum quod ſit principium radicale intellectionis diuinæ, nempe eſſentiam, alterum quod ſit principium proximum, nempe intellectum. 11.
At Mayron. in 1. d. 36. q. 4. admittit in Deo tam intellectum agentem, quam patientem. Et diſt. 35. quæſt. 1. art. 4. apertè videtur ponere in Deo aliquod medium, ſecundum rationem, inter intellectum, & intellectionem actualem, quod ſe habeat per modum habitus. Denique alij, licet negent in Deo propriè ſpeciem intelligibilem, concedũt tamen ipſam eſſentiam diuinam habere rationem quaſi ſpeciei, ſublatis imperfectionibus, reſpectu cognitionis ſui, & creaturarum. Quia eſſentia diuina in ratione obiecti, quaſi determinat intellectum diuinum ad ſui, & aliorum obiectorum cognitionem.

Dicendum tamen eſt: non eſſe admittendum in Deo actum primum intelligendi, etiã ſecundum rationem, cum fundamento in re. 12.
Ita Aureolus apud Capreolum in 1. diſt. 35. quæſt. 1. art. 2. Probatur primo: quia actus primus intelligendi non eſt formaliter à parte rei in Deo reſpectu actus immanentis diuini: Ergo neque ſecundum noſtrum modum cõcipiendi poteſt illi attribui actus primus, ratione diſtinctus ab actu vltimo cum fundamento in re: & ſi attribuatur, erit omnino fictus per noſtrum intellectum. Conſequentia, quoad primam partem probatur, quia hæc diſtinctio rationis ſupponit ea, quæ ſic diſtinguntur, formaliter, ac propriè reperiri in Deo, vt videre eſt in attributis diuinis. Quoad ſecundam verò partem patet, quia quoties à parte

In Deo non eſt actus primus intelligendi etiam ſecundum rationem cũ fundamento in re; neque actus ſecundus, propriè.

parte rei in Deo fingetur à noſtro intellectu. Primum antecedens probatur: tum quia id patet ex dictis ſuperiori capite: tum quia actus primus formaliter inuoluit imperfectionem, & potentialitatem, immo & actus ſecundus formaliter ſumptus, etiam includit imperfectionem, nempe ordinem ad primum, tanquam ad principium actiuum, vel paſſiuum: & ideo propriè loquendo non eſt admittenda in Deo ſcientia per modum actus ſecundi, ſed per modum actus puri, reſpondentis actibus noſtris ſecundis. Secundo quia intellectionem actualem noſtram non poſſumus cum fundamento in re rectè concipere per modum actus primi, qui eſſentialiter eſt actus ſecundus, & vltimus: ergo cùm intellectio diuina ſit multo purior, ac actualior, non poterit intelligi per modum actus primi, ſed per modum actus perfectiſſimi, & puriſſimi reddentis Deum actualiter intelligentem.

13. Dices: poſſe à nobis in intellectione diuina concipi aliquid cum fundamento in re per modum actus primi, nempe vim intelligendi, præſcindendo ab actuali intellectione, & ab hoc, quòd illa vis ſit actiua, vel ipſemet formalis actus. Quod videtur ſentire Soarius diſp. 30. Met. ſect. 15. n. 13. ex eo fundamento: quia intellectio diuina ſimul habet perfectionem actualis intellectionis, & ſubſtantiæ intelligentis, in qua intelligimus eſſe vim penetrandi, & intuendi objectum: ergo poſſumus cum fundamento in re præſcindere vnam rationem ab alia, ſcilicet vim intelligendi ab actuali intellectione, atque adeo concipere aliquid per modum actus primi, præſcindendo ab omni imperfectione actiuitatis, & potentialitatis. Reſpondeo: intellectionem diuinam eiuſmodi eſſe; vt non ſolùm contineat perfectionem intellectionis, verum etiam perfectionem ſubſtantiæ intelligentis, cum ſit ipſamet ſubſtantia intelligens. Hinc tamen non ſequi, poſſe nos concipere in Deo aliquid per modum actus primi, vel vim intelligendi cum fundamento in re, diſtinctam ab actuali intellectione: nam licet Deus ſit eſſentialiter ſubſtantia intelligens, non conſtituitur in ratione talis ſubſtantiæ per intellectiuum radicale, neque per vim intelligendi ſubſtantialem, propriè loquendo, ſed per ipſam actualitatem ſubſtantialis intellectionis; quia per intellectiuum radicale, ſeu per vim intelligendi, propriè loquendo, ſemper ſignificatur aliquid imperfectum, & quaſi inchoatum in genere intellectualitatis. Poſſet quidem admitti in Deo vis intelligendi, ſi hoc nomine ſignificetur intellectualitas ſubſtantialis præciſa à creata, & increata, nequit tamen concipi intellectualitas increata diſtincta cum fundamento in re ab actuali intellectione diuina: ſicut licet poſſit intelligi in Deo ratio eſſentiæ præciſa à creata, & increata, non poteſt tamen concipi eſſentia increata diſtincta ab intellectione actuali Dei cum fundamento; vnde non poterit concipi cum fundamento in re actus primus intelligendi in Deo. In quo non videor mihi diſſentire in re à Soario. Nam expreſſe negat in Deo rationem formalem actus primi ex parte objecti, & poſitiuè, & ſolùm concedit aliquid per modum actus primi ex parte intelligentis,

In Deo eſt perfectio actualis intellectionis, & ſubſtantiæ intelligentis, ſed ſine diſtinctione actus primi & ſecundi etiam ſecundum rationem.

Nequit in Deo concipi cum fundamento in re intellectualitas increata diſtincta ab intellectione.

Mens Soarij explicatur.

concipientis vim intelligendi, non concipiendo quòd illa vis ſit actiua, vel quod ſit ipſamet actualis intellectio. Quibus verbis ſentire videtur eſſe in Deo fundamentum ad concipiendam eo pacto vim intelligendi in eo, non tamen ad concipiendam illam, vt diſtinctam ab ipſamet actuali intellectione, quod veriſſimum iudico, ſed ſentio nihilominus non eſſe propter hoc admittendum in Deo, etiam in modo loquendi aliquid per modum actus primi.

Ex dictis infero primò: non eſſe concedendam in Deo potentiam intellectiuam, ſecundum rationem diſtinctam ab eſſentia diuina, & ab actuali intellectione. Quia potentia intellectiua vtroque modo, ſecundum rationem diſtincta non vacat imperfectione, quia concipitur, vt quid imperfectum, & quaſi inchoatum in genere intellectualitatis. Nec eſſe concedendum in Deo intellectum agentem. Nam hic intellectus ſolum conſtituitur in nobis ad ſpecies intelligibiles producendas, quas in Deo locum non habere dicemus ſtatim. Quare cum Diuus Thomas 2. contra gent. cap. 10. ait: in Deo non eſſe potentiam ſecundum rei veritatem ad actiones immanentes, ſed tantum ſecundum modum intelligendi, non admittit in Deo potentiam, etiam ſecundum rationem cum fundamento in ipſo Deo, ſed ſolùm docet à nobis concipi, & ſignificari per ſpecies deſumptas à potentiis creatis, quamuis in Deo fundamentum non ſit. Nec refert quòd intellectio diuina ſit radix volitionis, ſicut & aliorum attributorum, nam inde non ſequitur poſſe diſtingui in Deo radicem intellectionis, etiam ſecundum rationem ab intellectione diſtinctam, ſeu potentiam intellectiuam ſecundum rationem, vt latè oſtendi ſupra Tract. 1. diſp. 2. cap. 4. à num. 24. vſque ad 29. 14.

Non eſt concedenda in Deo potentia intellectiua ſecundum rationem diſtincta ab actuali intellectione, & ab eſſentia diuina.

Nec eſt concedendus in Deo intellectus agens.

Infero ſecundò: non eſſe in Deo, etiam ſecundum rationem, ſcientiam habitualem, vt docet Diuus Thomas in hoc art. ad 1. & 2. Quia vbi non eſt potentia intellectiua ſecundum rationem, quæ reddatur prompta ad operandum, ibi habitus, vel aliquid per modum habitus reperiri non poteſt, etiam ſecundum rationem. Deinde quia etiam vbi eſt potentia vera, & realis, non cenſetur neceſſarius verus, & realis habitus, niſi ob imperfectionem potentiæ, quæ iuuatur, & redditur facilis ad proprios actus per habitum; vnde aliqui non concedunt in Angelis ſcientias habituales naturales: ergo etiamſi in Deo admitteretur potentia intellectiua ſecundum rationem, admittenda eſſet infinitè perfecta in genere talis potentiæ, atque adeò ex ſe infinitè prompta, & facilis, ac per conſequens non indigens aliquo adiuuante per modum habitus. 15.

Non eſt in Deo, etiam ſecundum rationem, ſcientia habitualis.

Infero tertiò: non eſſe in Deo reſpectu diuinæ cognitionis aliquid ſecundum rationem habens ſe per modum ſpeciei intelligibilis. Quod patet ſimili fundamento; quia ſpecies ponitur, vt objectum vniatur potentiæ, illamque determinet ad actum: ſed in Deo non datur potentia intellectiua ſecundum rationem per modum ſpeciei determinans illam. Deinde etiamſi daretur potentia ſecundum rationem in Deo, adhuc concedendum non eſſet aliquid ſecundum rationem habens ſe per modum 16.

Non eſt in Deo, ſecundum rationem, aliquid per modum ſpeciei, propriè loquendo.

modum ſpeciei, quia talis potentia conciperetur ex ſe omnino determinata ad omne intelligibile, nam poſſibilis eſt intellectus, qui ex ſe ob perfectionem ſuam ſit determinatus ad obiecta ſibi connaturalia cognoſcenda, & ideo non indigeat ſpecie, nec aliquo determinante ex parte obiecti. Vnde Vaſquez 1.p.diſp. 200. cap. 3. id videtur ex parte admittere de facto in intellectu Angelico. Exiſtimat enim valde probabile intellectum Angeli non indigere ſpecie ad cognoſcendum quoduis obiectum ſuæ natiuæ virtuti proportionatū, nec concurſu effectiuo talis obiecti: & quamuis doceat intellectum Angeli à tali obiecto determinari, id in eo tantum ſenſu aſſerit, quia circa tale obiectum non poteſt Angelus, niſi talem operationem habere, non tamen quia ab obiecto excitetur, vt hoc potius, quàm illud conſideret, hoc enim aliunde exiſtimat prouenire: Ergo ſi in Deo daretur ſecundum rationem potentia intelligendi, illi talis perfectio tribuenda eſſet, atque adeò concipi deberet ex ſe determinata: ergo non eſſet ponendum in ea aliquid per modum ſpeciei determinans. Confirmatur hæc vltima conſequentia, quia intellectus omni carens difficultate, & indifferentia, nullo indiget habitu ad facilè, & promptè operandum, & ideo in Deo nihil ſupra conſtituimus, etiam ſecundum rationem, quod habitus vicem gerat: ergo intellectus omnino determinatus ad omne intelligibile, qualis eſt diuinus, non indiget aliquo determinante ſecundum rationem per modum ſpeciei, ac propterea nihil eiuſmodi in Deo admittendum eſt.

17. Dices diuerſam eſſe rationem, nam habitus ſe habet ex parte potentiæ, & requiritur ob imperfectionem eius, & ideo potentia perfectiſſima eo non indiget; at ſpecies ſe habet ex parte obiecti; ideoque ponendum eſt etiā in Deo aliquid per modum ſpeciei. Concipi enim non poteſt cognitio, quin intelligatur obiectum terminatiuum, & motiuum per ſe, vel per aliud. Contra tamen eſt, quia licet ſpecies ſe hàbeat ex parte obiecti, coniungitur tamen potentiæ, vt eam determinet concurrendo efficienter cum illa propter indigentiam, & indifferentiam potentiæ: ergo ſi potentia talis eſſet perfectionis, vt omnino determinata eſſet ad obiectum intelligibile, qualis cenſeretur potentia intellectiua diuina, ſi ſecundum rationem admitteretur in Deo, nullo pacto neceſſaria eſſet ſpecies, vel aliquid per modum ſpeciei ſe habens: falſum enim eſt non poſſe concipi cognitionem ſine obiecto motiuo, quamuis re verà nequeat concipi ſine obiecto terminatiuo.

Inſtabis: Eſſentia diuina reſpectu cognitionis ſui, & creaturarum eſt obiectum motiuum: ergo & habet ſe per modum ſpeciei. Sed falſum aſſumitur, licet enim entitas diuina ſit obiectum motiuum reſpectu viſionis creatæ; per quam beati vident Deum, & creaturas in ipſo, non tamen reſpectu viſionis increatæ, per quam Deus ſe, & creaturas cognoſcit, vt videbimus infra.

Eſſentia diuina non eſt obiectū motiuum reſpectu viſionis increatæ, ſed ſolùm creatæ.

CAPVT IV.

An ſcientia Dei contineat formaliter omnem rationem virtutum intellectualium.

Ariſtoteles 6. Ethic 5. quinque numerauit virtutes mentis, ſcilicet intelligentiam, ſapientiam, ſcientiam, artem, & prudentiam. Quærimus ergo an ſcientia diuina harum omnium rationem formaliter vendicet. 18. Nam Durandus in 1. diſp. 35. quæſt. 4. negat Deum habere ſcientiam, propter Quid, reſpectu ſui ipſius: immo eam illi formidat concedere, etiam reſpectu creaturarum. Prima pars (quam etiam videtur amplecti. Soarius diſp. 30. Met. ſect. 15. num. 38. & lib. 3. de attributi cap. 1. num. 5.) ſuaderi poteſt, quia licet de ratione ſcientiæ in vniuerſum non ſit cognitio diſcurſiua, ſed poſſit reperiri ſcientia omnino ſimplex, tamen ex parte obiecti neceſſe eſt aliquam complexionem includat, & ſcientia, propter Quid, debet attingere vnum, vt cauſam, vel rationem alterius: ſed Deus in ſe eſt ens omnino incomplexum, & non cognoſcit vnum attributum, vt cauſam, vel rationem alterius: ergo non habet de ſe ipſo ſcientiam propter Quid. Secunda pars probatur, quia ſcientia pendet à ſuo obiecto: Ergo ſi Deus habet ſcientiam, propter Quid, de creaturis, pendebit aliquo pacto ab illis, quod eſt abſurdum.

19. *Dico* tamen *primò*: Diuinam ſcientiam habere formaliter rationem intelligentiæ, artis, & prudentiæ. In hac concluſione omnes, vt arbitror conueniunt. Probatur autem, quia diuina ſcientia attingit clariſſimè omnia prima principia, & primam, ac ſupremam cauſam omnium rerum, tam naturalium, quàm ſupernaturalium, & hinc formaliter habet rationem intelligentiæ, tam reſpectu creaturarum, quàm reſpectu Dei. Eſt præterea cognitio dirigens, & præſcribens effectionem operis externi; vnde habet rationem artis, non reſpectu ſui, cum non ſit factibilis, ſed ſolùm reſpectu creaturarum. Denique rectiſſimè iudicat de actionibus moralibus, ex quo ſortitur rationem prudentiæ.

Diuina ſcientia habet formaliter rationem intelligentiæ, artis & prudentiæ.

20. *Dico ſecundò*: Scientiam diuinam habere formaliter rationem ſcientiæ propter quid, reſpectu creaturarum, & etiam reſpectu Dei. Prima pars aſſeritur à Soario loco Metaph. citato, & probatur: Quia vere iudicat de creaturis, eaſque cognoſcit in eſſentia ſua, tanquā in prima cauſa. Deinde creaturarum proprietates in ſuis cauſis perfectius intelligit, quàm nos; cognoſcit enim hominem eſſe viſibilem, quia eſt rationalis: ergo diuina cognitio reſpectu creaturarum verè habet rationem ſcientiæ propter Quid. Secunda pars oſtenditur quia Deus verè cognoſcit vnam perfectionem diuinam eſſe fundamentaliter diſtinctam ab alia, & vt ſic vnam eſſe rationem, quaſi à priori, alterius, nempe intellectionem eſſe rationem volitionis, & immutabilitatem rationem æternitatis: ergo nihil illi deeſt ad hoc, vt

Scientia diuina habet formaliter rationem ſcientiæ propter quid reſpectu Dei, & creaturarū.

habeat ſcientiam de ſe ipſo propter Quid; non enim requiritur ad ſcientiam propter Quid vera, & realis cauſa, ſed ſufficit ratio aliquo modo à priori.

Scientia diuina formaliter eſt ſapientia reſpectu Dei, & creaturarũ.

21. *Dico tertiò*: Scientiam diuinam formaliter eſſe ſapientiam reſpectu Dei, & creaturarum. Probatur tum quia Scriptura ſæpe tribuit Deo ſapientiam. Vt Iob 12. Et Hieremiæ 10. quæ teſtimonia de propria ſapientia intelligi debét, cum ſine incommodo intelligi poſſint iuxta proprietatem verborum: tum etiam quia ſapientia nihil eſt aliud, quàm intelligentia ſupremorum entium, & altiſſimarum cauſarum, ſeu rationum, & ſcientia rerum ex altiſſimis earum cauſis, ſeu rationibus: ſed ſcientia diuina attingit altiſſimam, & ſupremam cauſam, nempe diuinam entitatem, & eſſentiam rei, & cognoſcit res in altiſſimis cauſis, ſeu rationibus, ſcilicet creaturas in omnipotentia, & vnum attributum in alio, & omnia attributa in eſſentia: ergo formaliter obtinet rationem ſapientiæ.

Admittenda ſunt in Deo omnes virtutes mentis particulares.

Ex dictis colligo: admittendas eſſe in Deo omnes virtutes mentis particulares, quas in nobis admittimus, nempe Logicam, Phyſicam, Metaphyſicam, & cæteras, ſublatis imperfectionibus.

22. Ad argumentum pro prima parte ſententiæ Durandi reſpondeo: licet Deus ſit actu omnino ſimplex, & incomplexus, habet tamen aliquam virtualem complexionem, & diſtinctionem, eamque Deus ipſe cognoſcit, & vnũ attributum, vt rationem virtualem alterius, quod ſatis eſt ad ſcientiam propter Quid. Ad argumentum pro ſecunda parte dico non oportere, vt ſcientia pendeat ab obiecto, ſed ſatis eſſe, vt habeat cum eo neceſſariam connexionem. Licet enim ſcientia creata pendeat ab obiecto, quia eſt effectus eius mediatus, vel immediatus, ſecus vero ſcientia diuina.

Scientia Diuina non pendet ab obiecto, licet habeat cum illo connexionem.

Capvt V.

An diuina ſcientia formaliter vendicet rationem Opinionis, Fidei, & Scientiæ Quia.

23. DE iis eſt ſpecialis difficultas, quia vel nullo modo ſunt virtutes mentis, vt opinio, & fides humana, vel angelica, vel licet ſint virtutes mentis, carent euidentia, vt Fides diuina, & Theologia, quæ in ea nititur; vel inuoluunt imperfectionem aliquam, vt ſcientia Quia.

Scientia diuina nequit habere rationem opinionis vel fidei.

24. Dico in primis: diuinam ſcientiam non poſſe habere rationem opinionis, vel fidei humanæ, aut angelicæ, quia Dei ſcientia eſt prorſus infallibilis, & euidens, hæ verò cognitiones fallibiles, & ineuidentes. Quare licet Deus cognoſcat vim rationum probabilium, & authoritatum, quibus nos mouemur ad aſſenſus opinionis, & Fidei, cognoſcit tamen non opinatiuè, vel obſcurè, ſed certiſſime, & euidentiſſimè. Deinde addo diuinæ cognitioni non poſſe competere rationem Fidei diuinæ propriè loquendo, quia hæc cognitio obſcura eſt, & omnis obſcuritas repugnat diuinæ cognitioni. Denique de ſciẽtia Quia, ſeu à poſteriori Soarius diſp. 30. Metaph. ſect. 15. num. 38. & lib. 3. de attributis cap. 1. num. 5. cum aliis communiter ſentit non habere locum in Deo, quãuis cognoſcat Deus neceſſariam connexionem inter effectum, & cauſam, & cum, qui imperfectè cognoſcit ex cognitione effectus deuenire in cognitionem cauſæ. Fundamentum huius aſſertionis eſt, quia in omni ſcientia neceſſe eſt principium eſſe cauſam concluſionis formalis, aut virtualis, hæc autem cauſa eſſe debet aut ex parte cognitionis, aut ex parte obiecti; in ſcientia verò Quia non poteſt eſſe ex parte obiecti, vt patet, quia potius cauſa ſcitur per effectum. Ergo oportet, vt ſit ex parte cognitionis, ita vt cognitio effectus ſit cauſa cognitionis cauſæ: ſed cauſalitas iſta ex parte cognitionis repugnat Deo, cum involuat manifeſtam imperfectionem: ergo repugnabit etiam Deo ſcientia Quia.

Aliqui negant ſcientiã quia in Deo.

Non improbabiliter admitti poteſt in Deo ſcientia Quia, tã reſpectu ſui, quam reſpectu creaturarum.

Mihi vt verum fatear non videtur prorſus improbabile admittere in Deo ſcientiam Quia. 25. Ratio eſt, quia ad ſcientiam propter Quid non requiritur vera, & realis cauſalitas ex parte objecti, neque ex parte cognitionis, ſed ſufficit, vt ex parte objecti vna formalitas ſit ratio, quaſi à priori alterius, & vt ex parte cognitionis cognitio cauſæ, vt ſic, ſit ratio ſui ipſius, vt eſt cognitio effectus, vt patet in ſcientia propter Quid, quam diximus Deum habere de ſe ipſo: ergo ad ſcientiam Quia non requiritur realis, & actualis cauſalitas ex parte cognitionis, ſed ſufficit, vt cognitio effectus, quatenus connexi cum cauſa, vel quaſi cauſa ſit ratio ſui ipſius, vt eſt cognitio cauſæ propter connexionem à poſteriori, quam habet effectus cum cauſa. Confirmatur: id enim reperimus in Angelo, qui ſicut per triplicem cognitionem ſecundum rem poteſt cognoſcere effectum in cauſa, ita per ſimplicem cognitionem in re, cognoſcere poteſt cauſam in effectu. Nam ſi in ſe ipſo, vel in alia quauis creatura cognita cognoſcit Deum ſimplici actu, vt docet Vaſquez 1. part. diſp. 206. cap. 2. cur non cognoſcet etiam ſimplici actu in effectu creato cauſam creatam, cum qua effectus ille habet neceſſariam connexionem, ſed prior illa cognitio, qua cognoſcit effectum in cauſa eſt ſcientia propter Quid: ergo hæc poſterior, qua cognoſcit cauſam in effectu erit ſcientia Quia, cum hæc cognitio, prout terminatur ad effectum, quatenus connexum cum cauſa ſit ratio ſui, quatenus eſt cognitio cauſæ. Hinc infero poſſe non improbabiliter admitti in Deo ſcientiam Quia, tam reſpectu ſui, quàm creaturarum, nam ſicut attributa diuina cognoſci poſſunt in eſſentia, ita eſſentia in attributis, & ſicut effectus cognoſci poſſunt in cauſa, ita cauſa in effectibus neceſſario cum illa connexis: ergo Deus non ſolum cognoſcit attributa in eſſentia, & effectus in cauſa, ſed etiam eſſentiam in attributis, & cauſam in effectibus neceſſario cum illa connexis: ergo non ſolùm habet ſcientiam propter Quid, ſed etiam Quia. 26.

Sententia Quia non requirit ex parte cognitionis vera cauſam

Ex iis ſolutum eſt fundamentum contrariæ ſententiæ. Non enim neceſſarium eſt ad ſcientiam Quia, vt ex parte cognitionis ſit vera cauſa

Digitized by Google

cauſalitas, ſed ſatis eſt, vt effectus, vel quaſi effectus cognitus ſit ratio, ſeu medium cognoſcendi cauſam, vel quaſi cauſam à poſteriori, etiam ſi vtrumque attingatur ſimplici cognitione, ſicut ad ſcientiam propter Quid ſufficit, vt cauſa, vel quaſi cauſa ſit ratio, ſeu medium cognoſcendi effectum, vel quaſi effectum à priori, etiam ſi vtrumque ſimplici actu cognoſcatur. Sed adhuc obiicies cum Soario lib. 1. de attributis citato: hanc ſcientiam Quia eſſe imperfectam, & per medium extrinſecum. Verum ego nullam hic cerno imperfectionem, nam ſcientia iſta attingit objectum, vt cognoſcibile eſt, & ex eo non obuenit illi aliqua fallibilitas, vel obſcuritas, aut compoſitio realis, vel dependentia. Quod verò additur de medio extrinſeco, non videtur habere momentum; non enim mihi videtur magis extrinſecum medium effectus reſpectu cauſæ, quam cauſa reſpectu effectus: ſi ergo effectum cognoſcit Deus in cauſa, cur non cauſam in effectu?

Scientia Quia imperfectione caret in Deo.

Capvt VI.

An ſcientia Dei dici poſſit aliquo pacto diſcurſiua.

27. Pro explicatione præmitto quid ſit cognoſci in ſe, quid cognoſci in alio, & quid cognoſci ex alio. Nam horum terminorum declaratio non parum conducet ad præſentem difficultatem, & alias infra tractandas. Cognoſci in ſe dicitur illud, quod immediatè, & per ſe, ac directè terminat cognitionem, ſine vlla præuia notitia alterius determinantis. Cognoſci in alio dicitur, quod ex vi directæ cognitionis alterius, tanquam objecti primarij ſimul cum eo cognoſcitur indirectè, non ſolùm per eandem realitatem cognitionis, ſed per eandem quoque formalitatē omnino indiſtinctam etiam virtute, ita tamen vt eandem formalitatem cognitionis immediatè terminet objectum primarium, mediatè verò ſecundarium, quod in eo cognoſcitur. Vnde formalitas illa cognitionis nec immediatè attingit objectum ſecundarium; nec immediatè illud repræſentat, nec habet immediatum reſpectum tranſcendentalem ad illud, nec ab illo immediate ſpeciem ſumit, & entitatem, ſed ſolùm attingit, reſpicit, ac repræſentat immediatè objectum primarium, & ab eo ſolo ſpeciem, & entitatem ſumit, ſi cognitio capax ſpecificationis ſit, vt non ſemel indicaui in tractatu de Viſione Dei. Nam ſi ſemel concedatur objectum ſecundarium immediatè attingi, reſpici, ac repræſentari per cognitionem, non video quo ſenſu verè dici poſſit cognoſci in alio, ſed potius dici deberet cognoſci ex alio, vt mox patebit: nec item video quo pacto objectum primarium, & ſecundarium cognoſci poſſet per eandem formalitatem cognitionis; ſi enim vtrumque immediatè attingitur, ac repræſentatur, quænam ratio reddi poteſt, cur vnumquodque non exigat diſtinctam cognitionis formalitatem. Quare cum creatura poſſibilis in omnipotentia cognoſcitur, licet diſtinctè cognoſcatur ſecundum omnes, & ſingulas rationes eius, non cognoſcitur immediatè, ſed ex eo ſolùm cognoſci, & repræſētari dicitúr, quia immediatè cognoſcitur, & repræſentatur omnipotentia. prout eſt formaliter productiua talis entitatis, & ſpecialium rationum eius abſque alia vlteriori repræſentatione creaturæ poſſibilis. Id aduertere libuit propter Valentinum Herice, qui tractatu 1. diſp. 4. cap. 2. admittere videtur immediatam repræſentationem rei in alio cognitæ, quod mihi nullo modo probatur propter rationem indicatam. Tandem cognoſci ex alio dicitur illud, quod in ſe cognoſcitur, per cognitionem tamen determinatam ex alterius objecti cognitione, ita vt vnicuique objecto reſpondeat diſtincta cognitio, vel ſaltem diſtincta formalitas in eadem cognitione. In hac cognitione vnius ex alio duplex interuenit determinatio, altera objectiua, quæ verſatur inter res cognitas, altera quaſi formalis orta ex objectiua, quæ verſatur inter ipſas cognitiones, & vtraque poteſt eſſe realis, ſi objecta inter ſe, & cognitiones inter ſe realiter differanr, & vtraque poteſt eſſe rationis, ſi tam objecta inter ſe, quàm cognitiones inter ſe ſola ratione diſtinguuntur.

Quid ſit cognoſci in ſe, in alio, & ex alio.

His poſitis ratio dubitandi in præſenti difficultate eſt, quia Deus cognoſcit vnum in alio, tanquam in medio cognito, vt attributum in eſſentia per vnam formalitatem cognitionis, & eſſentiam in attributo per vnam etiam formalitatem. Item cognoſcit vnum ex alio, nempe attributum ex eſſentia per formalitates cognitionis virtute diſtinctas, & ſimili ratione eſſentiam ex attributo. Cognoſcit præterea creaturam poſſibilem in omnipotentia per vnam, & eandem formalitatem cognitionis, & creaturam ex omnipotentia per duas formalitates cognitionis virtute diſtinctas. Cognoſcit denique vnam creaturam in alia per eandem formalitatem cognitionis, & vnam ex alia per diuerſas formalitates, quæ omnia conſtabunt ex dicendis infra diſp. 3. & 4. ergo ſine incommodo admitti poteſt in ſciētia diuina virtualis diſcurſus in re ipſa, & formalis ſecundum rationem. Nam ſi aliquid obſtaret, maximè aliqua imperfectio interueniens, at nulla interuenit, quia ſi à diſcurſu demas realem diſtinctionem cognitionum, & realem dependentiam vnius cognitionis ab alia, quamuis relinquas diſtinctionem, & prioritatem aliquam rationis inter cognitiones, nulla remanet imperfectio. 28.

Ratio dubitandi.

Dico primò: ſine incommodo admitti poſſe in Deo diſcurſum virtualem ſecundum rem, & formalem ſecundum rationem concludentem ſaltem ex vi materiæ, quatenus cognoſcit vnum ex alio, non verò quatenus cognoſcit vnum in alio. Prima pars oſtenditur, quia Deus cognoſcit eſſentiam ſuam, & ex ea attributum per actus virtute diſtinctos ſecundum rem, & formaliter diſtinctos ſecundum rationem, cum emanatione vnius ab alio, vel virtuali à parte rei, vel formali ſecundum noſtrum modum concipiendi, propter vim determinandi, quam habet; & ſimili modo cognoſcit creaturam poſſibilem ex omnipotentia, & vnam creaturam poſſibilem ex alia, vt oſtendemus locis citatis in ratione dubitandi: ergo Deus quatenus cognoſcit vnum ex alio, diſcurrit virtute ſecundum rem, & formaliter ſecundum rationem, 29.

Admitti poteſt in Deo aliquis diſcurſus virtualis ſecundum rem, & formalis ſecundum rationem concludens ex vi materia.

Digitized by Google

diſcurſu improprio, concludente nimirum ex vi materiæ. Dixi huiuſmodi diſcurſum eſſe improprium, & concludere ſolùm ex vi materiæ, quia ſe habet per modum enthymematis, & enthymema non eſt propria argumentatio, cum concludat ſolum ex vi materiæ, non verò ex vi formæ, nam ſeruatâ eadem diſpoſitione terminorum nôn benè ſequitur conſequentia, vt erit conſideranti perſpicuû. Solus enim ſyllogiſmus eſt propria argumentatio, quia hic ſolus concludit ex vi formæ, in quauis materia. Secunda pars concluſionis ſuadetur, quia Deus quatenus cognoſcit vnam perfectionem in alia, vtrumque obiectum cognoſcit, vnum directè, & alterum indirectè, per eandem omnino formalitatem cognitionis, vbi autem nulla diſtinctio cognitionum eſt, etiam ſecundum modum concipiendi, nulla eſſe poteſt vmbra diſcurſus.

Enthymema non eſt propria argumentatio, ſed ſolus ſyllogiſmus.

30. *Concedi poteſt in Deo formalis diſcurſus ſecundum rationem, concludens ex vi formæ.*

Dico ſecundò: etiam concedi poſſe in Deo formalem diſcurſum ſecundum rationem cõcludentem ex vi formæ, nempè formalem ſyllogiſmum. Confirmo quia Deus per tres actus ſecundum rationem diſtinctos cognoſcit hæc tria: Petrus in tali occaſione peccabit ſi ego permiſero peccatum illius: ſed ego permittam: ergo peccabit in tali occaſione. Et per alios tres actus ſimiliter diſtinctos cognoſcit hæc alia tria: Petrus in tali occaſione eliciet actum amoris Dei, ſi non deſint illi, principia neceſſaria: ſed non deerunt: ergo eliciet talem actû. Nam cum eiuſmodi obiecta ſint cognoſcibilia prædicto modo ſine imperfectione vlla, vt patet ex ratione dubitandi, non eſt cur Deo negemus actu prædictam cognitionem; ſed talis cognitio continet formalem diſcurſum ſecundum rationem concludentem ex vi formæ: ergo hic diſcurſus admittendus eſt in Deo.

31. *Simpliciter loquendo negandus eſt formalis diſcurſus in Deo.*

Dico tertiò: Simpliciter loquendo negandum eſſe diſcurſum formalem in Deo. Ratio eſt: quia diſcurſus formalis ſimpliciter non eſt ſine reali diſtinctione vnius actus ab alio, & ſine reali prioritate, ſaltem naturæ, quæ inuoluit imperfectionem Deo repugnantem. Diſcurſum autem ſecundum rationem, appellare diſcurſum, perinde eſt, ac hominem pictum appellare hominem.

32. *Cognitio, quã Deus habet vnius in alio, non eſt diſcurſiua.*

Ad rationem dubitandi conſtat ex dictis: cognitionem, quam habet Deus vnius in alio, nullo modo diſcurſiuam eſſe: cognitionem verò vnius ex alio dici poſſe diſcurſiuam ſecundum rationem, non tamen diſcurſiuam ſimpliciter.

Capvt VII.

Quo pacto Scientia diuina ſit indicatiua, & an dici poſſit vniuerſalis.

33. *Scientia diuina indicatiua eſt ſine compoſitione, & diuiſione.*

Circa primum *dicendum eſt*, ſcientiam diuinam eſſe perfectiſſimè iudicatiuam ſine vlla compoſitione, & diuiſione. Concluſio eſt Diui Thomæ 1. p. quæſt. 14. art. 14. & ſuadetur primo: quia Deo tribui debet modus cognoſcendi omni ex parte perfectus: ſed modus cognoſcendi per ſimplicem notitiam cõtinentem in ſe perfectiſſimam rationem iudicij eſt omni ex parte perfectus: Ergo Deo tribuendus eſt. Secundo quia iudicium cum compoſitione, aut diuiſione imperfectionem inuoluit, ſupponit enim apprehenſiones diſtinctas, quibus percipiuntur diuerſa objecta, vel idem objectum, quaſi multiplicatum, ſemper enim tale iudicium requirit aliquam diſtinctionem ex modo intelligendi inter extrema obiectiua, licet alioqui realiter idemtificentur. Hæc autem imperfectio nequit cadere in modum cognoſcendi diuinum: Deus enim non prius apprehendit, & poſtea iudicat, nec poteſt in eius ſcientia diſtingui apprehenſio, à iudicio, vel iudicium ab apprehenſione, nam non apprehendit ſine proprio, & perfecto conceptu rei apprehenſæ, prout in ſe eſt, atque adeò per talem conceptum cognoſcit talem eſſe ipſe, & quid ſit, & quid illi conueniat, quod nihil eſt aliud, quàm iudicare.

Dices: licet diſtinctio realis inter apprehenſionem, & iudicium inuoluat imperfectionem Deo repugnantem, tamen diſtinctio rationis inter eos actus non videtur imperfectionem inuoluere: ergo admitti poterit in Deo iudicium cum compoſitione, & diuiſione ſecundum rationem. Confirmatur: quia diſcurſus ſecundum rationem conſtans ex pluribus actibus ratione diſtincti non repugnat Deo, vt conſtat ex ſuperiori capite: Ergo neque repugnabit iudicium cum compoſitione, & diuiſione ſecundum rationem. Reſpondeo non ſolùm diſtinctionem realem, ſed etiam diſtinctionem rationis inter apprehenſionem, & iudicium repugnare Deo ratione imperfectionis, quia ſimplex apprehẽſio eſt inchoatio quædam cognitionis perfectæ, & ideo nequit admitti in Deo, ſine imperfectione, formalitas quædam ab aliis; ſecundum rationem diſtincta, quæ ſit pura apprehenſio obiecti: at in diſcurſu ſecundum rationem nulla apparet imperfectio, nam omnes cognitiones, ex quibus, ſecundum rationem, coaleſcit, perfectæ ſunt, & licèt vna oriatur ex alia noſtro modo concipiendi, oritur tamen ſine vlla dependentia: ad eum modum, quo in eodem Deo volitio cenſetur oriri ſecundùm rationem ab intellectione, & attributum ab eſſentia. 34.

Diſtinctio rationis inter apprehenſionem, & iudicium repugnat Deo.

Circa ſecundum *Aſſero*: ſcientiam diuinam verè eſſe ſingularem, & indiuiduam in ſuo eſſe, vt conſtat. Dici tamen vniuerſalem tum quia extenditur ad omnia obiecta cognoſcibilia, ſicut cauſa aliqua dicitur vniuerſalis, quia eſt principium multorum effectuum: tum etiam quia habet medium vniuerſaliſſimum, nam in eſſentia diuina, vt in medio cognito attingit omnia cognoſcibilia. 35.

Scientia diuina ſingularis eſt, dicitur tamen vniuerſalis ratione obiecti, & medij.

Quæres: an dicatur etiam vniuerſalis, quia verſatur circa rationes communes, & vniuerſales. Reſpondeo non habere inde prædictam denominationem, quia Deus per ſe, ac directè non habet conceptus formales rationum vniuerſalium, vt ſic ratione diſtinctos à conceptibus formalibus indiuiduorum, quia tales conceptus imperfecti eſſent, ſed concipiendo indiuidua, prout in ſe ſunt, cognoſcit in eis omnes rationes contractas, & ſimilitudinem, quam 36.

Deus per ſe & directè nõ habet conceptus formales rationum vniuerſalium ratione diſtinctos à conceptibus formalibus indiuiduorum.

Digitized by Google

quam inter ſe habent ſiue perfectam, & ſpecificam, ſiue minus perfectam, & genericam. Dixi Deum per ſe, ac directè non cognoſcere rationes vniuerſales, vt ſic, nec habere conceptus formales earum ratione diſtinctos à conceptibus formalibus indiuiduorum, nam indirectè, & in alio, ſeu in ordine ad conceptus noſtros cognoſcit etiam rationes communes, & vniuerſales, vt ſic, cognoſcendo nimirum conceptus formales, quibus homines cognoſcunt, vel cognoſcere poſſunt naturas communes, & vniuerſales, qui modus cognoſcendi vacat omni imperfectione, nam per eandem formalitatem diuinæ cognitionis, per quam directè cognoſcitur noſter formalis cóceptus alicuius rei vniuerſalis, attingitur pariter res vniuerſalis indirectè.

DISPVTATIO II.

De obiecto diuinæ ſcientiæ in communi.

ANTEQVAM diſputationem aggrediar, libet annotare aliquot diuiſiones obiecti, vt res planior fiat. Obiectum igitur ſcientiæ diuiditur in primis in Motiuum, & Terminatiuum: Motiuum inſuper in id, quod mouet incognitum, præciſè concurrens cum intellectu determinando illum ad intelligendum; & in id, quod mouet cognitum, vocaturque obiectum in quo, & ex quo aliquid cognoſcitur. Præterea obiectum terminatiuum, quod nihil eſt aliud, quam id, quod terminat ſcientiam, ſeu per illam cognoſcitur, ſubdiuiditur in totale, ſeu adæquatum, & in partiale, ſeu inadæquatum, hoc autem vel eſt primarium, vel ſecundarium: primarium dicitur vel quod magis principale eſt, vel quod ratione ſui conſideratur à ſcientia, & ad quod alia obiecta ſcientiæ habitudinem habent: ſecundarium verò appellatur, quod licet per ſe conſideretur à ſcientia, conſideratur tamen ratione primarij, ad quod habet attributionem aliquam, ſeu habitudinem.

Diuiditur obiectum in communi, & explicatur.

CAPVT I.

Quodnam ſit obiectum primarium terminatiuum diuinæ ſcientiæ.

1 VAriè de hac re ſentiunt Doctores, nam Gabri. in 1. diſtinct. 35. quæſt. 3. art. 2. & Palatius, quæſt. vnica, negant eſſentiam diuinam eſſe obiectum primarium. Quia illud eſt obiectum primarium, quòd primò cognoſcitur, eſſentia autem diuina non prius cognoſcitur, quàm creaturæ. Baſſolis verò ibidem quæſt. vnica, art. 2. & 3. exiſtimat ſolam eſſentiam eſſe primarium obiectum, non attributa. Alij volunt attributa etiam ſpectare ad primarium obiectum, quia obiectum primarium diuinæ ſcientiæ debet eſſe quidquid formaliter, & eſſentialiter includitur in eſſentia Dei, ſed in ea includuntur omnia attributa: ergo omnia ſpectant ad obiectum primarium.

Nihilominus *dicendum eſt*, ſolam eſſentiam formaliſſimè ſumptam eſſe obiectũ primarium ſcientiæ diuinæ, non verò attributa, & relationes. Probatur quia ſola diuina eſſentia ſic ſumta eſt obiectum excellentius, & magis intentum, & ratione ſui conſideratum à ſcientia, & ad quod alia omnia obiecta eiuſdem ſcientiæ, habent attributionem aliquam: ergo illi ſoli conueniet ratio obiecti primarij. Confirmatur quia attributis, & relationibus non conueniunt prædictæ conditiones obiecti primarij, immo videntur oppoſitæ conuenire quamuis enim conſiderentur à diuina ſcientia non conſiderantur ratione ſui, ſed per attributionem ad diuinam eſſentiam, nam ſiue ſolùm cognoſcantur à Deo in eſſentia, vt in obiecto cognito, & radice propria, vt quidam autumant, ſiue cognoſcantur etiam in ſe, ſemper cognoſcuntur attributa, vt proprietates ſubſtantiales, conſequentes eſſentiam, & relationes, vt modi etiam ſubſtantiales ipſius: ergo non ratione ſui, ſed per attributionem ad eſſentiam cognoſcuntur, atque adeò non ſunt obiectum primarium. 2.

Sola eſſentia Dei formaliſſime ſumpta eſt obiectum primarium ſcientiæ diuinæ.

Attributa, & Relationes diuinæ non ſpectant ad obiectum primarium.

Ad ſententiam Gabrielis reſpondeo rationem obiecti primarij ſumendam non eſſe ex parte cognitionis, ſed ſolùm ex parte obiecti cogniti, ita vt eſſentia ipſa ſit obiectum primarium, non quod prius cognoſcatur, quàm alia obiecta, etiam ſecundum rationem, nam id neceſſarium non eſt, ſed ex eo ſolùm eſſentia eſt obiectum primarium, quia eſt ens excellentius, & magis intentum, & ex ſe cognoſcibile abſque attributione ad aliud, & alia cognoſcuntur per attributionem ad illud. 3.

Ad ſententiam Baſſoli non eſt cur reſpondeamus, quia pro nobis facit. Ad tertiam ſententiam conſtat ex peculiari tractatu de eſſentia Dei, attributa non includi eſſentialiter in diuina eſſentia formaliſſimè accepta; & ideo illam ſolam ſine attributis habere rationem obiecti primarij. 4.

CAPVT II.

Occurritur duabus difficultatibus circa concluſionem ſuperioris capitis.

PRima difficultas eſt: eſſentia diuina formaliſſimè accepta non eſt obiectum diuinæ ſcientiæ: ergo multo minus erit obiectum primarium. Antecedens ſuadetur, quia obiectum debet neceſſario diſtingui à ſcientia re, vel ratione cum fundamento in re, nam nihil poteſt obiici ſibi ipſi, vel ſe ipſum terminare, vel repræſentari intentionaliter per ſe ipſum: ſed eſſentia formaliſſima Dei nec re, nec ratione cum fundamento in re diſtinguitur à ſcientia diuina neceſſaria, cùm per hanc illa intrinſecè, & adæquatè conſtituatur, vt oſtendimus ſupra tractatu primo: ergo eſſentia formaliſſima Dei non eſt obiectum diuinæ ſcientiæ. 5.

Prima difficultas contra doctrinam capitis ſuperioris.

 Propter

6.
Reſpondet Heriçe eſſentiam formaliſſimam Dei eſſe cognitam à ſcientia diuina, non tamen eſſe obiectum illius.

Propter hoc argumentum Heriçe tract. 1. diſp. 4. cap. 1. concedit quidem eſſentiam formaliſſimam Dei eſſe cognitam à diuina ſcientia, negat tamen eſſe objectum reſpectu illius etiam ratione noſtra, quia ad rationem objecti, vt ſic requiritur aliqua diſtinctio inter ipſum, & cognitionem, ſecus verò ad rationem cogniti. Et quia attributa diuina, & perſonalitates diſtinguntur à ſcientia ſecundum rationem cum fundamento in re, non ſolùm concedit cognoſci per illam, ſed etiam eſſe objecta illius.

Refellitur reſponſio.

Cæterum hæc controuerſia verborum eſt, non rerum, nam non video in quo differant id quod cognoſcitur, & id quod obiicitur cognitioni reſpectu eiuſdem cognitionis, & cur cognitio diuina poſſit dici cognita à ſe, & non objectum ſui. Liberè enim dicitur, & ſine ſufficienti probatione, in ratione objecti inuolui diſtinctionem aliquam à cognitione, & non in ratione cogniti. Certè Theologi communiter pro eodem vſurpant cognitum, & objectum, & in præſenti controuerſia abſolute affirmant eſſentiam Dei eſſe objectum primarium diuinæ ſcientiæ, ſiue eſſentiam à ſcientia diſtinguant cum fundamento in re, ſiue non diſtinguant.

7.
Obiectū non debet neceſſario diſtingui à ſcientia licet in rebus creatis diſtinguatur.

Quare ad argumentum negandum eſt antecedens. Et ad probationem eius negandum item objectum debere neceſſariò diſtingui à ſcientia, & nihil poſſe obiici ſibi ipſi, vel ſe ipſum terminare, vel repræſentari per ſe ipſum. Quamuis enim id difficile à nobis concipiatur, quia in rebus creatis communiter objectum, ſeu terminus cognitionis diſtinguitur ex natura rei à cognitione, & nunquam eadem formalitas eſt ſimul objectum, & cognitio, non propterea cenſendum eſt id ſimpliciter implicare, ac per conſequens etiam in Deo locum habere non poſſe, nam pariter in rebus creatis id quod cognoſcitur communiter diſtinguitur ex natura rei à cognitione, & nunquam eadem formalitas cognitionis per ſe ipſam formaliter cognoſcitur, & tamen in Deo ſcientia diuina ſecundum eandem omnino formalitatem eſt cognitio, & id quod cognoſcitur, eodem Heriçe teſte, & aſſertore. Quapropter argumentum adductum nihil obſtabit quo minus dicamus eſſentiam formaliſſimam Dei eſſe ſui objectum, ſicut dicimus per ſe ipſam cognoſci.

8.
Secunda difficultas contra capitis ſuperioris doctrinam.

Secunda difficultas eſt: ex concluſione ſuperioris capitis ſequitur ſcientiam diuinam eſſe reflexam circa primarium objectum. Vnde vlterius inferuntur duo: Primum eſt ante eam ſcientiam reflexam ſupponi aliam priorem directam reſpicientem primarium objectum, atque adeò illam non eſſe reflexam circa primarium objectum. Secundum eſt illam cognitionem reflexam cognoſci à Deo per aliam cognitionem ratione diſtinctam, & hanc per aliam, & ſic in infinitum: nam cum omnes eiuſmodi cognitiones ſint cognoſcibiles, non eſt cur vna potius cognoſcatur à Deo, quàm alia, & ideo omnes cognoſcentur.

9.
Scientia diuina eſt reflexa circa obiectum primarium, & directa circa ſecūdarium, ſine vlla imperfectione.

Reſpondeo admittendam eſſe ſequelam illam cum Soario diſp. 30. Metaph. ſect. 15. num. 21. nam ad perfectionem diuinæ ſcientiæ ſpectat vt in ſe ipſam formaliſſime tendat, tanquam in objectum primarium, eſt enim perfectiſſimo modo directa, & reflexa; directa quidem circa attributa, relationes, & alia objecta ſecundaria; reflexa verò circa ſe ipſam ſine vlla imperfectione diſtinctionis, vel proceſſus in infinitum, etiam ſecundum rationem. Cum enim ſcientia diuina non pendeat ab objecto, ſicut creata, & ſit immaterialiſſima, & puriſſima, ſibi ſufficit ſub omni ratione tam formali, quam objectiua, poteſtque in ſe ipſam ſecundum ſe totam reflecti: nec mirum cum ſit ſimul ſcientia ſubſiſtens, & ſubſtantia intelligens.

10.
Ante ſcientiā diuinam reflexam non ſupponitur alia prior directa.

Hinc facile eſt reſpondere ad illa duo, quæ inferuntur in argumento. Ad primum dico falſum eſſe ante ſcientiam diuinam reflexam ſupponi aliam priorem directam. Scientia quippe diuina expers eſt imperfectionum, quæ reperiuntur in cognitionibus creatis, in nobis quidem cognitio reflexa ſupponit aliam priorem directam, at in Deo ipſamet cognitio, quæ dicitur directa reſpectu attributorum, relationum, & creaturarum eſt eſſentialiter reflexa reſpectu ſui abſque vlla diſtinctione etiam rationis cum fundamento in re, ita vt quælibet formalitas diuinæ cognitionis ſit eſſentialiter ſui ipſius cognitio. Deinde prorſus impoſſibile eſt, vt cognitio diuina, prout dicitur directa, concipiatur terminari ad objectum primarium, nam vt directa debet reſpicere objectum, ſaltem ratione diſtinctum à ſe ipſa, objectum autem primarium ſcientiæ diuinæ nec ſecundum rationem diſtinguitur ab ipſa ſcientia, cum ipſa ſcientia ſit formale conſtitutiuum eſſentiæ Dei.

11.
Qui admittāt proceſſum infinitum ſecundum rationem in cognitionibus diuinis reflexis.

Circa ſecundum graues Recentiores, vt Salas 1.2. tract. 2. diſput. 3. ſect. 4. in fine, & Granado 1. parte tom. 1. controu. 2. tract. 1. diſput. 4. admittere non dubitarunt proceſſum in infinitum ſecundum rationem in cognitionibus diuinis reflexis. Sentiunt enim cognitionem cognitionis etiam in Deo eſſe ratione diſtinctam à cognitione cognita.

Non eſt admittendus proceſſus infinitus in diuina ſcientia reflexa.

Cæterum hic proceſſus infinitus diſplicet Soario, & Heriçe citatis, & mihi maximè inuiſus eſt, ſed difficilè refelli poteſt efficaci argumento. Nam cum quælibet alia perfectio diuina ſit cognoſcibilis à Deo, & de facto cognoſcatur per cognitionem ratione diſtinctam, non apparet ratio cur ipſa diuina cognitio non ſit cognoſcibilis à Deo, & de facto non cognoſcatur per cognitionem ratione diſtinctam, & hæc ſimiliter per aliam, & ſic ſine termino.

Ratio Heriçe contra prædictum proceſſum infinitū.

Heriçe ſic contra eiuſmodi proceſſum infinitum argumentatur: cognitio diuina eſt perfectiſſimè comprehenſiua Dei, ergo ex vi eius cognoſcit Deus ſe ipſum, quantum cognoſcibilis eſt: ergo impoſſibile eſt, vt cognitio iſta, qua Deus cognoſcit omnes alias ſuas perfectiones, non ſit ſimul cognitio ſui abſque vlla rationis diſtinctione, alioqui enim comprehenſiua non eſſet, quippe quæ non cognoſceret Deum, quantum cognoſcibilis eſt, cum non attingeret ſe ipſam, quæ formalitas quædam diuina eſt ratione diſtincta ab aliis diuinis formalitatibus.

12.
Non eſt efficax ratio Heriçe.

Hoc tamen argumentum ſic propoſitum non videtur efficax, nam licet de ratione cognitionis comprehenſiuæ ſit, vt cognoſcat objectum, quantum cognoſcibile eſt, non eſt de ratione eius, vt per eandem omnino formali-

tatem

Digitized by Google

Non eſt de ratione cognitionis cōprehenſiua attingere per eandem formalitatem quidquid cognoſcibile eſt in obiecto.

tatem attingat quidquid eſt cognoſcibile in objecto, ſed ſatis eſt, vt per formalitates ratione diſtinctas percipiat omnes objecti formalitates. Sic in ſcientia diuina diſtinguimus ſecundum rationem varias repræſentationes pro diſtinctione, & varietate attributorum, & perfectionum diuinarum, quæ per eam repræſentantur. Vnde conſequens eſt, vt quælibet repræſentatio ex illis per ſe ſumta non ſit formaliter comprehenſiua Dei. Quare admiſſo eo infinito proceſſu in diuina ſcientia reſponderi poſſet ad hoc argumentum, ſcientiam diuinam non eſſe formaliter comprehenſiuam Dei ſecundum quamlibet repræſentationem per ſe ſumtam, neque ſecundum omnes directas repræſentationes, ſed quatenus ſimul coaleſcit ex iis, & infinitis reflexis, & ideo nihil mirum, quod ſcientia diuina directa non ſit formaliter comprehenſiua Dei, cum ſe ipſam non attingat, nec alias infinitas repræſentationes reflexas ratione diſtinctas. Quod ſi quis adhuc premat, & vrgeat argumentum factum ab Heriçe, inferendo vlterius poſito tali proceſſu non eſſe vllo pacto aſſignabilem cognitionem aliquam comprehenſiuam Dei, cum quæuis cognitio aſſignata ſe ipſam non attingat, ſed per aliam attingi debeat, nec poſſit Deus ipſe aſſignare vltimam: Occurri poterit aſſerendo non eſſe id reputandum abſurdum, ſicut nemo abſurdum reputat quod Deus perfectiſſimè comprehendat rem poſſibilem infinitam in extenſione, & vltimam eius partem nec aſſignare, nec agnoſcere poſſit, quia non eſt vltima.

13\.

Ratio Soarij contra proceſſum infinitum non ſatiſfacit.

Soarius loco citato ex Metaph. reiicit prædictum proceſſum infinitum, quia diuina ſcientia eſt prima, & perfectiſſima, & ideo debet eſſe eminentiſſimo modo reflexa eſſentialiter, nam ex eo quòd eſt perfectiſſima nequit ignorari ab ipſo ſciente, alioqui enim non eſſet perfecte ſciens, quia ignoraret ſe ſcire: ex eo verò quòd eſt prima non poteſt eſſe ſcita per aliam ſcientiam. Sed neque hæc ratio Soarij rem euincit. Licet enim ſuadeat diuinam ſcientiam non poſſe ignorari ab ipſo Deo; non tamen perſuadet vnamquamque formalitatem ſcientiæ ſciri debere per ſe ipſam, cum ſatis eſſe videatur, vt ſciatur per aliam formalitatem ratione diſtinctam. Ex eo autem quod diuina ſcientia ſit prima in genere ſcientiæ non rectè infert non poſſe vnam formalitatem ſcientiæ ſciri per aliam formalitatem, nam quamuis ſciretur per aliam formalitatem, non deſineret eſſe prima in genere ſcientiæ, cum illa formalitas reflexa, & aliæ infinitæ formalitates reflexæ, quæ tunc ſtatuerentur, non eſſent priores formalitate directa, neque iſta ab illis dependeret, vt patet. Vnde ſolùm videtur ſcientia diuina dici prima comparatione ſcientiarum creatarum.

14

Ratio prima Autoris contra proceſſum infinitum in formalitatibus diuinæ ſcientiæ.

Ego igitur explodendum arbitror eiuſmodi proceſſum infinitum in formalitatibus diuinæ ſcientiæ. Primo quia ſcientia diuina non eſt cognitio quomodocumque, ſed eſt cognitio ſubſiſtens, & ſubſtantia intelligens: ergo ad perfectionem eius ſpectat, vt in ſe ipſam ſecundum ſe totam eſſentialiter reflectatur, atque adeo vt quæuis formalitas ſcientiæ ſe ipſam per ſe cognoſcat. Antecedens patet, quia ſcientia diuina eſt ipſa ſubſtantia, & eſſentia Dei. Conſequentia probatur, quia ſicut ad perfectionem ſubſtantiæ intelligentis creatæ ſpectat, vt poſſit ſe ipſam cognoſcere magis, vel minus perfectè pro quantitate propriæ perfectionis, adeò vt maxima imperfectio eſſet in ſubſtantia creata intelligente nō poſſe ſe ipſam aliquo pacto cognoſcere; ita ad perfectionem diuinæ ſubſtantiæ, quæ eſt perfectiſſimè intelligens, pertinet, vt ſe ipſam perfectiſſimè cognoſcat: ergo quemadmodum quia ſubſtantia creata non eſt eſſentialiter ſua intellectio ſolùm ſpectat ad perfectionem eius, vt ſe cognoſcat per cognitionem à ſe diſtinctam; ita quia ſubſtantia diuina eſt eſſentialiter ſua intellectio ad perfectionem ipſius infinitam ſpectabit cognoſcere ſe per ipſam abſque diſtinctione vlla, ita vt oppoſitum cenſeri debeat imperfectio in Deo.

Quia diuina ſcientia eſt cognitio ſubſiſtens, & ſubſtantia intelligens, debet in ſe ſecundū ſe totam, eſſentialiter reflecti.

Dices: ſatis eſſe, vt vna formalitas ſcientiæ diuinæ cognoſcatur per aliam ſola ratione diſtinctam. Contra quia quæuis formalitas ſcientiæ diuinæ eſt ſubſtantia intelligens: ergo ſicut ob hanc rationem de perfectione intrinſeca totius ſcientiæ diuinæ eſt, vt ſe per ſe ipſam cognoſcat, ita de perfectione cuiuſuis formalitatis illius erit ſe per ſe ipſam cognoſcere. Nec refert quòd vna formalitas diuinæ ſcientiæ non ſit integra eſſentia Dei, quia in hac parte eadem eſſe debet ratio totius eſſentiæ Dei, ac ſingularum formalitatum eius; atque adeò ſi tota eſſentia, quia ſic eſt cognitio, vt ſit ſubſtantia intelligens, eſſentialiter debet eſſe cognitio ſui abſque diſtinctione vlla, ita quæuis formalitas eiuſdem eſſentiæ, quia pariter ſic eſt cognitio, vt ſimul ſit ſubſtantia intelligens, debet eſſe eſſentialiter cognitio ſui abſque vlla diſtinctione. 15.

Quæuis formalitas ſciētiæ diuinæ eſt ſubſtantia intelligens, atque adeo in ſe ipſam eſſentialiter reflexa.

Secundò explodendum cenſeo prædictum proceſſum infinitum, quia Deus eſt eſſentialiter beatus ex ſe, & ex eſſentia ſua: ergo per eandem ſcientiam, per quam conſtituitur Deus eſſentialiter in eſſe Dei formaliſſimè, conſtituetur etiam eſſentialiter in eſſe beati, atque adeò beatitudo ipſius eſſentialis conſiſtet vel omnino, vel ſaltem præcipuè in ſcientia eius neceſſaria, cum nihil ſit aliud, in quo ſaltem principaliter conſiſtere queat, ſed hoc eſt impoſſibile, niſi ſcientia diuina ſit in ſe per ſe ipſam eſſentialiter reflexa ſine proceſſu in infinitum ſecundum rationem in formalitatibus eius: ergo affirmandum eſt in ſe ipſam eſſe reflexam ſine prædicto proceſſu. Minor oſtenditur, quia admiſſo eo proceſſu, & reflexione diſtinctarum formalitatum ſequitur magnam partem ſcientiæ diuinæ neceſſariæ non eſſe beatitudinem eſſentialem, & aliquam partem nullo modo eſſe beatitudinem, nam ſcientia terminata immediatè ad creaturas poſſibiles in ſe ipſis nullo modo eſſet beatitudo, cum non terminaretur ad Deum, quod omnino ad beatitudinem requiritur: & ſcientia terminata ad attributa omnia, & relationes in ſe ipſis non eſſet beatitudo eſſentialis, quia hæc debet habere pro objecto eſſentiam formaliſſimam Dei, quæ eſt eſſentialis beatitudo objectiua, nam attributa, & relationes non ſpectant ad eſſentiam, ſed ad ſubſtantiam ſolùm beatitudinis objectiuæ. 16.

Secunda ratio Autoris contra eundem proceſſum infinitum.

Eſſentialis Dei beatitudo non conſiſteret præcipuè in tota ſcientia eius neceſſaria, ſi hæc ſcientia non eſſet in ſe per ſe ipſam eſſentialiter reflexa.

Dices nullum eſſe abſurdum, quòd eſſentialis 17.

tialis

Digitized by Google

Ratio cur res aliqua ſit intelligens, eſt ipſius immaterialitas ex S. Thoma.

cur res aliqua eſt intelligens eſt ipſius immaterialitas: ſed Deus eſt ſummè immaterialis: ergo ſummè intelligens. Maior probatur; tum quia res nimium materiales omni prorſus cognitione carent, vt videre eſt in plantis, & in aliis rebus corporeis inferioribus ipſis plantis; tum etiam, quia experientia docet eô res eſſe perfectius cognoſcitiuas, quô ſunt magis immateriales, vt patet in animalibus, hominibus, & Angelis; immo & in ſenſibus animalium, qui eô perſpicaciores ſunt, quô ſunt liberiores à conditionibus materiæ.

Oppugnatur à quibuſdam ratio S. Thomæ, ſed non expugnatur.

4. Obiicies contra hanc vltimam rationem: Immaterialitatem non eſſe adæquatam rationem intellectualitatis, quia multa ſunt accidentia immaterialia, vt voluntas, & accidentia eius, gratia, & iis ſimilia, quæ intellectualia non ſunt. Si autem quis reſpondeat, maiorem propoſitionem tertij argumenti adducti intelligendam eſſe de ſola re ſubſtantiali, adhuc vrgeri poteſt: Primo quia attributum voluntatis diuinæ ſubſtantiale eſt, & tamen non eſt intelligens. Secundo quia non implicat produci à Deo aliquam ſubſtantiam immaterialem non intelligentem, & aliquam corpoream intelligentem. Reſpondeo optimè ibi eſſe objectioni ſatisfactum. Sola enim ſubſtantia, eò ipſo quòd eſt immaterialis, eſt etiam intellectualis: Nam cum ſola ſubſtantia ſit primum operandi principium, accidentia vero ſint facultates, aut operationes, vel diſpoſitiones eius, ideo ſola ſubſtantia immaterialis, eſt principium principale intelligendi, accidentia autem eius ſpiritualia non vendicant hanc perfectionem, niſi ea ſolum, quæ ſunt principia vitalia proxima intelligendi; alia enim accidentia, quæ vel ſunt operationes, & actus vltimi, vel ſunt principia proxima aliarum operationum, & accidentium, quæ poſſunt eidem ſubſtantiæ conuenire, intellectualia non ſunt.

Sola ſubſtantia, eo ipſo quod eſt immaterialis, eſt etiam intellectualis.

5. Hinc patet ad primam inſtantiam: Nam cum attributum voluntatis diuinæ ſe habeat ad modum proprietatis ſupponentis, & conſequentis intellectualitatem diuinam, ideo non eſt intelligens, ſed potius ſequitur gradum intelligendi diuinum. Ad ſecundam inſtantiam pono in primis, licet poſſibilis eſſet ſubſtantia immaterialis non intelligens, adhuc Deum fore intelligentem, quia negari non poteſt ſupremum gradum ſubſtantiæ immaterialis, in quo Deus conſtitui debet, eſſe gradum ſubſtantiæ intellectualis. Deinde nego poſſibilem eſſe ſubſtantiam immaterialem non intelligentem: nam intelligi nequit aliqua ſubſtantia, quæ non habeat operationem connaturaliter ſibi proportionatam: ergo quæuis ſubſtantia immaterialis vendicabit aliquam eiuſmodi operationem: ſed hæc nequit eſſe ſolùm tranſiens, quia eſt valde imperfecta, ſubſtantia autem immaterialis, vtpote perfectiſſima poſtulat naturâ ſuâ perfectum operandi modum: ergo erit per ſe immanens, atque adeò vitalis, quæ ſolùm eſſe poterit intellectio, vel volitio.

Non eſt poſſibilis ſubſtantia immaterialis non intelligens.

Quo pacto colligat S. Thomas intellectualitatem diuinam ex immaterialitate.

6. Quæres quo pacto colligat Diuus Thomas intellectualitatem diuinam ex diuina immaterialitate, nam immaterialitas poſitiua, ſeu ſpiritualitas, de qua hic eſt ſermo, in communi ſumpta includitur in omnibus perfectionibus diuinis, vt conceptus objectiuus minus expreſſus in magis expreſſis, & tamen nulla perfectio diuina eſt intellectualitas præter eſſentiam formaliſſimam Dei. Vnde ex diuina immaterialitate in communi ſumpta non videtur colligi poſſe diuina intellectualitas, nec videtur colligi poſſe ex immaterialitate, quaſi contracta ad diuinam intellectualitatem, nam cum immaterialitas, ſic ſumpta non ſit conceptus objectiuus, etiam ſecundum rationem diſtinctus à diuina intellectione, eſſet collectio nugatoria, quia idem omnino eſſet antecedens, & conſequens. Dices in antecedenti poni intellectualitatem conceptam confusè, ſeu minus expreſsè ſub nomine immaterialitatis, & in cõſequenti poni expreſsè ſub nomine intellectualitatis, & ita ex conceptu confuſo rectè inferri conceptum intellectualitatis. Contra tum quia in conceptu confuſo, quaſi contracto ad expreſſum nullam cerno proprietatem, ſicut nec diſtinctionem reſpectu conceptus expreſſi, nam poſt eam quaſi contractionem iam non eſt conceptus confuſus, ſed ſolum expreſſus: tum etiam quia ſenſus argumentationis hic eſſet: immaterialitas quæ eſt intellectualitas, eſt intellectualitas; qui ſenſus quàm ſit nugatorius, nemo eſt, qui non videat. Quare exiſtimo Diuũ Thomam colligere ex integra immaterialitate ſubſtãtiæ intellectualitatem eius, non quòd quælibet formalitas ſubſtantiæ immaterialis ſit intellectualitas, id enim eſt planè falſum, vt ex dictis conſtat, ſed quod impoſſibilis ſit ſubſtantia immaterialis, quæ non habeat aliquam formalitatem, quæ ſit intellectualitas. Itaque ex integra immaterialitate ſubſtantiæ colligit intellectualitatem eius, tanquam ex toto partem, ad eum modum quo ex eo quòd aliquis ſit homo rectè colligitur conſtare materia, vel conſtare animo rationali. Vnde cum Deus noſtro modo concipiendi coaleſcat ex variis formalitatibus immaterialibus ratione diſtinctis, conſequens eſt, vt ex eo quòd ſit ſubſtantia immaterialis ſecundum entitatem rectè colligat Sanctus Doctor, tanquam ex toto partem, habere in ſe aliquam formalitatem, quæ ſit intellectualitas, ratione cuius abſolutè dicatur intellectualis. Cur autem ſubſtantia immaterialis includat in ſe prædictam formalitatem intellectualitatis iam à nobis in hoc capite oſtenſum eſt, & propugnatum.

Caput II.

An ſecundum rem ſit in Deo ſcientia in actu primo.

PRo explicatione notandum eſt: Scientiam in actu primo duobus modis intelligi poſſe, nempe vel carentem interdum actu ſecundo, vel coniunctam ſemper cum illo. *Dicendum* ergo eſt *primò*: Scientiam per modum actus primi neutro modo admitti poſſe in Deo ſecundum rem. Probatur de ſcientia in actu primo priori modo: tum quia modus ille actus primi inuoluit varias imperfectiones potentialitatis, mutabilitatis, & carentiæ vltimæ perfectionis, quæ repugnant Deo: tum 7.

Scientia per modum actus primi nullo modo eſt in Deo ſecundũ rem.

etiam

Digitized by Google

etiam quia Deus perpetuo, & neceſſario habet ſcientiam ſui ipſius, & etiam creaturarum poſſibilium, immo & præteritarum, præſentium, & futurarum ex ſuppoſitione, quod ſub eo ſtatu, vel conditione ſint. Hinc tamen ne colligas Deum indigere creaturis, vt obiectis ad ſuam perfectionem, non enim illas cognoſcit neceſſariò, quia illis indigeat, ſed quia ex propria, & intrinſeca perfectione id habet, poſita earum cognoſcibilitate.

8. Probatur deinde eadem concluſio de ſcientia in actu primo poſteriori modo, quia actus primus, quantumuis ſit coniunctus cum actu ſecundo ſcientiæ, vel eſt paſſiuus, vel actiuus: paſſiuus manifeſtè repugnat Deo ob imperfectionem: actiuus autem, aut includit etiam paſſiuum, quia eſt reſpectu cognitionis, quæ eſt actus immanens, aut certè inuoluit diſtinctionem realem ab actu ſecundo, quæ in Deo locum non habet. Confirmatur, quia triplex actus primus reſpectu cognitionis excogitari poteſt; ſcilicet potentia, habitus, & ſpecies intelligibiles, nullus autem ex iis reperiri poteſt in Deo: Ergo nullus datur in Deo actus primus. Minor probatur, tum quia potentia intellectiua formaliter eſt facultas eliciendi, & recipiendi intellectionem: ergo cum intellectio diuina non ſit elicita, vel recepta, ſed ex ſe neceſſaria, & ſubſiſtens, non dabitur in Deo eiuſmodi potentiæ: tum etiam quia talis potentia non eſt perfectio ſimpliciter, immo inuoluit imperfectionem, atque adeò non erit in Deo formaliter, ſed ſolùm eminenter. Deinde non eſſe in Deo habitum ſcientiæ conſtat: Tum quia in Deo non eſt potentia intellectiua, ac per conſequens neque habitus ſcientiæ, qui tribuitur potentiæ, vt eam reddat facilem ad actum: tum etiam quia habitus ſupponit intellectuale lumen imperfectum, cum adiungatur ad illud iuuandum. Denique facile oſtenditur non eſſe in Deo propriè ſpeciem intelligibilem, quia hæc ponitur ſolùm, vt determinet potentiam ex parte obiecti ad eliciendum actum, ſed in Deo neque eſt potentia, vt vidimus, neque actus elicitus: ergo neque ſpecies intelligibilis.

In Deo ſecundum rem non eſt potentia intelligendi, nec habitus nec ſpecies intelligibilis.

9. *Dicendum ſecundò*: In Deo eſſe ſcientiam per modum perfectiſſimi, & puriſſimi actus. Probatur, quia Deus eſſentialiter eſt ſubſtantia intelligens, & non per modum actus primi, vt patet ex ſuperiori concluſione, neque per modum actus ſecundi proprij, quia hic connotat primum: ergo per modum perfectiſſimi, & puriſſimi. Confirmatur, quia licet Deus in gradu intelligendi conueniat cum creatura intellectuali, differt tamen ab ea, quia creatura eſt intellectualis per participationem, & tanquam radix, & ſubiectum intellectionis, Deus vero eſt intellectualis per eſſentiam, & tanquam purus actus: ergo ſicut creatura conſtituitur intellectualis per ordinem ad intellectionem actualem, ita Deus conſtituitur intellectualis per ipſum intelligere actuale ſubſtantiale, atque adeo habet ſcientiam per modum actus perfectiſſimi, & puriſſimi.

In Deo eſt ſcientia ſecundum rem per modum perfectiſſimi, & puriſſimi actus.

10. Dices: Deum potuiſſe cognoſcere aliquas creaturas præteritas, præſentes, vel futuras, quas de facto non cognoſcit, & potuiſſe nullam cognoſcere ex illis, quas modo ſub iis cōditionibus cognoſcit: ergo non eſt omnino in Deo neganda ſcientia per modum actus primi. Reſpondeo: reſpectu earum creaturarum, quas Deus cognoſcere potuiſſet, vt præteritas, præſentes, vel futuras, & non cognoſcit, ſcientiam diuinam non eſſe in actu primo, ſed in quodam actu perfectiſſimo, ex ſe ſufficiente ad illas omnes cognoſcendas, ſi conditionem aliquam exſiſtentiæ obtinerent: quod verò, vt ſic, de facto non cognoſcat, non prouenit ex defectu ſcientiæ diuinæ actualis, ſed ex defectu exſiſtentiæ creaturarum. Similiter ſi Deus non cognoſceret creaturas ſecundum exſiſtentiam, quas de facto cognoſcit, non deeſſet ſcientiæ diuinæ aliquid entitatis, aut perfectiſſimæ actualitatis. Vnde cum dicitur Deus potuiſſe cognoſcere plures creaturas, vt præteritas, præſentes, vel futuras, quas modo non cognoſcit, illud potuiſſe, non indicat potentiam actiuam, vel paſſiuam, aut actum primum, ſed actum perfectiſſimum ex ſe ſufficientem abſque vllo additamento ad illas creaturas repræſentandas, ſub illis conditionibus exiſtentiæ, ſi illas haberent.

Diuina ſcientia non eſt in actu primo reſpectu creaturarū, quas potuiſſet cognoſcere vt exiſtentes, & non cognoſcit, ſed in actu perfectiſſimo ex ſe ſufficiente ad illas cognoſcendas.

Capvt III.

An ſaltem ſecundum rationem ſit in Deo ſcientia in actu primo.

11. NOn deſunt, qui diſtinguant in Deo ſecundum rationem actum primum ab vltimo; [illegible] duplicem actum primum, alterum quod ſit principium [illegible] intellectionis diuinæ; [illegible] alterum quod ſit principium [illegible], nempe intellectum. At Mayronis in 1. d. 16. q. 2. admittit in Deo tam intellectum agentem, quam patientem. Et [illegible] dist. [illegible] 1. art. 4. [illegible] videtur ponere in Deo [illegible] ſecundum rationem, [illegible] & intellectionem actualem [illegible] habere per modum habitus. D[illegible] licet negent in Deo propriè ſpeciem intelligibilem, concedunt tamen ipſam eſſentiam diuinam habere rationem quaſi ſpeciei [illegible] imperfectionibus, reſpectu cognitionis ſui, & creaturarum. Quia eſſentia diuina in ratione obiecti, quaſi determinat intellectum diuinum ad ſui, & aliorum obiectorum cognitionem.

12. *Dicendum* tamen eſt: non eſſe admittendum in Deo actum primum intelligendi, etiā ſecundum rationem, cum fundamento in re. Ita Aureolus apud Capreolum in 1. diſt. 35. quæſt. 1. art. 2. Probatur primo: quia actus primus intelligendi non eſt formaliter à parte rei in Deo reſpectu actus immanentis diuini: Ergo neque ſecundum noſtrum modum cōcipiendi poteſt illi attribui actus primus, ratione diſtinctus ab actu vltimo cum fundamento in re: & ſi attribuatur, erit omnino fictus per noſtrum intellectum. Conſequentia, quoad primam partem probatur, quia hæc diſtinctio rationis ſupponit ea, quæ ſic diſtinguuntur, formaliter, ac propriè reperiri in Deo, vt videre eſt in attributis diuinis. Quoad ſecundam verò partem patet, quia quoties à parte

In Deo non eſt actus primus intelligendi etiam ſecundum rationem cū fundamento in re, neque actus ſecundus, propriè.

Digitized by Google

parte rei in Deo fingetur à noſtro intellectu. Primum antecedens probatur : tum quia id patet ex dictis ſuperiori capite : tum quia actus primus formaliter inuoluit imperfectionem, & potentialitatem , immo & actus ſecundus formaliter ſumptus , etiam includit imperfectionem , nempe ordinem ad primum , tanquam ad principium actiuum , vel paſſiuum: & ideo propriè loquendo non eſt admittenda in Deo ſcientia per modum actus ſecundi, ſed per modum actus puri , reſpondentis actibus noſtris ſecundis. Secundo quia intellectionem actualem noſtram non poſſumus cum fundamento in re rectè concipere per modum actus primi, qui eſſentialiter eſt actus ſecundus , & vltimus : ergo cùm intellectio diuina ſit multo purior, ac actualior , non poterit intelligi per modum actus primi,ſed per modum actus perfectiſſimi, & puriſſimi reddentis Deum actualiter intelligentem.

13. Dices : poſſe à nobis in intellectione diuina concipi aliquid cum fundamento in re per modum actus primi, nempe vim intelligendi, præſcindendo ab actuali intellectione , & ab hoc, quòd illa vis ſit actiua , vel ipſemet formalis actus. Quod videtur ſentire Soarius diſp. 30. Met.ſect. 15. n. 13. ex eo fundamento : quia intellectio diuina ſimul habet perfectionem actualis intellectionis , & ſubſtantiæ intelligentis , in qua intelligimus eſſe vim penetrandi , & intuendi objectum ; ergo poſſumus cum fundamento in re præſcindere vnam rationem ab alia, ſcilicet vim intelligendi ab actuali intellectione , atque adeò concipere aliquid per modum actus primi, præſcindendo ab omni imperfectione actiuitatis , & potentialitatis. Reſpondeo ſ intellectionem diuinam eiuſmodi eſſe ; vt non ſolùm contineat perfectionem intellectionis, verum etiam perfectionem ſubſtantiæ intelligentis, cum ſit ipſamet ſubſtantia intelligens. Hinc tamen non ſequi, poſſe nos concipere in Deo aliquid per modum actus primi , vel vim intelligendi cum fundamento in re , diſtinctam ab actuali intellectione : nam licet Deus ſit eſſentialiter ſubſtantia intelligens, non conſtituitur in ratione talis ſubſtantiæ per intellectiuum radicale, neque per vim intelligendi ſubſtantialem, propriè loquendo, ſed per ipſam actualitatem ſubſtantialis intellectionis; quia per intellectiuum radicale, ſeu per vim intelligendi, propriè loquendo, ſemper ſignificatur aliquid imperfectum , & quaſi inchoatum in genere intellectualitatis. Poſſet quidem admitti in Deo vis intelligendi , ſi hoc nomine ſignificetur intellectualitas ſubſtantialis præciſa à creata , & increata , nequit tamen concipi intellectualitas increata diſtincta cum fundamento in re ab actuali intellectione diuina : ſicut licet poſſit intelligi in Deo ratio eſſentiæ præciſa à creata, & increata, non poteſt tamen concipi eſſentia increata diſtincta ab intellectione actuali Dei cum fundamento ; vnde non poterit concipi cum fundamento in re actus primus intelligendi in Deo. In quo non videor mihi diſſentire in re à Soario. Nam expreſſe negat in Deo rationem formalem actus primi ex parte objecti, & poſitiuè, & ſolùm concedit aliquid per modum actus primi ex parte intelligentis, concipientis vim intelligendi, non concipiendo quòd illa vis ſit actiua, vel quod ſit ipſamet actualis intellectio. Quibus verbis ſentire videtur eſſe in Deo fundamentum ad concipiendam eo pacto vim intelligendi in eo, non tamen ad concipiendam illam , vt diſtinctam ab ipſamet actuali intellectione , quod veriſſimum iudico , ſed ſentio nihilominus non eſſe propter hoc admittendum in Deo , etiam in modo loquendi aliquid per modum actus primi.

In Deo eſt perfectio actualis intellectionis, & ſubſtantiæ intelligentis, ſed ſine diſtinctione actus primi & ſecundi etiam ſecundum rationem.

Nequit in Deo concipi cum fundamento in re intellectualitas increata diſtincta ab intellectione.

Mens Soarij explicatur.

14. Ex dictis infero primò : non eſſe concedendam in Deo potentiam intellectiuam , ſecundum rationem diſtinctam ab eſſentia diuina. & ab actuali intellectione. Quia potentia intellectiua vtroque modo , ſecundum rationem diſtincta non vacat imperfectione, quia concipitur, vt quid imperfectum , & quaſi inchoatum in genere intellectualitatis. Nec eſſe concedendum in Deo intellectum agentem. Nam hic intellectus ſolum conſtituitur in nobis ad ſpecies intelligibiles producendas,quas in Deo locum non habere dicemus ſtatim. Quare cum Diuus Thomas 2. contra gent.cap.10. ait: in Deo non eſſe potentiam ſecundum rei veritatem ad actiones immanentes, ſed tantum ſecundum modum intelligendi, non admittit in Deo potentiam , etiam ſecundum rationem cum fundamento in ipſo Deo , ſed ſolùm docet à nobis concipi , & ſignificari per ſpecies deſumtas à potentiis creatis , quamuis in Deo fundamentum non ſit. Nec refert quòd intellectio diuina ſit radix volitionis , ſicut & aliorum attributorum , nam inde non ſequitur poſſe diſtingui in Deo radicem intellectionis, etiam ſecundum rationem ab intellectione diſtinctam, ſeu potentiam intellectiuam ſecundum rationem, vt latè oſtendi ſupra Tract.1. diſp. 1.cap.4.à num.24.vſque ad 29.

Non eſt concedenda in Deo potentia intellectiua ſecundum rationem diſtincta ab actuali intellectione, & ab eſſentia diuina.

Nec eſt concedendus in Deo intellectus agens.

15. Infero ſecundò : non eſſe in Deo , etiam ſecundum rationem, ſcientiam habitualem , vt docet Diuus Thomas in hoc art.ad 1.& 2.Quia vbi non eſt potentia intellectiua ſecundum rationem , quæ reddatur prompta ad operandum, ibi habitus , vel aliquid per modum habitus reperiri non poteſt,etiam ſecundum rationem. Deinde quia etiam vbi eſt potentia vera , & realis,non cenſetur neceſſarius verus, & realis habitus,niſi ob imperfectionem potentiæ,quæ iuuatur, & redditur facilis ad proprios actus per habitum ; vnde aliqui non concedunt in Angelis ſcientias habituales naturales : ergo etiamſi in Deo admitteretur potentia intellectiua ſecundum rationem,admittenda eſſet infinitè perfecta in genere talis potentiæ , atque adeò ex ſe infinitè prompta , & facilis , ac per conſequens non indigens aliquo adiuuante per modum habitus.

Non eſt in Deo , etiam ſecundum rationem, ſcientia habitualis.

16. Infero tertiò : non eſſe in Deo reſpectu diuinæ cognitionis aliquid ſecundum rationem habens ſe per modum ſpeciei intelligibilis. Quod patet ſimili fundamento ; quia ſpecies ponitur, vt objectum vniatur potentiæ, illamque determinet ad actum : ſed in Deo non datur potentia intellectiua ſecundum rationem per modum ſpeciei determinans illam. Deinde etiamſi daretur potentia ſecundum rationem in Deo , adhuc concedendum non eſſet aliquid ſecundum rationem habens ſe per modum

Non eſt in Deo, ſecũdum rationem, aliquid per modum ſpeciei, proprie loquendo.

Digitized by Google

modum ſpeciei, quia talis potentia conciperetur ex ſe omnino determinata ad omne intelligibile, nam poſſibilis eſt intellectus, qui ex ſe ob perfectionem ſuam ſit determinatus ad obiecta ſibi connaturalia cognoſcenda, & ideo non indigeat ſpecie, nec aliquo determinante ex parte obiecti. Vnde Vaſquez 1.p.diſp. 200. cap. 3. id videtur ex parte admittere de facto in intellectu Angelico. Exiſtimat enim valde probabile intellectum Angeli non indigere ſpecie ad cognoſcendum quoduis obiectum ſuæ natiuæ virtuti proportionatū, nec concurſu effectiuo talis obiecti: & quamuis doceat intellectum Angeli à tali obiecto determinari, id in eo tantum ſenſu aſſerit, quia circa tale obiectum non poteſt Angelus, niſi talem operationem habere, non tamen quia ab obiecto excitetur, vt hoc potius, quàm illud conſideret, hoc enim aliunde exiſtimat prouenire: Ergo ſi in Deo daretur ſecundum rationem potentia intelligendi, illi talis perfectio tribuenda eſſet, atque adeò concipi deberet ex ſe determinata: ergo non eſſet ponendum in ea aliquid per modum ſpeciei determinans. Confirmatur hæc vltima conſequentia, quia intellectus omni carens difficultate, & indifferentia, nullo indiget habitu ad facilè, & promptè operandum, & ideo in Deo nihil ſupra conſtituimus, etiam ſecundum rationem, quod habitus vicem gerat: ergo intellectus omnino determinatus ad omne intelligibile, qualis eſt diuinus, non indiget aliquo determinante ſecundum rationem per modum ſpeciei, ac propterea nihil eiuſmodi in Deo admittendum eſt.

17. Dices diuerſam eſſe rationem, nam habitus ſe habet ex parte potentiæ, & requiritur ob imperfectionem eius, & ideo potentia perfectiſſima eo non indiget; at ſpecies ſe habet ex parte obiecti; ideoque ponendum eſt etiā in Deo aliquid per modum ſpeciei. Concipi enim non poteſt cognitio, quin intelligatur obiectum terminatiuum, & motiuum per ſe, vel per aliud. Contra tamen eſt, quia licet ſpecies ſe habeat ex parte obiecti, coniungitur tamen potentiæ, vt eam determinet concurrendo efficienter cum illa propter indigentiam, & indifferentiam potentiæ: ergo ſi potentia talis eſſet perfectionis, vt omnino determinata eſſet ad obiectum intelligibile, qualis cenſeretur potentia intellectiua diuina, ſi ſecundum rationem admitteretur in Deo, nullo pacto neceſſaria eſſet ſpecies, vel aliquid per modum ſpeciei ſe habens: falſum enim eſt non poſſe concipi cognitionem ſine obiecto motiuo, quamuis re verâ nequeat concipi ſine obiecto terminatiuo.

Inſtabis: Eſſentia diuina reſpectu cognitionis ſui, & creaturarum eſt obiectum motiuum: ergo & habet ſe per modum ſpeciei. Sed falſum aſſumitur, licet enim entitas diuina ſit obiectum motiuum reſpectu viſionis creatæ; per quam beati vident Deum, & creaturas in ipſo, non tamen reſpectu viſionis increatæ, per quam Deus ſe, & creaturas cognoſcit, vt videbimus infra.

Eſſentia diuina non eſt obiectū motiuum reſpectu viſionis increatæ, ſed ſolius creatæ.

CAPVT IV.

An ſcientia Dei contineat formaliter omnem rationem virtutum intellectualium.

ARiſtoteles 6. Ethic 5. quinque numerauit virtutes mentis, ſcilicet intelligentiam, ſapientiam, ſcientiam, artem, & prudentiam. Quærimus ergo an ſcientia diuina harum omnium rationem formaliter vendicet. Nam Durandus in 1. diſp. 35. quæſt. 4. negat Deum habere ſcientiam, propter Quid, reſpectu ſui ipſius: immo eam illi formidat concedere, etiam reſpectu creaturarum. Prima pars (quam etiam videtur amplecti. Soarius diſp. 30. Met. ſect. 15. num. 38. & lib. 3. de attributi cap. 1. num. 5.) ſuaderi poteſt, quia licet de ratione ſcientiæ in vniuerſum non ſit cognitio diſcurſiua, ſed poſſit reperiri ſcientia omnino ſimplex, tamen ex parte obiecti neceſſe eſt aliquam complexionem includat, & ſcientia, propter Quid, debet attingere vnum, vt cauſam, vel rationem alterius: ſed Deus in ſe eſt ens omnino incomplexum, & non cognoſcit vnum attributum, vt cauſam, vel rationem alterius: ergo non habet de ſe ipſo ſcientiam propter Quid. Secunda pars probatur, quia ſcientia pendet à ſuo obiecto: Ergo ſi Deus habet ſcientiam, propter Quid, de creaturis, pendebit aliquo pacto ab illis, quod eſt abſurdum. 18.

Dico tamen *primò*: Diuinam ſcientiam habere formaliter rationem intelligentiæ, artis, & prudentiæ. In hac concluſione omnes, vt arbitror conueniunt. Probatur autem, quia diuina ſcientia attingit clariſſimè omnia prima principia, & primam, ac ſupremam cauſam omnium rerum, tam naturalium, quàm ſupernaturalium, & hinc formaliter habet rationem intelligentiæ, tam reſpectu creaturarum, quàm reſpectu Dei. Eſt præterea cognitio dirigens, & præſcribens effectionem operis externi; vnde habet rationem artis, non reſpectu ſui, cum non ſit factibilis, ſed ſolùm reſpectu creaturarum. Denique rectiſſimè iudicat de actionibus moralibus, ex quo ſortitur rationem prudentiæ. 19.

Diuina ſcientia habet formaliter rationem intelligentiæ, artis & prudentiæ.

Dico ſecundò: Scientiam diuinam habere formaliter rationem ſcientiæ propter quid, reſpectu creaturarum, & etiam reſpectu Dei. Prima pars aſſeritur à Soario loco Metaph. citato, & probatur: Quia vere iudicat de creaturis, eaſque cognoſcit in eſſentia ſua, tanquā in prima cauſa. Deinde creaturarum proprietates in ſuis cauſis perfectius intelligit, quàm nos; cognoſcit enim hominem eſſe viſibilem, quia eſt rationalis: ergo diuina cognitio reſpectu creaturarum verè habet rationem ſcientiæ propter Quid. Secunda pars oſtenditur quia Deus verè cognoſcit vnam perfectionem diuinam eſſe fundamentaliter diſtinctam ab alia, & vt ſic vnam eſſe rationem, quaſi à priori, alterius, nempe intellectionem eſſe rationem volitionis, & immutabilitatem rationem æternitatis: ergo nihil illi deeſt ad hoc, vt 20.

Scientia diuina habet formaliter rationem ſcientiæ propter quid reſpectu Dei, & creaturarū.

habeat ſcientiam de ſe ipſo propter Quid; non enim requiritur ad ſcientiam propter Quid vera, & realis cauſa, ſed ſufficit ratio aliquo modo à priori.

Scientia diuina formaliter eſt ſapientia reſpectu Dei, & creaturarũ.

21. *Dico tertiò* : Scientiam diuinam formaliter eſſe ſapientiam reſpectu Dei, & creaturarum. Probatur tum quia Scriptura ſæpe tribuit Deo ſapientiam. Vt Iob 12. Et Hieremiæ 10. quæ teſtimonia de propria ſapientia intelligi debét, cum ſine incommodo intelligi poſſint iuxta proprietatem verborum : tum etiam quia ſapientia nihil eſt aliud, quàm intelligentia ſupremorum entium,& altiſſimarum cauſarum, ſeu rationum, & ſcientia rerum ex altiſſimis earum cauſis, ſeu rationibus: ſed ſcientia diuina attingit altiſſimam, & ſupremam cauſam, nempe diuinam entitatem,& eſſentiam rei,& cognoſcit res in altiſſimis cauſis, ſeu rationibus, ſcilicet creaturas in omnipotentia, & vnum attributum in alio, & omnia attributa in eſſentia : ergo formaliter obtinet rationem ſapientiæ.

Admittendæ ſunt in Deo omnes virtutes mentis particulares.

Ex dictis colligo : admittendas eſſe in Deo omnes virtutes mentis particulares, quas in nobis admittimus, nempe Logicam, Phyſicam, Metaphyſicam, & cæteras, ſublatis imperfectionibus.

22. Ad argumentum pro prima parte ſententiæ Durandi reſpondeo : licet Deus ſit actu omnino ſimplex, & incomplexus, habet tamen aliquam virtualem complexionem, & diſtinctionem, eamque Deus ipſe cognoſcit,& vnũ attributum, vt rationem virtualem alterius, quod ſatis eſt ad ſcientiam propter Quid. Ad argumentum pro ſecunda parte dico non oportere, vt ſcientia pendeat ab obiecto, ſed ſatis eſſe, vt habeat cum eo neceſſariam connexionem. Licet enim ſcientia creata pendeat ab obiecto, quia eſt effectus eius mediatus, vel immediatus, ſecus vero ſcientia diuina.

Scientia Diuina non pendet ab obiecto, licet habeat cum illo connexionem.

Capvt V.

An diuina ſcientia formaliter vendicet rationem Opinionis, Fidei, & Scientiæ Quia.

23. De iis eſt ſpecialis difficultas, quia vel nullo modo ſunt virtutes mentis, vt opinio, & fides humana, vel angelica, vel licet ſint virtutes mentis, carent euidentia, vt Fides diuina,& Theologia, quæ in ea nititur; vel inuoluunt imperfectionem aliquam, vt ſcientia Quia.

Scientia diuina nequit habere rationem opinionis vel fidei.

24. Dico in primis : diuinam ſcientiam non poſſe habere rationem opinionis, vel fidei humanæ, aut angelicæ, quia Dei ſcientia eſt prorſus infallibilis, & euidens, hæ verò cognitiones fallibiles, & ineuidentes. Quare licet Deus cognoſcat vim rationum probabilium, & authoritatum, quibus nos mouemur ad aſſenſus opinionis, & Fidei, cognoſcit tamen non opinatiuè, vel obſcurè, ſed certiſſime, & euidentiſſimè. Deinde addo diuinæ cognitioni non poſſe competere rationem Fidei diuinæ propriè loquendo, quia hæc cognitio obſcura eſt, & omnis obſcuritas repugnat diuinæ cognitioni. Denique de ſciẽtia Quia,ſeu à poſteriori Soarius diſp. 30. Metaph. ſect. 15. num. 38. & lib. 3. de attributis cap. 1. num. 5. cum aliis communiter ſentit non habere locum in Deo,quâuis cognoſcat Deus neceſſariam connexionem inter effectum, & cauſam, & eum, qui imperfectè cognoſcit ex cognitione effectus deuenire in cognitionem cauſæ. Fundamentum huius aſſertionis eſt, quia in omni ſcientia neceſſe eſt principium eſſe cauſam concluſionis formalis, aut virtualis, hæc autem cauſa eſſe debet aut ex parte cognitionis, aut ex parte obiecti; in ſcientia verò Quia non poteſt eſſe ex parte obiecti, vt patet, quia potius cauſa ſcitur per effectum. Ergo oportet, vt ſit ex parte cognitionis, ita vt cognitio effectus ſit cauſa cognitionis cauſæ: ſed cauſalitas iſta ex parte cognitionis repugnat Deo, cum inuoluat manifeſtam imperfectionem : ergo repugnabit etiam Deo ſcientia Quia.

Aliqui negant ſcientiã quia in Deo.

25. Mihi vt verum fateat non videtur prorſus improbabile admittere in Deo ſcientiam Quia. Ratio eſt, quia ad ſcientiam propter Quid non requiritur vera, & realis cauſalitas ex parte obiecti, neque ex parte cognitionis,ſed ſufficit, vt ex parte obiecti vna formalitas ſit ratio,quaſi à priori alterius, & vt ex parte cognitionis cognitio cauſæ,vt ſic, ſit ratio ſui ipſius, vt eſt cognitio effectus, vt patet in ſcientia propter Quid, quam diximus Deum habere de ſe ipſo: ergo ad ſcientiam Quia non requiritur realis, & actualis cauſalitas ex parte cognitionis, ſed ſufficit, vt cognitio effectus, quatenus connexi cum cauſa, vel quaſi cauſa ſit ratio ſui ipſius, vt eſt cognitio cauſæ propter connexionem à poſteriori,quam habet effectus cum cauſa. Confirmatur: id enim reperimus in Angelo, qui ſicut per ſimplicem cognitionem ſecundum rem poteſt cognoſcere effectum in cauſa, ita per ſimplicem cognitionem in re, cognoſcere poteſt cauſam in effectu. Nam ſi in ſe ipſo, vel in alia quauis creatura cognita cognoſcit Deum ſimplici actu, vt docet Vaſquez 1. part. diſp. 206. cap. 2. cur non cognoſcet etiam ſimplici actu in effectu creato cauſam creatam, cum qua effectus ille habet neceſſariam connexionem, ſed prior illa cognitio, qua cognoſcit effectum in cauſa eſt ſcientia propter Quid : ergo hæc poſterior, qua cognoſcit cauſam in effectu erit ſcientia Quia, cum hæc cognitio, prout terminatur ad effectum, quatenus connexum cum cauſa ſit ratio ſui, quatenus eſt cognitio cauſæ. Hinc infero poſſe non improbabiliter admitti in Deo ſcientiam Quia, tam reſpectu ſui,quàm creaturarum, nam ſicut attributa diuina cognoſci poſſunt in eſſentia, ita eſſentia in attributis, & ſicut effectus cognoſci poſſunt in cauſa, ita cauſa in effectibus neceſſario cum illa connexis : ergo Deus non ſolum cognoſcit attributa in eſſentia, & effectus in cauſa, ſed etiam eſſentiam in attributis, & cauſam in effectibus neceſſario cum illa connexis: ergo non ſolùm habet ſcientiam propter Quid, ſed etiam Quia.

Non improbabiliter admitti poteſt in Deo ſcientia Quia, tã reſpectu ſui, quam reſpectu creaturarum.

26. Ex iis ſolutum eſt fundamentum contrariæ ſententiæ. Non enim neceſſarium eſt ad ſcientiam Quia, vt ex parte cognitionis ſit vera cauſa

Sententia Quia non requirit ex parte cognitionis verã cauſam

Digitized by Google

cauſalitas, ſed ſatis eſt, vt effectus, vel quaſi effectus cognitus ſit ratio,ſeu medium cognoſcendi cauſam, vel quaſi cauſam à poſteriori, etiam ſi vtrumque attingatur ſimplici cognitione, ſicut ad ſcientiam propter Quid ſufficit, vt cauſa, vel quaſi cauſa ſit ratio, ſeu medium cognoſcendi effectum, vel quaſi effectum à priori, etiam ſi vtrumque ſimplici actu cognoſcatur. Sed adhuc obiicies eum Soario lib. 1. de attributis citato: hanc ſcientiam Quia eſſe imperfectam,& per medium extrinſecum. Verum ego nullam hic cerno imperfectionem, nam ſcientia iſta attingit objectum, vt cognoſcibile eſt, & ex eo non obuenit illi aliqua fallibilitas, vel obſcuritas, aut compoſitio realis, vel dependentia. Quod verò additur de medio extrinſeco, non videtur habere momentum; non enim mihi videtur magis extrinſecum medium effectus reſpectu cauſæ, quam cauſa reſpectu effectus: ſi ergo effectum cognoſcit Deus in cauſa, cur non cauſam in effectu?

Scientia Quia imperfectione caret in Deo.

Caput VI.

An ſcientia Dei dici poſſit aliquo pacto diſcurſiua.

27. PRo explicatione præmitto quid ſit cognoſci in ſe,quid cognoſci in alio,& quid cognoſci ex alio. Nam horum terminorum declaratio non parum conducet ad præſentem difficultatem, & alias infra tractandas. Cognoſci in ſe dicitur illud, quod immediatè, & per ſe, ac directè terminat cognitionem, ſine vlla præuia notitia alterius determinantis. Cognoſci in alio dicitur, quod ex vi directæ cognitionis alterius, tanquam objecti primarij ſimul cum eo cognoſcitur indirectè, non ſolùm per eandem realitatem cognitionis, ſed per eandem quoque formalitatē omnino indiſtinctam etiam virtute, ita tamen vt eandem formalitatem cognitionis immediatè terminet objectum primarium, mediatè verò ſecundarium, quod in eo cognoſcitur. Vnde formalitas illa cognitionis nec immediatè attingit objectum ſecundarium;nec immediatè illud repræſentat, nec habet immediatum reſpectum tranſcendentalem ad illud, nec ab illo immediate ſpeciem ſumit, & entitatem, ſed ſolùm attingit, reſpicit, ac repræſentat immediatè objectum primarium, & ab eo ſolo ſpeciem, & entitatem ſumit, ſi cognitio capax ſpecificationis ſit, vt non ſemel indicaui in tractatu de Viſione Dei. Nam ſi ſemel concedatur objectum ſecundarium immediatè attingi, reſpici, ac repræſentari per cognitionem, non video quo ſenſu verè dici poſſit cognoſci in alio, ſed potius dici deberet cognoſci ex alio, vt mox patebit: nec item video quo pacto objectum primarium, & ſecundarium cognoſci poſſet per eandem formalitatem cognitionis; ſi enim vtrumque immediatè attingitur, ac repræſentatur, quænam ratio reddi poteſt, cur vnumquodque non exigat diſtinctam cognitionis formalitatem. Quare cum creatura poſſibilis in omnipotentia cognoſcitur, licet diſtinctè cognoſcatur ſecundum omnes, & ſingulas rationes eius, non cognoſcitur immediatè,ſed ex eo ſolùm cognoſci, & repræſētari dicitur,quia immediatè cognoſcitur, & repræſentatur omnipotentia. prout eſt formaliter productiua talis entitatis,& ſpecialium rationum eius abſque alia vlteriori repræſentatione creaturæ poſſibilis. Id aduertere libuit propter Valentinum Herice, qui tractatu 1.diſp. 4. cap. 2. admittere videtur immediatam repræſentationem rei in alio cognitæ, quod mihi nullo modo probatur propter rationem indicatam. Tandem cognoſci ex alio dicitur illud, quod in ſe cognoſcitur, per cognitionem tamen determinatam ex alterius objecti cognitione, ita vt vnicuique objecto reſpondeat diſtincta cognitio, vel ſaltem diſtincta formalitas in eadem cognitione. In hac cognitione vnius ex alio duplex interuenit determinatio, altera objectiua, quæ verſatur inter res cognitas, altera quaſi formalis orta ex objectiua, quæ verſatur inter ipſas cognitiones, & vtraque poteſt eſſe realis, ſi objecta inter ſe, & cognitiones inter ſe realiter differant, & vtraque poteſt eſſe rationis, ſi tam objecta inter ſe, quàm cognitiones inter ſe ſola ratione diſtinguantur.

Quid ſit cognoſci in ſe, in alio, & ex alio.

28. His poſitis ratio dubitandi in præſenti difficultate eſt, quia Deus cognoſcit vnum in alio, tanquam in medio cognito, vt attributum in eſſentia per vnam formalitatem cognitionis,& eſſentiam in attributo per vnam etiam formalitatem. Item cognoſcit vnum ex alio, nempe attributum ex eſſentia per formalitates cognitionis virtute diſtinctas, & ſimili ratione eſſentiam ex attributo. Cognoſcit præterea creaturam poſſibilem in omnipotentia per vnam, & eandem formalitatem cognitionis, & creaturam ex omnipotentia per duas formalitates cognitionis virtute diſtinctas. Cognoſcit denique vnam creaturam in alia per eandem formalitatem cognitionis,& vnam ex alia per diuerſas formalitates, quæ omnia conſtabunt ex dicendis infra diſp. 3.& 4. ergo ſine incommodo admitti poteſt in ſciētia diuina virtualis diſcurſus in re ipſa, & formalis ſecundum rationem. Nam ſi aliquid obſtaret, maximè aliqua imperfectio interueniens, at nulla interuenit, quia ſi à diſcurſu demas realem diſtinctionem cognitionum, & realem dependentiam vnius cognitionis ab alia, quamuis relinquas diſtinctionem, & prioritatem aliquam rationis inter cognitiones, nulla remanet imperfectio.

Ratio dubitandi.

29. *Dico primò:* ſine incommodo admitti poſſe in Deo diſcurſum virtualem ſecundum rem,& formalem ſecundum rationem concludentem ſaltem ex vi materiæ,quatenus cognoſcit vnum ex alio, non verò quatenus cognoſcit vnum in alio. Prima pars oſtenditur, quia Deus cognoſcit eſſentiam ſuam, & ex ea attributum per actus virtute diſtinctos ſecundum rem, & formaliter diſtinctos ſecundum rationem,cum emanatione vnius ab alio, vel virtuali à parte rei, vel formali ſecundum noſtrum modum concipiendi, propter vim determinandi, quam habet,& ſimili modo cognoſcit creaturam poſſibilem ex omnipotentia, & vnam creaturam poſſibilem ex alia, vt oſtendemus locis citatis in ratione dubitandi: ergo Deus quatenus cognoſcit vnum ex alio, diſcurrit virtute ſecundum rem, & formaliter ſecundum rationem,

Admitti poteſt in Deo aliquis diſcurſus virtualis ſecundum rem, & formalis ſecundum rationem concludens ex vi materiæ.

diſcurſu improprio, concludente nimirum ex vi materiæ. Dixi huiuſmodi diſcurſum eſſe improprium, & concludere ſolùm ex vi materiæ, quia ſe habet per modum enthymematis, & enthymema non eſt propria argumentatio, cum concludat ſolum ex vi materiæ, non verò ex vi formæ, nam ſeruata eadem diſpoſitione terminorum non benè ſequitur conſequentia, vt erit conſideranti perſpicuũ. Solus enim ſyllogiſmus eſt propria argumentatio, quia hic ſolus concludit ex vi formæ, in quauis materia. Secunda pars concluſionis ſuadetur, quia Deus quatenus cognoſcit vnam perfectionem in alia, vtrumque obiectum cognoſcit, vnum directè, & alterum indirectè, per eandem omnino formalitatem cognitionis, vbi autem nulla diſtinctio cognitionum eſt, etiam ſecundum modum concipiendi, nulla eſſe poteſt vmbra diſcurſus.

Enthymema non eſt propria argumentatio, ſed ſolus ſyllogiſmus.

30. *Dico ſecundò*: etiam concedi poſſe in Deo formalem diſcurſum ſecundum rationem cõcludentem ex vi formæ, nempè formalem ſyllogiſmum. Confirmo quia Deus per tres actus ſecundum rationem diſtinctos cognoſcit hæc tria: Petrus in tali occaſione peccabit ſi ego permiſero peccatum illius: ſed ego permittam: ergo peccabit in tali occaſione. Et per alios tres actus ſimiliter diſtinctos cognoſcit hæc alia tria: Petrus in tali occaſione eliciet actum amoris Dei, ſi non deſint illi, principia neceſſaria: ſed non deerunt: ergo eliciet talem actũ. Nam cum eiuſmodi obiecta ſint cognoſcibilia prædicto modo ſine imperfectione vlla, vt patet ex ratione dubitandi, non eſt cur Deo negemus actu prædictam cognitionem; ſed talis cognitio continet formalem diſcurſum ſecundum rationem concludentem ex vi formæ: ergo hic diſcurſus admittendus eſt in Deo.

Concedi poteſt in Deo formalis diſcurſus ſecundum rationem, concludens ex vi formæ.

31. *Dico tertiò*: Simpliciter loquendo negandum eſſe diſcurſum formalem in Deo. Ratio eſt: quia diſcurſus formalis ſimpliciter non eſt ſine reali diſtinctione vnius actus ab alio, & ſine reali prioritate, ſaltem naturæ, quæ inuoluit imperfectionem Deo repugnantem. Diſcurſum autem ſecundum rationem, appellare diſcurſum, perinde eſt, ac hominem pictum appellare hominem.

Simpliciter loquendo negandus eſt formalis diſcurſus in Deo.

32. Ad rationem dubitandi conſtat ex dictis: cognitionem, quam habet Deus vnius in alio, nullo modo diſcurſiuam eſſe: cognitionem verò vnius ex alio dici poſſe diſcurſiuam ſecundum rationem, non tamen diſcurſiuam ſimpliciter.

Cognitio, quã Deus habet vnius in alio, non eſt diſcurſiua.

Caput VII.

Quo pacto Scientia diuina ſit indicatiua, & an dici poſſit vniuerſalis.

33. Circa primum *dicendum eſt*, ſcientiam diuinam eſſe perfectiſſimè iudicatiuam ſine vlla compoſitione, & diuiſione. Concluſio eſt Diui Thomæ 1. p. quæſt. 14. art. 14. & ſuadetur primo: quia Deo tribui debet modus cognoſcendi omni ex parte perfectus: ſed modus cognoſcendi per ſimplicem notitiam cõtinentem in ſe perfectiſſimam rationem iudicij eſt omni ex parte perfectus: Ergo Deo tribuendus eſt. Secundo quia iudicium cum compoſitione, aut diuiſione imperfectionem inuoluit, ſupponit enim apprehenſiones diſtinctas, quibus percipiuntur diuerſa objecta, vel idem objectum, quaſi multiplicatum, ſemper enim tale iudicium requirit aliquam diſtinctionem ex modo intelligendi inter extrema obiectiua, licet alioqui realiter idemtificentur. Hæc autem imperfectio nequit cadere in modum cognoſcendi diuinum: Deus enim non prius apprehendit, & poſtea iudicat, nec poteſt in eius ſcientia diſtingui apprehenſio, à iudicio, vel iudicium ab apprehenſione, nam non apprehendit ſine proprio, & perfecto conceptu rei apprehenſæ, prout in ſe eſt, atque adeò per talem conceptum cognoſcit talem eſſe ipſe, & quid ſit, & quid illi conueniat, quod nihil eſt aliud, quàm iudicare.

Scientia diuina indicatiua eſt ſine compoſitione, & diuiſione.

Dices: licet diſtinctio realis inter apprehenſionem, & iudicium inuoluat imperfectionem Deo repugnantem, tamen diſtinctio rationis inter eos actus non videtur imperfectionem inuoluere: ergo admitti poterit in Deo iudicium cum compoſitione, & diuiſione ſecundum rationem. Confirmatur: quia diſcurſus ſecundum rationem conſtans ex pluribus actibus ratione diſtincti non repugnat Deo, vt conſtat ex ſuperiori capite: Ergo neque repugnabit iudicium cum compoſitione, & diuiſione ſecundum rationem. Reſpondeo non ſolùm diſtinctionem realem, ſed etiam diſtinctionem rationis inter apprehenſionem, & iudicium repugnare Deo ratione imperfectionis, quia ſimplex apprehẽſio eſt inchoatio quædam cognitionis perfectæ, & ideo nequit admitti in Deo, ſine imperfectione, formalitas quædam ab aliis; ſecundum rationem diſtincta, quæ ſit pura apprehenſio obiecti: at in diſcurſu ſecundum rationem nulla apparet imperfectio, nam omnes cognitiones, ex quibus, ſecundum rationem, coaleſcit, perfectæ ſunt, & licèt vna oriatur ex alia noſtro modo concipiendi, oritur tamen ſine vlla dependentia: ad eum modum, quo in eodem Deo volitio cenſetur oriri ſecundum rationem ab intellectione, & attributum ab eſſentia. 34.

Diſtinctio rationis inter apprehenſionem, & iudicium repugnat Deo.

Circa ſecundum *Aſſero*: ſcientiam diuinam verè eſſe ſingularem, & indiuiduam in ſuo eſſe, vt conſtat. Dici tamen vniuerſalem tum quia extenditur ad omnia obiecta cognoſcibilia, ſicut cauſa aliqua dicitur vniuerſalis, quia eſt principium multorum effectuum: tum etiam quia habet medium vniuerſaliſſimum, nam in eſſentia diuina, vt in medio cognitio attingit omnia cognoſcibilia. 35.

Scientia diuina ſingularis eſt, dicitur tamen vniuerſalis ratione obiecti, & medij.

Quæres: an dicatur etiam vniuerſalis, quia verſatur circa rationes communes, & vniuerſales. Reſpondeo non habere inde prædictam denominationem, quia Deus per ſe, ac directè non habet conceptus formales rationum vniuerſalium, vt ſic ratione diſtinctos à conceptibus formalibus indiuiduorum, quia tales conceptus imperfecti eſſent, ſed concipiendo indiuidua, prout in ſe ſunt, cognoſcit in eis omnes rationes contractas, & ſimilitudinem, quam 36.

Deus per ſe & directè nõ habet conceptus formales rationum vniuerſalium ratione diſtinctos à conceptibus formalibus indiuiduorum.

Digitized by Google

quam inter ſe habent ſiue perfectam, & ſpecificam, ſiue minus perfectam, & genericam. Dixi Deum per ſe, ac directè non cognoſcere rationes vniuerſales, vt ſic, nec habere conceptus formales earum ratione diſtinctos à conceptibus formalibus indiuiduorum, nam indirectè, & in alio, ſeu in ordine ad conceptus noſtros cognoſcit etiam rationes communes, & vniuerſales, vt ſic, cognoſcendo nimirum conceptus formales, quibus homines cognoſcunt, vel cognoſcere poſſunt naturas communes, & vniuerſales, qui modus cognoſcendi vacat omni imperfectione, nam per eandem formalitatem diuinæ cognitionis, per quam directè cognoſcitur noſter formalis cóceptus alicuius rei vniuerſalis, attingitur pariter res vniuerſalis indirectè.

DISPVTATIO II.

De obiecto diuinæ ſcientiæ in communi.

ANTEQVAM diſputationem aggrediar, libet annotare aliquot diuiſiones obiecti, vt res planior fiat. Obiectum igitur ſcientiæ diuiditur in primis in Motiuum, & Terminatiuum: Motiuum inſuper in id, quod mouet incognitum, præciſè concurrens cum intellectu determinando illum ad intelligendum; & in id, quod mouet cognitum, vocaturque obiectum in quo, & ex quo aliquid cognoſcitur. Præterea obiectum terminatiuum, quod nihil eſt aliud, quam id, quod terminat ſcientiam, ſeu per illam cognoſcitur, ſubdiuiditur in totale, ſeu adæquatum, & in partiale, ſeu inadæquatum, hoc autem vel eſt primarium, vel ſecundarium: primarium dicitur vel quod magis principale eſt, vel quod ratione ſui conſideratur à ſcientia, & ad quod alia obiecta ſcientiæ habitudinem habent: ſecundarium verò appellatur, quod licet per ſe conſideretur à ſcientia, conſideratur tamen ratione primarij, ad quod habet attributionem aliquam, ſeu habitudinem.

Diuiditur obiectum in communi, & explicatur.

CAPVT I.

Quodnam ſit obiectum primarium terminatiuum diuinæ ſcientiæ.

1 VAriè de hac re ſentiunt Doctores, nam Gabri. in 1. diſtinct. 35. quæſt. 3. art 2. & Palatius, quæſt. vnica, negant eſſentiam diuinam eſſe obiectum primarium. Quia illud eſt obiectum primarium, quòd primò cognoſcitur, eſſentia autem diuina non prius cognoſcitur, quàm creaturæ. Baſſolis verò ibidem quæſt. vnica, art. 2. & 3. exiſtimat ſolam eſſentiam eſſe primarium obiectum, non attributa. Alij volunt attributa etiam ſpectare ad primarium obiectum, quia obiectum primarium diuinæ ſcientiæ debet eſſe quidquid formaliter, & eſſentialiter includitur in eſſentia Dei, ſed in ea includuntur omnia attributa: ergo omnia ſpectant ad obiectum primarium.

Nihilominus *dicendum eſt*, ſolam eſſentiam formaliſſimè ſumptam eſſe obiectũ primarium ſcientiæ diuinæ, non verò attributa, & relationes. Probatur quia ſola diuina eſſentia ſic ſumta eſt obiectum excellentius, & magis intentum, & ratione ſui conſideratum à ſcientia, & ad quod alia omnia obiecta eiuſdem ſcientiæ, habent attributionem aliquam: ergo illi ſoli conueniet ràtio obiecti primarij. Confirmatur quia attributis, & relationibus non conueniunt prædictæ conditiones obiecti primarij, immo videntur oppoſitæ conuenire quamuis enim conſiderentur à diuina ſcientia non conſiderantur ratione ſui, ſed per attributionem ad diuinam eſſentiam, nam ſiue ſolùm cognoſcantur à Deo in eſſentia, vt in obiecto cognito, & radice propria, vt quidam autumant, ſiue cognoſcantur etiam in ſe, ſemper cognoſcuntur attributa, vt proprietates ſubſtantiales, conſequentes eſſentiam, & relationes, vt modi etiam ſubſtantiales ipſius: ergo non ratione ſui, ſed per attributionem ad eſſentiam cognoſcuntur, atque adeò non ſunt obiectum primarium. 2.

Sola eſſentia Dei formaliſſime ſumpta eſt obiectum primarium ſcientiæ diuinæ.

Attributa, & Relationes diuinæ non ſpectant ad obiectum primarium.

Ad ſententiam Gabrielis reſpondeo rationem obiecti primarij ſumendam non eſſe ex parte cognitionis, ſed ſolùm ex parte obiecti cogniti, ita vt eſſentia ipſa ſit obiectum primarium, non quod prius cognoſcatur, quàm alia obiecta, etiam ſecundum rationem, nam id neceſſarium non eſt, ſed ex eo ſolùm eſſentia eſt obiectum primarium, quia eſt ens excellentius, & magis intentum, & ex ſe cognoſcibile abſque attributione ad aliud, & alia cognoſcuntur per attributionem ad illud. 3.

Ad ſententiam Baſſoli non eſt cur reſpondeamus, quia pro nobis facit. Ad tertiam ſententiam conſtat ex peculiari tractatu de eſſentia Dei, attributa non includi eſſentialiter in diuina eſſentia formaliſſimè accepta; & ideo illam ſolam ſine attributis habere rationem obiecti primarij. 4.

CAPVT II.

Occurritur duabus difficultatibus circa concluſionem ſuperioris capitis.

PRima difficultas eſt: eſſentia diuina formaliſſimè accepta non eſt obiectum diuinæ ſcientiæ: ergo multo minus erit obiectum primarium. Antecedens ſuadetur, quia obiectum debet neceſſario diſtingui à ſcientia re, vel ratione cum fundamento in re, nam nihil poteſt obiici ſibi ipſi, vel ſe ipſum terminare, vel repræſentari intentionaliter per ſe ipſum: ſed eſſentia formaliſſima Dei nec re, nec ratione cum fundamento in re diſtinguitur à ſcientia diuina neceſſaria, cùm per hanc illa intrinſecè, & adæquatè conſtituatur, vt oſtendimus ſupra tractatu primo: ergo eſſentia formaliſſima Dei non eſt obiectum diuinæ ſcientiæ. 5.

Prima difficultas contra doctrinam capitis ſuperioris.

Digitized by Google

6.

Reſpondet Heriçe eſſentiam formaliſſimam Dei eſſe cognitam à ſcientia diuina, non tamen eſſe obiectum illius.

Propter hoc argumentum Heriçe tract. 1. diſp. 4. cap. 1. concedit quidem eſſentiam formaliſſimam Dei eſſe cognitam à diuina ſcientia, negat tamen eſſe objectum reſpectu illius etiam ratione noſtra, quia ad rationem objecti, vt ſic requiritur aliqua diſtinctio inter ipſum, & cognitionem, ſecus verò ad rationem cogniti. Et quia attributa diuina, & perſonalitates diſtinguntur à ſcientia ſecundum rationem cum fundamento in re, non ſolùm concedit cognoſci per illam, ſed etiam eſſe objecta illius.

Refellitur reſponſio.

Cæterum hæc controuerſia verborum eſt, non rerum, nam non video in quo differant id quod cognoſcitur, & id quod obiicitur cognitioni reſpectu eiuſdem cognitionis, & cur cognitio diuina poſſit dici cognita à ſe, & non objectum ſui. Liberè enim dicitur, & ſine ſufficienti probatione, in ratione objecti imuolui diſtinctionem aliquam à cognitione, & non in ratione cogniti. Certè Theologi communiter pro eodem vſurpant cognitum, & objectum, & in præſenti controuerſia abſolute affirmant eſſentiam Dei eſſe objectum primarium diuinæ ſcientiæ, ſiue eſſentiam à ſcientia diſtinguant cum fundamento in re, ſiue non diſtinguant.

7.

Obiectũ non debet neceſſario diſtingui à ſcientia licet in rebus creatis diſtinguatur.

Quare ad argumentum negandum eſt antecedens. Et ad probationem eius negandum item objectum debere neceſſariò diſtingui à ſcientia, & nihil poſſe obiici ſibi ipſis, vel ſe ipſum terminare, vel repræſentari per ſe ipſum. Quamuis enim id difficile à nobis concipiatur, quia in rebus creatis communiter objectum, ſeu terminus cognitionis diſtinguitur ex natura rei à cognitione, & nunquam eadem formalitas eſt ſimul objectum, & cognitio, non propterea cenſendum eſt id ſimpliciter implicare, ac per conſequens etiam in Deo locum habere non poſſe, nam pariter in rebus creatis id quod cognoſcitur communiter diſtinguitur ex natura rei à cognitione, & nunquam eadem formalitas cognitionis per ſe ipſam formaliter cognoſcitur, & tamen in Deo ſcientia diuina ſecundum eandem omnino formalitatem eſt cognitio, & id quod cognoſcitur, eodem Heriçe teſte, & aſſertore. Quapropter argumentum adductum nihil obſtabit quo minus dicamus eſſentiam formaliſſimam Dei eſſe ſui objectum, ſicut dicimus per ſe ipſam cognoſci.

8.

Secunda difficultas contra capitis ſuperioris doctrinam.

Secunda difficultas eſt: ex concluſione ſuperioris capitis ſequitur ſcientiam diuinam eſſe reflexam circa primarium objectum. Vnde vlterius inferuntur duo: Primum eſt ante eam ſcientiam reflexam ſupponi aliam priorem directam reſpicientem primarium objectum, atque adeò illam non eſſe reflexam circa primarium objectum. Secundum eſt illam cognitionem reflexam cognoſci à Deo per aliam cognitionem ratione diſtinctam, & hanc per aliam, & ſic in infinitum: nam cum omnes eiuſmodi cognitiones ſint cognoſcibiles, non eſt cur vna potius cognoſcatur à Deo, quàm alia, & ideo omnes cognoſcentur.

9.

Scientia diuina eſt reflexa circa obiectum primarium, & directa circa ſecũdarium, ſine vlla imperfectione.

Reſpondeo admittendam eſſe ſequelam illam cum Soario diſp. 30. Metaph. ſect. 15. num. 21. nam ad perfectionem diuinæ ſcientiæ ſpectat vt in ſe ipſam formaliſſime tendat, tanquam in objectum primarium, eſt enim perfectiſſimo modo directa, & reflexa; directa quidem circa attributa, relationes, & alia objecta ſecundaria; reflexa verò circa ſe ipſam ſine vlla imperfectione diſtinctionis, vel proceſſus in infinitum, etiam ſecundum rationem. Cum enim ſcientia diuina non pendeat ab objecto, ſicut creata, & ſit immaterialiſſima, & puriſſima, ſibi ſufficit ſub omni ratione tam formali, quam objectiua, poteſtque in ſe ipſam ſecundum ſe totam reflecti: nec mirum cum ſit ſimul ſcientia ſubſiſtens, & ſubſtantia intelligens.

10.

Ante ſcientiã diuinam reflexam non ſupponitur alia prior directa.

Hinc facile eſt reſpondere ad illa duo, quæ inferuntur in argumento. Ad primum dico falſum eſſe ante ſcientiam diuinam reflexam ſupponi aliam priorem directam. Scientia quippe diuina expers eſt imperfectionum, quæ reperiuntur in cognitionibus creatis, in nobis quidem cognitio reflexa ſupponit aliam priorem directam, at in Deo ipſamet cognitio, quæ dicitur directa reſpectu attributorum, relationum, & creaturarum eſt eſſentialiter reflexa reſpectu ſui abſque vlla diſtinctione etiam rationis cum fundamento in re, ita vt quælibet formalitas diuinæ cognitionis ſit eſſentialiter ſui ipſius cognitio. Deinde prorſus impoſſibile eſt, vt cognitio diuina, prout dicitur directa, concipiatur terminari ad objectum primarium, nam vt directa debet reſpicere objectum, ſaltem ratione diſtinctum à ſe ipſa, objectum autem primarium ſcientiæ diuinæ nec ſecundum rationem diſtinguitur ab ipſa ſcientia, cum ipſa ſcientia ſit formale conſtitutiuum eſſentiæ Dei.

11.

Qui admittãt proceſſum infinitum ſecundum rationem in cognitionibus diuinis reflexis.

Circa ſecundum graues Recentiores, vt Salas 1. 2. tract. 2. diſput. 3. ſect. 4. in fine, & Granado 1. parte tom. 1. controu. 2. tract. 1. diſput. 4. admittere non dubitarunt proceſſum in infinitum ſecundum rationem in cognitionibus diuinis reflexis. Sentiunt enim cognitionem cognitionis etiam in Deo eſſe ratione diſtinctam à cognitione cognita.

Non eſt admittendus proceſſus infinitus in diuina ſcientia reflexa.

Cæterum hic proceſſus infinitus diſplicet Soario, & Heriçe citatis, & mihi maximè inuiſus eſt, ſed difficilè refelli poteſt efficaci argumento. Nam cum quælibet alia perfectio diuina ſit cognoſcibilis à Deo, & de facto cognoſcatur per cognitionem ratione diſtinctam, non apparet ratio cur ipſa diuina cognitio non ſit cognoſcibilis à Deo, & de facto non cognoſcatur per cognitionem ratione diſtinctam, & hæc ſimiliter per aliam, & ſic ſine termino.

Ratio Heriçe contra prædictum proceſſum infinitũ.

Heriçe ſic contra eiuſmodi proceſſum infinitum argumentatur: cognitio diuina eſt perfectiſſimè comprehenſiua Dei, ergo ex vi eius cognoſcit Deus ſe ipſum, quantum cognoſcibilis eſt: ergo impoſſibile eſt, vt cognitio iſta, qua Deus cognoſcit omnes alias ſuas perfectiones, non ſit ſimul cognitio ſui abſque vlla rationis diſtinctione, alioqui enim comprehenſiua non eſſet, quippe quæ non cognoſceret Deum, quantum cognoſcibilis eſt, cum non attingeret ſe ipſam, quæ formalitas quædam diuina eſt ratione diſtincta ab aliis diuinis formalitatibus.

12.

Non eſt efficax ratio Heriçe.

Hoc tamen argumentum ſic propoſitum non videtur efficax, nam licet de ratione cognitionis comprehenſiuæ ſit, vt cognoſcat objectum, quantum cognoſcibile eſt, non eſt de ratione eius, vt per eandem omnino formalitatem

Digitized by Google

Non eſt de ratione cognitionis cõprehenſiuæ attingere per eandem formalitatem quidquid cognoſcibile eſt in obiecto.

tatem attingat quidquid eſt cognoſcibile in objecto, ſed ſatis eſt, vt per formalitates ratione diſtinctas percipiat omnes objecti formalitates. Sic in ſcientia diuina diſtinguimus ſecundum rationem varias repræſentationes pro diſtinctione, & varietate attributorum, & perfectionum diuinarum, quæ per eam repræſentantur. Vnde conſequens eſt, vt quælibet repræſentatio ex illis per ſe ſumta non ſit formaliter comprehenſiua Dei. Quare admiſſo eo infinito proceſſu in diuina ſcientia reſponderi poſſet ad hoc argumentum, ſcientiam diuinam non eſſe formaliter comprehenſiuam Dei ſecundum quamlibet repræſentationem per ſe ſumtam, neque ſecundum omnes directas repræſentationes, ſed quatenus ſimul coaleſcit ex iis, & infinitis reflexis, & ideo nihil mirum, quod ſcientia diuina directa non ſit formaliter comprehenſiua Dei, cum ſe ipſam non attingat, nec alias infinitas repræſentationes reflexas ratione diſtinctas. Quod ſi quis adhuc premat. & vrgeat argumentum factum ab Heriçe, inferendo vlterius poſito tali proceſſu non eſſe vllo pacto aſſignabilem cognitionem aliquam comprehenſiuam Dei, cum quæuis cognitio aſſignata ſe ipſam non attingat, ſed per aliam attingi debeat, nec poſſit Deus ipſe aſſignare vltimam: Occurri poterit aſſerendo non eſſe id reputandum abſurdum, ſicut nemo abſurdum reputat quod Deus perfectiſſimè comprehendat rem poſſibilem infinitam in extenſione, & vltimam eius partem nec aſſignare, nec agnoſcere poſſit, quia non eſt vltima.

13. *Ratio Soarij contra proceſſum infinitum non ſatiſfacit.*

Soarius loco citato ex Metaph. reiicit prædictum proceſſum infinitum, quia diuina ſcientia eſt prima, & perfectiſſima, & ideo debet eſſe eminentiſſimo modo reflexa eſſentialiter, nam ex eo quòd eſt perfectiſſima nequit ignorari ab ipſo ſciente, alioqui enim non eſſet perfecte ſciens, quia ignoraret ſe ſcire: ex eo verò quòd eſt prima non poteſt eſſe ſcita per aliam ſcientiam. Sed neque hæc ratio Soarij rem euincit. Licet enim ſuadeat diuinam ſcientiam non poſſe ignorari ab ipſo Deo; non tamen perſuadet vnamquamque formalitatem ſcientiæ ſciri debere per ſe ipſam, cum ſatis eſſe videatur, vt ſciatur per aliam formalitatem ratione diſtinctam. Ex eo autem quod diuina ſcientia ſit prima in genere ſcientiæ non rectè infert non poſſe vnam formalitatem ſcientiæ ſciri per aliam formalitatem, nam quamuis ſciretur per aliam formalitatem, non deſineret eſſe prima in genere ſcientiæ, cum illa formalitas reflexa, & aliæ infinitæ formalitates reflexæ, quæ tunc ſtatuerentur, non eſſent priores formalitate directa, neque iſta ab illis dependeret. vt patet. Vnde ſolùm videtur ſcientia diuina dici prima comparatione ſcientiarum creatarum.

14. *Ratio prima Autoris contra proceſſum infinitum in formalitatibus diuinæ ſcientiæ.*

Ego igitur explodendum arbitror eiuſmodi proceſſum infinitum in formalitatibus diuinæ ſcientiæ. Primo quia ſcientia diuina non eſt cognitio quomodocumque, ſed eſt cognitio ſubſiſtens, & ſubſtantia intelligens: ergo ad perfectionem eius ſpectat, vt in ſe ipſam ſecundum ſe totam eſſentialiter reflectatur, atque adeo vt quæuis formalitas ſcientiæ ſe ipſam per ſe cognoſcat. Antecedens patet, quia ſcientia diuina eſt ipſa ſubſtantia, & eſſentia Dei. Conſequentia probatur, quia ſicut ad perfectionem ſubſtantiæ intelligentis creatæ ſpectat, vt poſſit ſe ipſam cognoſcere magis, vel minus perfectè pro quantitate propriæ perfectionis, adeò vt maxima imperfectio eſſet in ſubſtantia creata intelligente nō poſſe ſe ipſam aliquo pacto cognoſcere; ita ad perfectionem diuinæ ſubſtantiæ, quæ eſt perfectiſſimè intelligens, pertinet, vt ſe ipſam perfectiſſimè cognoſcat: ergo quemadmodum quia ſubſtantia creata non eſt eſſentialiter ſua intellectio ſolùm ſpectat ad perfectionem eius, vt ſe cognoſcat per cognitionem à ſe diſtinctam; ita quia ſubſtantia diuina eſt eſſentialiter ſua intellectio ad perfectionem ipſius infinitam ſpectabit cognoſcere ſe per ipſam abſque diſtinctione vlla, ita vt oppoſitum cenſeri debeat imperfectio in Deo.

Quia diuina ſcientia eſt cognitio ſubſiſtens, & ſubſtantia intelligens, debet in ſe ſecundū ſe totam, eſſentialiter reflecti.

15. *Quæuis formalitas ſcientia diuinæ eſt ſubſtantia intelligens, atque adeo in ſe ipſam eſſentialiter reflexa.*

Dices: ſatis eſſe, vt vna formalitas ſcientiæ diuinæ cognoſcatur per aliam ſola ratione diſtinctam. Contra quia quæuis formalitas ſcientiæ diuinæ eſt ſubſtantia intelligens: ergo ſicut ob hanc rationem de perfectione intrinſeca totius ſcientiæ diuinæ eſt, vt ſe per ſe ipſam cognoſcat, ita de perfectione cuiuſuis formalitatis illius erit ſe per ſe ipſam cognoſcere. Nec refert quòd vna formalitas diuinæ ſcientiæ non ſit integra eſſentia Dei, quia in hac parte eadem eſſe debet ratio totius eſſentiæ Dei, ac ſingularum formalitatum eius; atque adeò ſi tota eſſentia, quia ſic eſt cognitio, vt ſit ſubſtantia intelligens, eſſentialiter debet eſſe cognitio ſui abſque diſtinctione vlla, ita quæuis formalitas eiuſdem eſſentiæ, quia pariter ſic eſt cognitio, vt ſimul ſit ſubſtantia intelligens, debet eſſe eſſentialiter cognitio ſui abſque vlla diſtinctione.

16. *Secunda ratio Autoris contra eundem proceſſum infinitum.*

Secundò explodendum cenſeo prædictum proceſſum infinitum, quia Deus eſt eſſentialiter beatus ex ſe, & ex eſſentia ſua: ergo per eandem ſcientiam, per quam conſtituitur Deus eſſentialiter in eſſe Dei formaliſſimè, conſtituetur etiam eſſentialiter in eſſe beati, atque adeò beatitudo ipſius eſſentialis conſiſtet vel omnino, vel ſaltem præcipuè in ſcientia eius neceſſaria, cum nihil ſit aliud, in quo ſaltem principaliter conſiſtere queat, ſed hoc eſt impoſſibile, niſi ſcientia diuina ſit in ſe per ſe ipſam eſſentialiter reflexa ſine proceſſu in infinitum ſecundum rationem in formalitatibus eius: ergo affirmandum eſt in ſe ipſam eſſe reflexam ſine prædicto proceſſu. Minor oſtenditur, quia admiſſo eo proceſſu, & reflexione diſtinctarum formalitatum ſequitur magnam partem ſcientiæ diuinæ neceſſariæ non eſſe beatitudinem eſſentialem, & aliquam partem nullo modo eſſe beatitudinem, nam ſcientia terminata immediatè ad creaturas poſſibiles in ſe ipſis nullo modo eſſet beatitudo, cum non terminaretur ad Deum, quod omnino ad beatitudinem requiritur: & ſcientia terminata ad attributa omnia, & relationes in ſe ipſis non eſſet beatitudo eſſentialis, quia hæc debet habere pro objecto eſſentiam formaliſſimam Dei, quæ eſt eſſentialis beatitudo objectiua, nam attributa, & relationes non ſpectant ad eſſentiam, ſed ad ſubſtantiam ſolùm beatitudinis objectiuæ.

Eſſentialis Dei beatitudo non conſiſteret præcipuè in tota ſcientia eius neceſſaria, ſi hæc ſcientia non eſſet in ſe per ſe ipſam eſſentialiter reflexa.

Dices nullum eſſe abſurdum, quòd eſſentialis 17.

tialis

Digitized by Google

tialis beatitudo Dei conſiſtat non in tota ſcientia eius neceſſaria, ſed ſolum in aliqua parte eius. Contra quia mihi ſatis abſurdum videtur, id quod inde ſequitur, ſcilicet nihil ſcientiæ directæ Dei pertinere ad eius eſſentialem beatitudinem, & magnam eius partem nullo modo eſſe beatitudinem. Quod omnino vitatur ſi dicamus vnamquamque formalitatem ſcientiæ diuinæ in ſe ipſam eſſentialiter reflecti, ſic enim quæuis formalitas diuinæ ſcientiæ neceſſariæ pertinet ad eſſentialem beatitudinem, & aſſeritur quidpiam dignius Deo. Hæ rationes mihi videntur ſufficientes pro rei difficultate ad ſatis probabiliter reiiciendum proceſſum infinitum ſecundum rationem in formalitatibus diuinæ ſcientiæ.

Abſurdū eſt nihil ſcientia directa Dei ad eius eſſentialem beatitudinem pertinere, & magnā eius partem nullo modo eſſe eius beatitudinem.

CAPVT III.

Quodnam ſit obiectum ſecundarium, & adæquatum terminatiuum diuinæ ſcientiæ.

18. EX dictis primo capite colligitur ad obiectum ſecundarium ſpectare attributa, vt docuit Baſſolis citatus, vt etiam relationes diuinas, vt ſentit Scotus in 2. diſt. 1. quæſt. 1. & aliis locis, & ſuadet ratio ſupra tacta; quia attributa cognoſcuntur à Deo, vt proprietates, & relationes, vt modi eſſentiæ, atque adeò per attributionem ad eſſentiam, & vt obiecta ſecundaria. Dices hinc ſequi attributa, neque relationes eſſe obiectum eſſentiale diuinæ ſcientiæ eo ipſo, quòd non ſunt obiectum primarium, quod conſequenter videtur ſentire Scotus loquens de relationibus. Sed neganda eſt ſequela, nam licèt attributa, & relationes non ſint de conceptu formali eſſentiæ diuinæ formaliſsimè ſumptæ, nec ſint obiectum primarium, ſed ſecundarium diuinæ ſcientiæ, nihilominus ſunt obiectum eſſentiale illius: ſicut etiam dicendum creaturas eſſe obiecta eſſentialia ſcientiæ Dei, etiam ſi non ſint obiecta primaria, quia diuina ſcientia formaliter, & eſſentialiter eſt cognitio non ſolùm eſſentiæ, ſed etiam attributorum, & perſonarum, immo & creaturarum poſſibilium.

Attributa, relationes & creaturæ poſſibiles ſunt obiecta eſſentialia diuinæ ſcientiæ, licet ſint ſecundaria.

19. His poſitis nonnulli dixerunt creaturas ſecundum ſe neque eſſe obiectum primarium, nec ſecundarium terminatiuum ſcientiæ Dei, ſed diuinam ſcientiam virtute, & eminenter dici poſſe cognitionem creaturarum, quatenus eſt cognitio eſſentiæ eminenter continentis creaturas, ac per conſequens ſolum Deum eſſe obiectum terminatiuū adæquatum ſcientiæ diuinæ. Quæ ſententia tribuitur Aureolo apud Capreolum in 1. diſt. 35. quæſt. 2. Suaderi poteſt quia obiectum adæquatum eſt illud, quo perſeuerante perſeuerat ſcientia adæquata, & quo ſublato non permanet, ſed quantumuis nulla eſſet poſſibilis creatura, diuina ſcientia integra, & immutata permaneret attingens diuinam ſubſtantiam duntaxat: ergo ſola diuina ſubſtantia eſt obiectum adæquatum terminatiuum, creaturæ verò nullo modo ſpectant ad obiectum ſcientiæ Dei.

Sunt qui velint creaturas ſecundum ſe non eſſe obiectum diuinæ ſcientiæ.

20. Alij concedunt quidem creaturas eſſe obiectum ſecundarium per ſe terminans ſcientiam diuinam, non ſub proprijs rationibus ſpecificis, vel indiuidualibus, ſed ſub confuſa aliqua ratione entis, aut ſubſtantiæ creabilis. Quæ opinio tribuitur Ariſtoteli 12. Metaph. tex. 51. & Auerroi 12. etiam Metaph. tex. 943. Auicennæ, Algazel, & alijs. Probari poteſt primo, quia ſi creaturæ ſecundum proprias entitates, & rationes indiuiduales eſſent obiectum terminatiuum ſcientiæ diuinæ deberent illam terminare ſecundum aliquod eſſe reale, vel formale, quod in ſe haberent, nam quod nullum habet eſſe reale, nequit realiter terminare cognitionem; hoc autem nullum eſſe poteſt in creaturis ex æternitate, ex qua Deus illas cognoſcit: ergo non ſunt obiectum terminatiuum ſecundum proprias rationes indiuiduales. Secundo quia Diuus Hieronymus ad finem primi capitis Abacuc ſic habet: *Abſurdum eſt ad hoc Dei deducere maieſtatem, vt ſciat per momenta ſingula quot naſcantur culices, quot moriantur.*

Alij exiſtimant creaturas eſſe obiectum ſub confuſa ratione entis, vel ſubſtantiæ creabilis.

21. Nihilominus *dicendum eſt primò*: Deum diſtinctiſſimè, & in particulari cognoſcere quidquid creabile, vel creatum eſt, atque adeò creaturas omnes ſecundum proprium eſſe, & propriam naturam, quam in ſe habent, eſſe obiectum terminatiuum ſcientiæ diuinæ. Prima pars eſt Fide certa, & patet teſtimoniis ſcripturæ: Eccleſiaſtici 39: *Non eſt quidquam abſconditum ab oculis eius.* Pſal. 138. *Tu cognouiſti ſeſſionem meam, & reſurrectionem meam, intellexiſti cogitationes meas de longè.* Ad Hebræos 4. *Omnia nuda, & aperta ſunt oculis eius. nec eſt creatura inuiſibilis in conſpectu eius.* Conſonant etiam Sancti Patres. Secunda pars ſi rectè intelligatur ſequitur euidenter ex principiis Fidei: nam abſolutè verum eſt Deum cognoſcere non ſolùm ſe ipſum, ſed etiam creaturas, vt conſtat ex locis Scripturæ citatis, ſed creaturæ ſecundum illud eſſe, quod habent in Deo non ſunt creaturæ, ſed ipſa creatrix eſſentia, & ſumitur ex illo Ioannis primo. Quod factum eſt in ipſo vita erat: ergo creaturæ non cognoſcuntur à Deo ſecundum illud eſſe tantùm, ſed etiam ſecundum proprium eſſe, quod in ſe habent. Confirmatur quia creaturæ non ſunt formaliter in Deo: Ergo ſi tantum ſecundum illud eſſe cognoſcerentur à Deo, non cognoſcerentur propriæ, & formales rationes creaturarum: ergo cognoſcuntur creaturæ ſecundum proprium eſſe, quod habent in ſe, & ſecundum proprias naturas: ſed eſſe obiectum terminatiuum nihil eſt aliud, quàm cognoſci: ergo creaturæ ſecundum proprias naturas, & prout à Deo, & inter ſe diſtinguntur erunt obiectum terminatiuum ſcientiæ diuinæ.

Creaturæ omnes ſecundum propriū eſſe ſunt obiectum terminatiuū ſcientiæ diuinæ, & diſtinctiſſime cognoſcuntur.

22. *Dicendum ſecundò*: creaturas, & quidquid præter Deū cognoſcibile eſt eſſe obiectum per ſe terminatiuum ſecundarium ſcientiæ Dei. Probatur quia omnis creatura, & quidquid præter Deum cognoſcibile eſt habet attributionem ad Deum, vt ad præſtantiſſimum, & primarium obiectum, & ratione eius cognoſcitur: ergo eſt obiectum ſecundarium. Confirmatur quia attributa, & relationes, vt diximus, ſunt obiectum ſecundarium: ergo potiori iure erunt obiectum ſecundarium creaturæ,

Quidquid præter Deum cognoſcibile eſt, pertinet ad obiectum terminatiuū ſecundarium ſcientiæ diuinæ, & præterea attributa, & relationes Dei.

turæ, & quidquid extra Deum cognoſcibile eſt.

23. *Obiectum adæquatum diuinæ ſcientiæ eſt omne cognoſcibile, ſiue increatum, ſiue creatum, ſiue poſitiuum, ſiue negatiuũ, aut fictum.*

Ex dictis infero: obiectum adæquatum terminatiuum diuinæ ſcientiæ eſſe quidquid cognoſcibile eſt ſiue increatum, ſiue creatum, ſiue reale poſitiuum, ſiue negatiuum, aut fictum, nam totum hoc terminat diuinam cognitionem; obiectum autem terminatiuum ſecundarium complecti non ſolùm quidquid præter Deum cognoſcibile eſt, verum etiam aliquid in Deo formaliter exiſtens, nempe attributa, & relationes. Vnde fit, vt quidquid extra Deum eſt, ſit objectum ſecundarium minus præcipuum; attributa verò, & relationes ſint objectum ſecundarium magis præcipuum, quia pertinent ad ſubſtantiam ipſius Dei.

24. *Si nulla eſſet poſſibilis creatura, non eſſet Deus eiuſdem perfectionis, cuius nunc eſt.*

Ad argumentum factum pro prima ſententia, conceſſa maiori, neganda eſt minor. Nam ſi nulla eſſet poſſibilis creatura, non eſſet eadem ſcientia diuina, quæ modò eſt, nec eſſet in Deo omnipotentia, ac per conſequens, nec eſſet Deus eiuſdem perfectionis, cuius modo eſt, nam nec in Deo eſſet vis repræſentandi, & cognoſcendi creaturas, nec vis producendi illas.

25. Ad primum argumentum pro ſecunda ſententia reſpondeo, ex parte objecti non requiri per ſe loquendo aliquod eſſe reale actuale, vt terminet cognitionem Dei, nam in primis terminare non eſt aliquid in objecto cognito, ſed ſola denominatio extrinſeca à ſcientia, quæ denominatio nec poſtulat per ſe aliquid reale in re denominata. Deinde in objecto cognito nõ oportet aliquid ſupponi, vel eſſe, niſi illud, quod per ſcientiam cognoſcitur, hæc enim proportio, & adæquatio neceſſaria eſt inter ſcientiam, & objectum ad veritatem ſcientiæ. Vnde cum Deus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcit creaturas, vt poſſibiles, non requirit in illis aliquod eſſe reale actuale ratione cuius terminare poſſint cognitionem diuinam, ſed ſolùm eſſe potentiale, quod vt ſic ſolum eſt actu in cauſa, vt loquitur Diuus Thomas hìc artic. 9. & 1. contra gentes cap. 66. & cum cognoſcit Deus creaturas per ſcientiam viſionis requirit in illis exiſtentiam pro aliquo tempore, quia hoc ipſum de illis cognoſcit, tamen pro cæteris temporibus non requirit in illis eſſe reale, quia non cognoſcuntur, pro illis, vt exiſtentes, ſed vt præteritæ, vel futuræ reſpectu illorum. Quare non eſt audiendus Henricus in ſumma artic. 12. quæſt. 23. & aliis in locis aſſerens ſupponi in creaturis aliquod eſſe reale, quod ipſe vocat eſſe eſſentiæ, quo poſſint terminare diuinam cognitionem. Nec item audiendus Scotus in 1. diſt. 36. vbi dicitur aſſeruiſſe reperiri in creaturis quoddam eſſe diminutum, quod neque ſolam eſſentiam, vel exiſtentiam earum includat, ſed quoddam aliud eſſe imperfectum à cognitione diuina phyſicè cauſatum ab æterno, ratione cuius dicantur creaturæ produci ab æterno in eſſe cognito, ac poſſint ſcientiam diuinam terminare.

In obiecto cognito non debet ſupponi aliud eſſe, niſi quod per ſcientiam cognoſcitur.

26. *Henricus, & Scotus explicati.*

Quamuis vt ego arbitror, & viri docti ſentiunt, prædicti Doctores poſſint in bono ſenſu explicari. Nam Henricus appellauit eſſe eſſentiæ, eſſe reale, vt diſtingueret eſſentias creaturarum, quæ vocantur reales, à rebus fictitiis omnino, & impoſſibilibus: reuera tamen illæ eſſentiæ, quando productæ non ſunt, nec exiſtunt, nihil ſunt actu, ſed dicuntur eſſe poſſibiles propter non repugnantiam, quam habent, vt fiant, & per denominationem ab omnipotentia potente illas producere, & dicuntur etiam eſſe reales non actu, ſed potentia, quia poſſunt fieri verè res, ſi à Deo producantur. Similiter Scotus illo modo loquendi ſolum ſignificare vult totum illud eſſe cognitum, quod per ſcientiam diuinam tribuitur creaturæ, nihil aliud eſſe, quàm objectiuè per denominationem quandam extrinſecam eſſe in mente Dei, nam per ſolam extrinſecam denominationem nulla res dicitur propriè produci, etiam ſecundum quid, quia produci ſignificat aliquid fieri in re producta, at per extrinſecam denominationem nihil fit in re denominata.

27. *S. Hieronymus explicatus.*

Ad ſecundum argumentum Reſpondeo difficilem eſſe illam Hieronymi ſententiam, ſic tamen explicandam, vt ſolùm intendat Deum non cognoſcere per cognitionem de nouo adquiſitam illa minutiſſima entia, per momenta ſingula, non tamen negare illi claram, & perfectam eorum cognitionem ab æterno abſque vlla viciſſitudine: vel certè dici poteſt, & melius ibi Diuum Hieronymum loqui non de ſcientia, quaſi ſpeculatiua tantum, ſed de prouidentia, de qua loquebatur Propheta, & ita ſolum intendere Diuum Hieronymum non ita Deum curare vilia, & irrationabilia, ſicut curat humana; ad eum modum, quo Paulus 1. Corinth. 9. dixit: Nunquid de bobus cura eſt Deo? Videatur Soarius lib. 3 de attributis cap. 3. qui hanc eſſe Hieronymi mentem colligit ex aliis verbis eiuſdem Hieronymi in eodem loco.

Capvt IV.

An diuina Scientia habeat objectum aliquod motiuum.

28. *Qui ſentiant eſſentiam diuinam ſimul cum attributis eſſe obiectum motiuũ reſpectu diuinæ cognitionis.*

Svnt qui velint eſſentiam diuinam ſe habere vt objectum motiuum reſpectu cognitionis, quam Deus habet de ipſamet eſſentia, de relationibus, & de creaturis ſaltem poſſibilibus; nomine autem eſſentiæ complectuntur omnes perfectiones abſolutas. Hanc ſententiam tribuunt Molinæ ſupra quæſt. 12. art. 8. diſp. 4. concluſ. 3. & reuera ita ſentire videtur. Eandem ſententiam, quatenus aſſerit diuinam eſſentiam eſſe objectum motiuum reſpectu ſcientiæ creaturarum poſſibilium, tribuunt Diuo Thomæ artic. 5. quæſt. 14. & ſic communiter loqui videntur recentiores. Probant quia eſſentia diuina eſt coniuncta cum intellectu diuino, illique proportionata, quod ſatis eſt, vt moueat ad ſui cognitionem. Idemque docent de attributis, quæ credunt includere eſſentiam, & includi in eſſentia formaliter. Quod verò moueat etiam ad cognitionem relationum diuinarum confirmant primo, quia eſſentia diuina eſt radix relationum, & eas quaſi virtute

Digitized by Google

continet: ergo erit ratio cognoſcendi illas per modum obiecti motiui. Secundo quia diuinis relationibus tribui non poteſt in ordine ad cognitionem diuinam, quæ naturalis, & neceſſaria eſt reſpectu illarum, niſi quod eſt neceſſarium, & maximè connaturale, ſed habere rationem obiecti motiui diuinis relationibus neceſſarium non eſt, cum minus ſufficienter præſtet eſſentia, quæ vt radix illas, quaſi virtute, continet, nec eſt connaturale, quia modus connaturalis, & proprius videndi diuinas perſonas, eſt per eſſentiam earum, vt per obiectum motiuum, ita vt relationes videantur, tanquam modi eſſentiæ. Præterea quòd eſſentia diuina ſit motiuum reſpectu cognitionis poſſibilium oſtendunt, quia creaturæ poſſibiles non mouent ratione ſui, cum ſint nihil in ſe ipſis: ergo ſola eminentia earum, quæ ab omnipotentia non differt, mouet intellectum diuinum ad earum cognitionem. Ex iis denique inferunt eſſentiam diuinam, vt complectitur attributa, eſſe adæquatum obiectum motiuum diuinæ ſcientiæ, quàuis non ſit adæquatum obiectum terminatiuum.

29\.
Dupliciter poteſt dici aliquid obiectum motiuum, ſcilicet proprie, & improprie.

Pro explicatione huius difficultatis notandum eſt primò dupliciter, quod ad rem præſentem attinet, poſſe aliquid dici obiectum motiuum reſpectu intellectus: primò propriè, & ſtrictè, qui ſcilicet mouet, & determinat intellectum, efficienter cum illo concurrendo ad intellectionem: ſecundo impropriè, & latè, non quia efficienter concurrat cum intellectu, vel illum excitet, ſed quia ita eſt medium, in quo cognito alia cognoſcuntur, vt per modum termini, & obiecti eo pacto modificet, & quaſi determinet intellectum, vt circa tale obiectum non poſſit, niſi cognitionem talis rationis habere; ad eum modum, quo cauſa ſecundæ dicitur determinare primam, non quòd illam moueat, vel in eam efficienter influat, ſed quòd, eo ipſo quòd cauſa ſecunda eſt talis rationis, poſtulet peculiarem concurſum primæ ſuæ naturæ, & operationi accommodatum. Hanc duplicem rationem obiecti motiui colligo ex Vaſquez 1. part. diſp. 200. cap. 3. num. 11.

30\. Notandum ſecundò hic non eſſe ſermonem de motiuo incognito, quale eſt ſpecies impreſſa, de hoc enim dictum eſt iam ſupra, ſed de motiuo cognito, in quo alia obiecta cognoſcuntur.

31\.
Scientia diuina proprie loquẽdo nullum habet obiectum motiuum.

Hoc poſito dicendum eſt ſcientiam diuinam propriè, & ſimpliciter loquendo nullum habere obiectum motiuum. Ita videtur ſentire Martinus Becanus prima part. ſummæ Theologiæ cap. 10. quæſt. 4. num. 5. Probatur quia intellectus diuinus eſt ex ſe omnino determinatus ad omnia obiecta cognoſcenda, nec habet circa illa indifferentiam vllam: ergo nullo indiget motiuo cognito, ac per conſequens nullum habet.

Intellectus diuinus ex ſe determinatus eſt ad omnia cognoſcibilia.

Antecedens patet tum quia intellectus diuinus non eſt actus primus, ſed actus perfectiſſimus, & puriſſimus, ſeu actualis intellectio infinita omnium intelligibilium, atque adeò ex ſe eſt determinatus ad omnia intelligibilia: tum etiam quia hæc intrinſeca determinatio abſque indigentia alterius determinantis eſt perfectio maxima intellectus ſine imperfectione vlla, atque adeò perfectio ſimpliciter ſimplex, ac per conſequens intellectui diuino tribuenda. Conſequentia eſt manifeſta, quia intellectus ad nihil aliud poſtulat concurſum ex parte obiecti, niſi ad ſui determinationem. Confirmatur Primo quia intellectus creatus ſemel determinatus nullum requirit motiuum cognitum, vel incognitum: ergo intellectus diuinus, cum ſe ipſo determinatus ſit, nullo indigebit motiuo. Confirmatur ſecundo, quia ſi per poſſibile, vel impoſſibile produceretur intellectus, qui vnum tantum obiectum poſſet cognoſcere, talis intellectus non egeret ſpecie, vel concurſu obiecti, nec poſſet per concurſum ſpeciei, vel obiecti determinari, cum iam ſupponeretur determinatus: Si ergo intellectus creatus ſuapte natura determinatus non egeret motiuo cognito, vel incognito, nec intellectus diuinus egebit motiuo cognito, cum ſit ex ſe determinatus ad omnia obiecta. Confirmatur tertio ex diſcrimine inter intellectum diuinum, & humanum, nam intellectus noſter cum ſit finitus, & ex ſe tantum in actu primò, eoque indifferenti circa varia obiecta non poteſt exire in actum ſecundum, niſi ab obiecto determinetur: at intellectus diuinus cùm ſit infinitæ virtutis, & perfectionis non indiget concurſu obiecti ad intelligendum, etiam ſecundum rationem, neque determinatione ad hoc, vel illud intelligendum, quia non eſt actus primus ſed actualis intellectio reſpectu omniũ obiectorum intelligibilum eo modo, quo intelligibilia ſunt.

Locutus ſum in concluſione de motiuo propriè, & ſimpliciter accepto, nam ſi ſermo ſit de motiuo impropriè, & latè ſumpto dici quodammodo poſſet eſſentia diuina obiectum motiuum reſpectu diuinæ intellectionis, quia eſt medium cognitum, in quo cognoſcuntur creaturæ poſsibiles, quod diuinam cognitionem, quaſi determinat, non excitando, vel efficienter concurrendò, etiam ſecundum rationem, ſed ſolùm ita modificando per modum termini, vt circa tale obiectum non poſſit cognitio diuina habere, niſi talem rationem, ſcilicet repræſentandi peculiari modo illud obiectum. Et ſic explicari poteſt Diuus Thomas cùm artic. 3. citato indicare videtur eſſentiam diuinam eſſe obiectum motiuum reſpectu cognitionis, quam Deus habet de creaturis poſſibilibus in ſe ipſo, vt in obiecto cognito: Fateor tamen eiuſmodi obiectum valde impropriè dici motiuum, & ideo Diuus Thomas eo loco non appellat eſſentiam motiuum. 32. *Impropriè loquendo eſſentia diuina dici poteſt quodammodo obiectum motiuum reſpectu diuinæ cognitionis.*

Dices: voluntas diuina requirit obiectum motiuum, & ideo bonum infinitum cognitum mouet voluntatem: ergo diuinus intellectus poſtulabit etiam obiectum motiuum, nempe verum infinitum illi propoſitum. Sed negandum eſt antecedens ſi ſermo ſit de aliquo mouente efficienter voluntatem concurrendo cum illa; aliud enim eſt requirere aliquam obiecti propoſitionem, aliud verò requirere obiectum motiuum; commune enim eſt omni facultati cognoſcenti, & appetenti poſtulare obiecti propoſitionem, eo diſcrimine, vt facultati appetenti obiectum debeat neceſſario proponi per cognitionem, quia ita exigit natura eius, facultati autem cognoſcenti 33. *Nec voluntas diuina habet obiectũ motiuum, licet requirat propoſitionem obiecti.*

proponi

Digitized by Google

proponi poſſit variis modis, ſcilicet vel ex eo quòd objectum per ſe, vel per ſpeciem efficienter concurrat ad ſui cognitionem, vel abſque vllo concurſu, eo ipſo quòd eſt objectum connaturale, & proportionatum tali facultati: quam propoſitionem cenſet Vazquez, vt notaui ſupra, ſufficere intellectui angelico propter perfectionem eius, non eſt autem commune omni huiuſmodi facultati habere objectum motiuum, de quo hactenus locuti ſumus, nempe objectum influens in actum ipſius: Sola enim facultas intelligendi imperfecta indiget huiuſmodi motiuo, facultas verò appetens nullo modo, ſed contenta eſt objecti propoſitione per cognitionem. Quare voluntas diuina poſtulat quidem objecti propoſitionem, ſicut etiam intellectus, ita tamen vt voluntati diuinæ debeat objectum per cognitionem proponi, intellectui verò diuino ſufficienter propoſitum eſt quodlibet objectum eo ipſo, quòd eſt cognoſcibile. Deinde voluntas diuina circa objectum neceſſarium per intellectum propoſitum ſe ipſa determinata eſt, nec indiget aliquo determinante, vel mouente: at circa objectum non neceſſarium, cum ſit voluntas omnino completa, & perfectiſſima, & indifferens eminentiſſimo modo ſe ipſam determinat ad hoc, vel illud volendum abſque aliquo influxu objecti, vel cognitionis objecti in ipſam.

34. Inſtabis: Deus amat ſe ipſum, & creaturas etiam propter ſuam diuinam bonitatem: ergo diuina bonitas habet rationem objecti motiui reſpectu diuinæ voluntatis. Sed non facit ad rem objectio, nam bonitas diuina eſt ratio propter quam Deus amat objecta, quæ negari non poteſt etiam reſpectu diuinæ voluntatis, cum ſpectet ad obiectum formale eius, ſicut in intellectu diuino admitti poteſt, & debet ratio propter quam. Solùm ergo contendimus non dari reſpectu diuinæ voluntatis aliquod objectum, quaſi efficienter influens, etiam ſecundum rationem, & quaſi adiuuans voluntatem, hoc enim intelligimus hoc loco nomine objecti motiui, quod admittit Molina quæſt. 19. 1. part art. 2. diſp. 3. eo quod etiam admittit cognitionem objecti mouere volũtatem creatam concurrendo efficienter cum illa ad volitionem, quod videtur mihi inuoluere imperfectionem, vel certè illam ſupponere in voluntate.

Ratio propter quam nõ habet rationem obiecti motiui reſpectu diuinæ voluntatis.

35. Ad oppoſitam ſententiam vno verbo reſponderi poteſt ex dictis non negari à nobis eſſentiam diuinam eſſe objectum motiuum reſpectu diuinæ ſcientiæ ob defectum coniunctionis, & proportionis eius cum diuino intellectu: Sed ne admittamus intellectum diuinum inſufficientem, & imperfectum, & indigentem objecti influxu ad cognitionem.

***

DISPVTATIO III.

De objecto increato diuinæ ſcientiæ.

CAPVT I.

An Deus habeat ſcientiam ſui ipſius perfectiſſimam.

IN primis fide certum eſt Deum habere ſui ipſius ſcientiam. Quod conſtat ex variis ſcripturæ teſtimoniis, præſertim ex illo Pauli 1. Corinth. 2. *Spiritus omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum ſcit quæ ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt, ita & quæ Dei ſunt nemo cognouit, niſi ſpiritus Dei.* Confirmatur primò quia ſumma, & perfectiſſima ſubſtantia intellectualis, qualis eſt Deus, habet ſummam, & perfectiſſimam cognitionem; ſed ſumma, & perfectiſſima cognitio eſt ſummi, & perfectiſſimi objecti, quale eſt diuinum: ergo Deus habet ſcientiam ſui ipſius. 1.

De fide eſt Deum habere ſui ipſius ſcientiam.

Secundò confirmatur ratione, qua vtitur diuus Thomas 1. part. quæſt. 14. art. 2. vbi probat Deum ſe per ſe ipſum cognoſcere, quia Deus eſt actus purus expers omnis paſſiuæ potentiæ, ſeu potentialitatis, vt loquitur Sanctus Doctor: ergo neque caret ſpecie intelligibili, ſicut intellectus noſter carere ſolet ſpeciebus objectorum, ad quas eſt in potentia: neque habet ſpeciem, ſeu aliquid loco ſpeciei à ſuo intellectu aliquo pacto diſtinctũ, quo ſe ipſum intelligat, nam reſpectu illius intellectus diuinus ſe haberet, vt potentia reſpectu actus, ſicut ſe habet intellectus noſter reſpectu ſpecierum intelligibilium: ergo Deus ſe per ſe ipſum intelligit. Ex hac tamen ratione nemo colligat Diuum Thomam admittere in Deo aliquid per modum ſpeciei intelligibilis contra ea, quæ nos ſupra aſſeruimus, nam potiùs hinc confirmari poteſt ſententia ſupra à nobis aſſerta. Cum enim ait Sanctus Doctor intellectum diuinum non carere ſpecie, intelligit non habere carentiam ſpeciei per modum priuationis, quia non eſt ſubjectum aptum ad ſpeciem, quod ad rationem priuationis requiritur. Quam explicationem eſſe conſonam menti Diui Thomæ conſtat, quia id colligit Diuus Thomas, ex eo quòd Deus eſt actus purus expers omnis potentiæ paſſiuæ. Cum verò addit: neque Deum habere ſpeciem à ſuo intellectu aliquo pacto diſtinctam, plane indicat non eſſe in Deo aliquid per modum ſpeciei diſtinctum cum fundamento in re ab intellectu. Quod clarius ſignificauit ipſe Diuus Thomas artic 4. in fine corporis cum dixit: intellectum, ipſum intelligere, & ſpeciem intelligibilem, in Deo eſſe omnino vnum, & idem. Quæ verba indicant identitatem, etiam formalem, & rationis ratiocinatæ, vt notauit Salas 2. tom. in 1. 2. tract. 11. diſp. 2. ſect. 6. num. 31. & nos etiam meminimus in tractatu de eſſentia, & attributis Dei. Nec refert quòd ibidem Diuus Thomas dicat etiam id, quod intelligitur eſſe omni- 2.

Ratio S. Thomæ, & mens eius exponitur.

no vnum, & idem cum intellectu diuino. Hinc enim non colligitur ibi eſſe ſermonem ſolùm de identitate reali, nam loquitur Sanctus Doctor de objecto primario dumtaxat, quod reuera ab intellectu, ſeu intellectione non diſtinguitur cum fundamento in re.

3. Deinde aſſerendum eſt Deum habere ſui ipſius ſcientiam perfectiſſimam, atque adeò comprehenſiuam. Probatur quia ſcientia iſta, quam Deus de ſe ipſo habet, eſt de nobiliſſimo objecto, illique omnino adæquata: ergo perfectiſſima, & comprehenſiua. Confirmatur quia Deus ſe tam perfectè cognoſcit, quàm cognoſcibilis eſt, nam ſicut eſt infinitè cognoſcibilis, ita infinitè ſe cognoſcit, quod ad comprehenſionem poſtulat Diuus Thomas, & ſe ipſum ita cognoſcit, vt nihil ſui ipſum lateat, quod eſt ſe ipſum comprehendere ex ſententia Auguſtini: ergo diuina ſcientia eſt perfectiſſima, & comprehenſiua. Videantur, quæ de ratione comprehenſionis diximus ſupra in Tract. de Viſione Dei diſp. 13.

Deus habet ſcientiam ſui perfectiſſimã, & comprehenſiuam.

CAPVT II.

Quo pacto Deus ſe ipſum cognoſcat in ſe, & ex ſe.

4. DVbitari poteſt primò, an Deus cognoſcat proprias perfectiones intrinſecas, vt diſtinctas virtute. Quæ dixi ſupra in tractatu de viſione diſp. 7. cap. 2. de viſione beata hîc applicari poſſunt ad ſcientiam diuinam. Dicendum igitur eſt virtualem diſtinctionem diuinarum perfectionum cognoſci materialiter, & formaliter à Deo. Ita omnes fere Doctores, qui de hac re diſputant, ex quibus plures refert, & ſequitur Chriſtophorus Gillius lib. 1. commentationum Theologic. tract. 6. cap. 12. Probatur quia tunc dicitur cognoſci materialiter diſtinctio virtualis objectiua perfectionum diuinarum, quando non cognoſcitur formaliter ipſa diſtinctio in ſe, cognoſcuntur tamen ipſa diſtincta, ita vt ex vi talis notitiæ poſſit formaliter cognoſci diſtinctio, quæ vt ſic cognoſci nequit, niſi conceptu comparatiuo: & tunc eadem diſtinctio dicitur agnoſci formaliter cùm intellectus iudicat rationes objectiuas inter ſe diſtingui virtute; id verò facit in actu exercito, cum ſaltem ſub reduplicatione negat vnam eſſe alteram: ſed Deus per ſcientiam ſuam ſimpliciſſimam, & attingit perfectiones diuinas virtute diſtinctas, & eas inter ſe comparat, & vnam de altera negat, ſaltem ſub reduplicatione: ergo materialiter, & formaliter cognoſcit virtualem diſtinctionem earum. Minor probatur, quia non minus clarè ac diſtinctè percipit Deus ſuam eſſentiam, & attributa, ac intelligat intellectus creatus pluribus notitiis, & ex vi ſuæ ſcientiæ reuelat diuerſas propoſitiones de ſuis perfectionibus, quæ in nobis ſupponunt, vel inducunt formalem notitiam virtualis diſtinctionis earum perfectionum: ergo Deus quoque habet materialem, & formalem notitiam talium perfectionum.

Virtualis diſtinctio diuinarum perfectionum cognoſcitur materialiter, & formaliter à Deo.

5. Confirmatur quia Deus ſcientia ſua attingit veritates omnes complexas: ergo ſi intellectus creatus actu complexo materialiter attingit diſtinctionem perfectionum diuinarum apprehendendo illas, & formaliter etiam iudicando de illis; eandem diſtinctionem attinget etiam materialiter, & formaliter ipſe Deus vnico ſimplici actu, cùm diuina ſcientia ſit ſimul apprehenſiua, & iudicatiua talium perfectionum. Vnde ſicut intellectus creatus agnoſcit Deitatem non generare, ſed Deum, & proceſſiones diuinas ad intra non communicari tribus diuinis perſonis, ſed ſolam eſſentiam, ita etiam Deus ipſe cognoſcit.

6. Dubitari poteſt ſecundò: an Deus omnes ſuas perfectiones ſolùm in ſe ipſis cognoſcat, an etiam vnam in alia, & ex alia. Nam aliqui arbitrantur eſſentiam, & attributa in ſe ipſis duntaxat à Deo cognoſci, non verò attributa in eſſentia, vt in medio cognito, at relationes ſolùm in eſſentia, vt in medio cognito. Probant quia eſſentia diuina non continetur in alio eminenter, nec attributa in eſſentia, nam cum ſint de conceptu eſſentiæ ſintque perfectiones ſimpliciter ſimplices nullam includentes imperfectionem, vel oppoſitionem, neceſſe eſt, vt non prius in diuina eſſentia eminenter contineantur, quam formaliter: ergo tam eſſentia, quàm attributa cognoſcentur à Deo in ſe ipſis, & non in alio, vt in medio cognitio: at verò diuinæ relationes, licèt nihil imperfectionis contineant, habent tamen aliquid, quod ad perfectionem ſimpliciter non ſpectat, nempe oppoſitionem, & ideo prius ſecundum rationem continentur eminenter in eſſentia, quam ei formaliter adiungantur. Vnde conſequens fieri videtur, vt non in ſe ipſis, ſed ſolùm in eſſentia cognita cognoſcantur à Deo.

7. *Aſſerendum* tamen eſt *primò*: eſſentiam, & attributa videri à Deo in ſe ipſis immediatè, & ſimul etiam attributa in eſſentia, & eſſentiam in attributis, vt in medio cognito. Probatur quia huiuſmodi perfectiones diuinæ vtroque modo ſunt cognoſcibiles: ergo de facto vtroque modo cognoſcuntur à Deo. Confirmatur quia cum attributa diſtinguantur virtute ab eſſentia, & ſint extra conceptum formalem eius, & ab ea quaſi pullulent, vt à radice, concipientur eſſe in ea, quaſi eminenter, licèt ſimul concipiantur illi adiungi formaliter, cumque attributa habeant neceſſariam connexionem cum eſſentia, non ſolùm cognoſcentur eſſentia, & attributa in ſe ipſis immediatè, verùm etiam attributa in eſſentia & eſſentia in attributis modo explicato.

Eſſentia, & Attributa videntur à Deo in ſe ipſis immediate, & ſimul etiã attributa in eſſentia, & eſſentia in attributis.

8. *Aſſerendum ſecundò*: relationes diuinas cognoſci à Deo in eſſentia, & eſſentiam in relationibus, & præterea relationes in ſe ipſis immediatè. Hæc concluſio eodem fundamento ſtabiliri poteſt, quo ſuperior, & vlterius confirmari, quoad poſtremam eius partem. Primo quia ſi aliquid obſtaret, quo minus relationes in ſe ipſis immediatè cognoſcerentur, maximè quia relationes per ſe mouere nequeunt diuinum intellectum: ſed hoc nihil obſtat, quia diuinus intellectus non indiget eiuſmodi motione, ſed ex ſe determinatus eſt ad relationes, hoc etiam modo, cognoſcendas: ergo illas etiam

Relationes diuinæ cognoſcuntur à Deo in ſe ipſis, & in eſſentia, & eſſentia in illis.

Digitized by Google

etiam in ſe ipſis immediatè cognoſcit Deus. Confirmatur ſecundo: quia ſcientiæ diuinæ omnino neceſſarium, & connaturale eſt attingere omnes diuinas perfectiones omni modo, quo ſine imperfectione cognoſci poſſunt: ergo omnino neceſſarium, & connaturale illi erit cognoſcere perfectiones relatiuas non ſolùm in eſſentia, ſed etiam in ſeipſis immediatè.

9. *Attributa, & relationes cognoſcuntur à Deo ex eſſentia, & eſſentia ex attributis, & relationibus.*

Aſſerendum tertio: attributa, & relationes cognoſci pariter à Deo ex eſſentia ſua, & eſſentiã ex attributis, & relationibus. Suadetur quia omnes iſtæ perfectiones diuinæ ſecundum rem diſtinguntur virtute inter ſe, & ſecundum rationem diſtinguntur formaliter, & habent inter ſe connexionem, vt patet: ergo ſunt cognoſcibiles per formalitates cognitionis ſimiliter diſtinctas, ratione connexionis prædictæ: ergo ſic de facto cognoſcentur à Deo, cùm in hoc modo cognoſcendi nulla appareat imperfectio. Quod eſt cognoſci ex ſe inuicem, & vnũ ex alia, vt conſtat ex dictis diſput. 1. cap. 6.

10. Ad oppoſitam ſententiã reſpondeo: cum attributa ſint extra conceptum eſſentiæ, & ab ea, quaſi pullulent non minus in ea contineri, quaſi eminenter, quàm relationes. Vnde non placet diſcrimen adductum inter relationes, & attributa. Ratio enim cur relationes, quaſi eminenter continẽtur in eſſentia non eſt, quia habent oppoſitionem, vel quia non ſunt perfectiones ſimpliciter ſimplices, vel quia prius ſecundum rationem continentur, quaſi eminenter in eſſentia, quàm formaliter: ſed quia ſunt extra rationem eſſentiæ, & ab ea quaſi fluentes, quod cum conueniat etiam attributis, etiam continebuntur, quaſi eminenter in eſſentia, licèt ſint perfectiones ſimpliciter ſimplices, hoc diſcrimine, quod attributa continebuntur, quaſi eminenter in eſſentia tanquam proprietates, relationes verò tanquam modi eius.

CAPVT III.

An Deus cognoſcat ſe ipſum in creaturis.

11. *Deus cognoſcit ſe ipſum in creaturis, vt in obiecto cognito.*

Vid ſit cognoſci vnũ in alio dixi diſp. 1. cap. 6. Nunc dico Deum cognoſcere ſe ipſum in creaturis, vt in obiecto cognito. Quod docuit Herice expreſsè diſp. 4. cap. 2. Probo quia Deus comprehenſiuè cognoſcit creaturas in ſe ipſis independẽter ab omnipotentia ſua, & ab vllo alio medio cognito, vt patebit diſputatione ſequenti: ergo comprehenſiuè cognoſcit reſpectum tranſcendentalem ad ſe ipſum creaturis eſſentialem: ergo Deus cognoſcendo creaturas, in ipſis cognitis cognoſcit ſeipſum indirectè, tanquam terminum reſpectus tranſcendentalis earum, quia impoſſibile eſt cognoſci reſpectum tranſcendentalem, quin in ipſo cognoſcatur terminus eius. Confirmo quia Angelus comprehendens creaturam aliquam, in ea vt in obiecto cognito cognoſcit Deum ob penetrationem reſpectus tranſcendentalis creaturæ ad Deum, & Deus ipſe ob penetrationem reſpectus tranſcendentalis, quem habet effectus ad ſuam cauſam creatam cognoſcit in ipſo effectu cauſam: ergo ſimiliter in reſpectu tranſcendentali, quem creaturæ habent ad Deum, cognoſcit Deus ſeipſum. Itaque cum in creaturis ſint varij reſpectus tranſcendentales ad Deum, nempe in omnibus reſpectus dependentiæ eſſentialis, in quibuſdam reſpectus etiam repræſentationis, in aliis pariter reſpectus alicuius alterius tendentiæ, aut connexionis, tunc eſt vt in reſpectu dependentiæ cognito, cognoſcat Deus eminentiam omnipotentiæ, in qua continetur creatura dicens illum reſpectum, & in reſpectu repræſentationis, quam habet. v. viſio beatifica, cognoſcit Deus ſe ipſum, quatenus per illam repræſentatur, & in reſpectu tendentiæ ad Deum, quem includit amor beatificus cognoſcit etiam Deus ſe ipſum, prout eſt obiectum talis amoris, & ſic de aliis.

12. *Obiectio.*

Oppones hanc cognitionem Dei in creaturis prout terminatur ad Deum abſtractiuam eſſe, & inadæquatam, atque adeò imperfectam, ac per conſequens non tribuendã Deo.

Reſponſio Herice.

Reſpondet Herice cognitionem illam, qua ſe Deus indirectè cognoſcit in creaturis non eſſe formaliter abſtractiuam, & inadæquatam reſpectu Dei indirectè cogniti, ſed ſolùm eminenter, ſeu æquiualenter, quia in ea cognitione diuina non ſunt formaliter duo iudicia ſecundum rationem diſtincta, alterum aſſerens creaturam habere hanc perfectionem reſpicientem tranſcendentaliter Deũ, alterum aſſerens Deum eſſe, ſeu Deum habere eam perfectionem, quæ eſt terminus prædicti reſpectus, ſed ſolùm eſt formaliter primum illud iudiciũ, quod dicitur eminenter, ſeu æquiualenter abſtractiuum, & inadæquatum, quia in eo ſolùm virtute continetur iudicium formaliter abſtractiuum, & inadæquatum, quod poſſet formaliter inferri ſecundum rationem ex illo priori, niſi imperfectionem inuolueret.

13. *Reſponſio Autoris.*

Ego libenter fateor in ea cognitione, qua Deus ſe cognoſcit in creatura nullam eſſe formalitatem directè terminatam ad Deum, ſed totam illam cognitionem directè terminari ad creaturam, & indirectè ad Deum, ac per conſequens media illa cognitione non alio modo cognoſci Deum, niſi quia creatura cognoſcitur habere has, & illas perfectiones reſpicientes tranſcendentaliter Deum, prout eſt terminus prædicti reſpectus tranſcendentalis.

Vna & eadẽ formalitas cognitionis poteſt eſſe directa, & indirecta: abſtractiua, & intuitiua; comprehenſiua, & non comprehenſiua reſpectu diuerſorum.

Contendo tamen inde non ſequi eam cognitionem non eſſe formaliter abſtractiuam, & inadæquatam reſpectu Dei indirectè cogniti, licèt reſpectu obiecti directi ſit formaliter intuitiua, & comprehenſiua, nam ſicut vna, & eadem formalitas cognitionis poteſt eſſe formaliter directa, & indirecta reſpectu diuerſorum obiectorum, ita poteſt eſſe formaliter intuitiua, & comprehenſiua reſpectu obiecti directi, & formaliter abſtractiua, & inadæquata reſpectu obiecti indirecti. Vnde ſicut nemo iure negabit eam cognitionem, qua Deus ſe cognoſcit in creatura eſſe formaliter directam reſpectu creaturæ, & formaliter indirectam reſpectu Dei, ita non poterit iure negare eſſe intuitiuam, & comprehenſiuam formaliter reſpectu creaturæ, & ſimul formaliter abſtractiuam, & inadæquatam reſpectu Dei.

14. Neque cenſeri debet imperfectio in Deo habere formaliter eiuſmodi cognitionem abſtractioam ſui, vt obiecti indirecti, immo imperfectio eſſet carere tali cognitione. Nam cognitio, quam habet Deus de creatura, niſi ſimul attingeret Deum abſtractiuè, tanquam obiectum indirectum, non eſſet perfecta cõprehenſio creaturæ, quæ eſt obiectum directum, quia non penetraret intimè reſpectum tranſcendentalem creaturæ ad Deum. Adde non rectè dici iudicium illud directum, quod habet Deus de creatura, & de reſpectu tranſcendentali eius ad Deum, eſſe non formaliter, ſed eminenter abſtractiuum, & inadæquatum reſpectu Dei, nam cum iudicium directum, & formaliter abſtractiuum reſpectu Dei ſit impoſsibile Deo ob imperfectionem, quam inuoluit, non poteſt dici virtute contineri in alio iudicio perfecto, quod habet Deus: id enim, quod impoſſibile eſt, non continetur virtute, ſeu eminenter in alio. Quare ad obiectionem reſpondendum eſt cognitionem, quam Deus habet ſui in creaturis, prout indirecte terminatur ad Deum eſſe formaliter abſtractiuã reſpectu Dei ſine vlla imperfectione, ac per conſequens non eſſe Deo negandam.

Cognitio, quam Deus habet ſui in creatura, eſt formaliter abſtractiua reſpectu Dei ſine vlla imperfectione.

15. Oppones iterum ex prædicta doctrina ſequi Deum ſe cognoſcere obſcurè, & fallibiliter, nempe comprehendendo actus Fidei diuinæ, & humanæ affirmantes Deum eſſe trinum, & vnum, quod videtur abſurdum. Reſpondeo Deum cognoſcere comprehenſiuè prædictos actus noſtros, & ordines tranſcendentales repræſentationis, quos ad Deum habent, & in illis cognoſcere ſe ipſum, vt trinum, & vnum, tanquam obiectum indirectum talium actuũ. Quod verò Deus in actu Fidei diuinæ cognito non ſe attingat clarè, & in actu fidei humanæ non ſe attingat infallibiliter nulla eſt imperfectio in Deo, quia prædicti actus, quantumuis euidentiſſimè, & perfectiſſimè cognoſcantur, vt ſe vera cognoſcuntur à Deo non ſunt medium cognoſcendi alter obiectum indirectum ob imperfectionem, quam eſſentialiter inuoluunt, alter obſcuritatis, alter fallibilitatis, & alioqui Deus non cognoſcitur per formalitatem cognitionis diſtinctam ab ea, per quam perfectiſſimè cognoſcuntur tales actus.

Deus in actu fidei diuinæ cognito, non ſe attingit clarè, & in actu fidei humanæ cognito non ſe attingit infallibiliter ſine imperfectione vlla

16. Oppones denique ſine cauſa fundari à nobis probationem noſtræ concluſionis in opinione aſſerente cognoſci à Deo creaturas in ſe ipſis immediatè, nam tota probatio fundari debet in cognitione comprehenſiua creaturarum, quam Deus habet, ſiue creaturas cognoſcat etiam in ſe ipſis, ſiue in ſola omnipotentia, vel in alio obiecto cognito. Ergo quamuis in ſola omnipotentia comprehendat creaturas poſſibiles, comprehendet ordinem tranſcendentalem earum ad Deum, atque adeò comprehendendo illas, attinget ſe ipſum indirectè, tanquam terminum prædicti ordinis tranſcendentalis, qui cognoſci non poteſt, quin in eo cognoſcatur terminus aliquo pacto: ergo fruſtra reuocatur probatio concluſionis ad eam opinionem. Sic ſentit Herice diſput. 4. citata in ſecunda concluſione.

17. *Defenditur ratio adducta pro concluſione huius capitis.*

Reſpõdeo nec fruſtrà, nec ſine cauſa fundari probationem noſtræ concluſionis in prædicta opinione, nam licèt verum ſit Deum comprehendere creaturas poſſibiles in omnipotentia, vt in medio cognito, tamen per eam cognitionem, qua comprehenduntur creaturæ, & reſpectus tranſcendentales earum ad Deum, Deus directè cognoſcitur, & indirectè cognoſcuntur creaturæ, non enim tunc cognoſcit Deus ſe ipſum ex vi penetrationis reſpectuum tranſcendentalium, quos ad ipſum habent creaturæ, ſed potius cognoſcit reſpectus tranſcendentales creaturarum ex vi penetrationis omnipotentiæ ſuæ. Cum igitur in noſtra concluſione ſit ſermo de cognitione, qua Deus ſe cognoſcit in creaturis, tanquam in medio cognito neceſſe eſt recurramus ad cognitionem creaturarum in ſe ipſis, quia per eam cognitionem directè cognoſcuntur creaturæ, & indirectè Deus. Niſi fortè quis dicat cum Deus cognoſcit ſuam omnipotentiam, & in ea creaturas poſſibiles, Deum cognoſci directè, & indirectè, directè quidem in ſe ipſo, indirectè verò in creaturis indirectè cognitis. Cæterum is præterquam quòd perperam loqueretur, & contra communem ſenſum, & conſenſum, & confunderet cognitionem obiecti in ſe, & in alio, cogetur admittere proceſſum quendam infinitum hactenus inauditum. Nam ſi cum Deus in ſe directè cognito cognoſcit indirectè creaturas poſſibiles, ſe ipſum indirectè etiam cognoſcit in creaturis indirectè cognitis, pariter creaturæ iterum indirectè cognoſcentur in ipſo Deo indirectè cognito, & iterum Deus in ipſis creaturis, & iterum creaturæ in Deo, & ſic in infinitum. Quod cum abſurdum ſit neceſſe eſt dicamus cum Deus in ſua omnipotentia directè cognita cognoſcit indirectè creaturas poſſibiles, & reſpectus tranſcendentales earum ad omnipotentiam, non cognoſcere per eandem formalitatem cognitionis omnipotentiam in creaturis indirecte cognitis, quia illos reſpectus tranſcendentales cognoſcit in illorum termino directè penetrato, & comprehenſo: nec aliter cognoſcit, niſi quia penetrat terminũ, & connexionem eius cum illis.

Cum Deus in omnipotentia directe cognita cognoſcit indirectè creaturas, non cognoſcit per eamdem formalitatem cognitionis omnipotentiam in creaturis indirectè cognitis.

Capvt. IV.

An Deus cognoſcat ſe ipſum ex creaturis.

Conſtat ex diſputatione prima, capite ſexto quid ſit cognoſci vnum ex alio, quod meminiſſe oportet ad præſentem controuerſiam. Heriçe igitur diſput. 4. cap. 3. negat Deum cognoſcere ſe ipſum ex creaturis. Ego verò ſimpliciter affirmo, quia Deus cognoſcibilis eſt ex creaturis, ſed hic modus cognoſcendi poteſt carere omni imperfectione: ergo concedenda eſt Deo cognitio, qua ſe ipſum ex creaturis cognoſcat. Maior nota eſt, quia cognitio effectus habentis neceſſariam connexionem cum cauſa eſt medium à poſteriori determinãs intellectum ad cognitionem cauſæ, & idem eſt de aliis rebus habentibus cum obiecto neceſſariam connexionem, vel repræſentationis, vel alterius tendentiæ, vt patet. 18.

Deus ſe ipſum ex creaturis cognoſcit.

Minor

Minor ſuadetur, quia ea cognitio haberi poteſt à Deo ſine diſtinctione reali cognitionum, & ſine reali dependentia vnius cognitionis ab alia cum ſola diſtinctione earum ſecundum rationem, & ſimili præſuppoſitione vnius ad aliam: ergo carere poteſt omni imperfectione.

19. Dices: licèt in Deo cognitio ſui ex cognitione creaturarum carere poſſet imperfectione realis diſtinctionis, & dependentiæ ab altera cognitione, non poſſe abſolui ab imperfectione confuſionis, & inadæquationis, quia in Deo cognitio ſui illata noſtro modo concipiendi ex cognitione creaturarum, non eſt cognitio naturæ diuinæ, ſed ſolùm exiſtentiæ eius, nec eſt cognitio intuitiua, ſed abſtractiua: ergo eſt inadæquata, & confuſa reſpectu obiecti, atque adeò imperfecta, ac propterea non admittenda in Deo, ſicut non admittitur in Deo à Theologis formalitas aliqua, quæ ſit pura apprehenſio ſimplex obiecti ob ſimilem imperfectionem confuſionis, & inadæquationis.

20. *Cognitio, quã habet Deus ſui ex creaturis, non eſt ſolùm exiſtẽtiæ diuinæ, ſed etiam aliarum perfectionum.*

Sed contra, quia in primis falſum eſt eam cognitionem, quam haberet Deus ſui ex creaturis, eſſe ſolius exiſtentiæ diuinæ, nam cognitio creaturarum, ex qua illa ſecundum rationem deducitur, eſt earum comprehenſiua, & attingit illas, quantùm cognoſcibiles ſunt, & ſecundum omnem perfectionem, & reſpectum tranſcendentalem, quem habent. Cum igitur vnaquæque creatura reſpiciat tranſcendentaliter peculiarem eminentiam omnipotentiæ ſecundum propriam eius rationem, & aliquæ creaturæ habeant peculiarem reſpectum tranſcendentalem ad Deum, vel repræſentationis, vel alterius tendentiæ, neceſſe eſt, vt cognitio ſui, quam habet Deus ex creaturis, vt effectus ſunt, attingat formaliter, & directè integram omnipotentiã, atque adeò omnes formalitates, ſeu eminentias, ex quibus noſtro modo concipiendi coaleſcit, & non ſolam exiſtentiam Dei, & cognitio, quam habet Deus ſui ex creaturis, vt repræſentationes eius ſunt, vel tendentiæ in illum, attingat formaliter omnes perfectiones diuinas, quas illæ creaturæ repræſentant, vel in quas tendunt. Hæc autem cognitio non eſt confuſa, nec imperfecta, quamuis non ſit adæquata, & comprehenſiua reſpectu Dei, nec attingat formaliter, & expreſsè omnem perfectionem diuinam, non enim neceſſe eſt, vt quæuis formalitas diuinæ cognitionis ſit comprehenſio totius Dei, immo comprehenſio Dei coaleſcit ex tot formalitatibus virtute diſtinctis, quot ſunt in Deo perfectiones virtute diſtinctæ, & vnaquæque ex illis formalitatibus caret omni imperfectione, immo eſt infinitè perfecta eo ipſo quod repræſentat vnam perfectionem Dei infinitam, quam pro obiecto formaliter habet, quantum vt ſic formaliter repræſentabilis eſt, quamuis non repræſentet formaliter alias perfectiones diuinas virtute diſtinctas cum eo realiter identificatas.

Cognitio, quã Deus habet ſui ex creaturis, non eſt imperfecta, & confuſa ex eo quod comprehenſiua non ſit.

21. *Nec item eſt imperfecta ex eo quod ſit ſolùm abſtractiua.*

Deinde licet cognitio diuina deducta ſecundum rationem ex cognitione creaturarum ſit ſolùm abſtractiua, nullam tamen ex hoc præciſè contrahit imperfectionem, nam triplex diſtingui poteſt cognitio abſtractiua: prima eſt cognitio rei abſtractæ ab exiſtentia, & hæc cognitio abſtractiua ſi ſit rei purè poſſibilis, vel rei non exiſtentis pro tempore, vel inſtanti, quo non exiſtit, nullam continet imperfectionem, quia res nõ eſt amplius cognoſcibilis pro eo ſtatu: ſi vero ſit rei pro tempore, vel inſtanti, quo res exiſtit, imperfecta eſt, quia non adæquatur obiecto cum non repræſentet exiſtentiam eius. Vnde ſicut merito non conceditur Deo à Theologis formalitas aliqua, quæ ſit pura apprehenſio ſimplex obiecti, vt rectè attingitur in obiectione facta, quia talis apprehenſio eſt inchoata quædam cognitio, & inadæquata reſpectu obiecti, ita non eſt Deo concedenda prædicta cognitio abſtractiua, quia eſt inchoata, & inadæquata reſpectu obiecti, cum non attingat exiſtentiam, quam habet. Secũda cognitio abſtractiua eſt cognitio rei in alio, etiã ſi ſit rei exiſtentis, quia ad cognitionem intuitiuam duo requiruntur, nempè quod ſit rei exiſtẽtis, vt ſic, & quòd ſit cognitio eius immediata, & alterum ſi deſit, intuitiua non erit. Hæc verò cognitio abſtractiua omni vacat imperfectione, ſi obiectum, in quo res cognoſcitur, cognoſcatur adæquatè, & vt exiſtens, nam cum hæc notitia ſecundum vnam, & eandem formalitatem vtrumque obiectum attingat, vnum in ſe, & directè, & aliud indirectè, & in alio, eius perfectio, vel imperfectio ex obiecto directo penſanda eſt, quia hoc eſt proprium obiectum ſpecificans hunc actum. Tertia cognitio abſtractiua eſt cognitio rei ex alio, de qua nunc eſt ſermo, quæ eo ipſo. quòd eſt cognitio vnius determinata ex cognitione alterius, videtur mediata, ac per conſequens non intuitiua, nihil tamen imperfectionis habet, ſi res, quæ ex alia cognoſcitur, cognoſcatur ſecundum exiſtentiam, & perfectè ſecundum eam formalitatem, quæ ex alio deducitur; non enim neceſſe eſt, vt cognoſcatur ſecundum omnem perfectionem, quam habet, vt ex dictis conſtat.

Quanam cognitio abſtractiua vacet imperfectione, quænam non.

Oppones iterum: ſi Deus ſe cognoſcit ex creaturis, neceſſe eſt, vt cognitio terminata ad creaturas, ex qua ſecundum rationem deducitur cognitio Dei, ſiſtat in illis: ſed hoc eſt impoſſibile, quia non poſſunt cognoſci creaturæ comprehenſiuè, quin comprehendantur reſpectus tranſcendentales ad Deum, atque adeò quin in ipſis, tanquam in obiecto cognito cognoſcatur Deus: ergo impoſſibile eſt, vt ex illis Deus ſe formaliter cognoſcat, cum iam in illis ſupponatur cognitus per cognitionem ratione diſtinctam. Neganda tamen eſt maior, nam ſine incommodo poteſt Deus ex cognitione directa creaturarum, quæ ſimul eſt cognitio indirecta ſui, procedere noſtro modo concipiendi ad directam ſui cognitionem; varij enim modi cognoſcendi eandem rem non habentes repugnantiam, non ſe inuicem excludunt, maximè in Deo ad cuius perfectionem ſpectat cognoſcere quidquid cognoſcibile eſt omni modo, quo ſine imperfectione poteſt cognoſci. 22.

Deus ex cognitione directa creaturarum, quæ ſimul eſt cognitio indirecta ſui, poteſt procedere, ſecundum rationem, ad directam ſui cognitionem.

DISPVTATIO IV.

De objecto poſſibili ſcientiæ Dei.

CAPVT I.

An Deus cognoſcat creaturas poſsibiles in ſe ipſo cognito, tanquam in cauſa.

1 *Sententia negans Deum in ſe ipſo cognito cognoſcere creaturas poſſibiles, vt in cauſa.*

SENTENTIA negans eſt Vazquez diſput. 60. cap. 2. Probaturque primo quia ſi Deus cognoſceret creaturas poſſibiles in ſe ipſo, vt in cauſa, maximè ratione omnipotentiæ: ſed omnipotentia non eſt medium ſufficiens ad eam cognitionem: ergo Deus non cognoſcit creaturas poſſibiles in ſe ipſo, vt in cauſa. Minor probatur quia Deus non ideo ſcit omnia, quia eſt omnipotens, ſed potius ideo eſt omnipotens quia ſcit omnia: ergo non poteſt in ſe, vt in cauſa ratione omnipotentiæ cognoſcere creaturas. Antecedens probatur: tum quia Deus per intellectum, & voluntatem eſt cauſa rerum omnium: ergo per ſcientiam conſtituitur omnipotens: tum etiam quia ſi Deus non ſciret omnia, non poſſet eſſe cauſa omnium, quia non poſſet illa producere per intellectum, & voluntatem, atque adeò non poſſet omnino producere, & per conſequens non eſſet omnipotens: tum præterea, quia hæc conditionalis, ex intrinſeca connexione, vera non eſt: Si Deus non eſſet omnipotens, non ſciret omnia. Nam ex vi ſcientiæ intelligi poſſet omnia ſcire, etiam ſi non poſſet omnia: tum inſuper, quia diuina ſcientia, cùm ſit formaliſſimè ipſa eſſentia Dei, eſt radix omnipotentiæ, ſicut & aliorum attributorum: ergo Deus ideo eſt omnipotens, quia omnia ſcit, & non è contra.

2. Secundò probatur eadem ſententia, quia objectum prius cognitum nequit eſſe medium cognoſcendi aliud propriè, & quidditatiuè, niſi in ſe contineant totam eius rationem; & eiuſdem omnino rationis ſit cum illo: ſed Deus non habet formaliter in ſe rationes creaturarum, ſed potius eſt illis omnino diſſimilis: ergo quamuis prius cognoſcatur, non poterit eſſe medium cognoſcendi creaturas. Tertiò: Deus in ſe eſt omnino abſolutus, nec vllam dicit realem relationem ad creaturas poſſibiles: ergo ex eo præciſè, quòd ſe ipſum cognoſcat per modum objecti, non poterit in ſe cognoſcere creaturas poſſibiles. Quarto Deus nequit ſe ſolo producere actus vitales: ergo in ſe, vt in cauſa non poterit cognoſcere illos.

3. *Deus cognoſcit creaturas poſſibiles in ſe ipſo cognito, vt in cauſa.*

Mihi verior videtur ſententia affirmans Deum cognoſcere creaturas poſſibiles in ſe ipſo cognitio, tanquam in cauſa. Quæ eſt expreſſa ſententia Diui Thomæ artic. 5. & 6. Capreoli, Cajetani, & Ferrarienſis, Alenſis, Henrici, Durandi, & aliorum, quos refert, & ſequitur Soarius lib. 3. de attributis cap. 2. Probatur primo auctoritate Dionyſij de diuinis nominibus, vbi ſic habet: *Neque enim ea, quæ ſunt, ex iis quæ ſunt diſcens nouit diuina mens, ſed ex ſe, & in ſe per cauſam, rerum omnium cognitionem, ſcientiam, eſſentiamque anticipatam, & ante comprehenſam habet, non quòd per ſeipſam ſingula conſideret, ſed quòd vno cauſæ complexu omnia ſciat.* Quod teſtimonium licet Vazquez cap. 4. conetur ita interpretari, vt ſuæ ſententiæ contrarium non ſit, ægrè tamen interpretatur.

Secundò, quia creaturæ omnes poſſibiles continentur in Deo eminenter ſecundum proprias, & peculiares rationes: ergo Deus ipſe cognitus erit ſufficiens ratio ducens in cognitionem omnium poſſibilium creaturarum ſecundum proprias eminentias. Conſequentia probatur, tum quia eminentia creaturæ, quam habet Deus, ſicut eſt efficacior ad producendam creaturam, quam ipſamet formalis creatura, ita eſt etiam ſufficientior, vt ducat intellectum in notitiam eius vt poſſibilis: tum etiam quia cauſa nequit exactè cognoſci niſi in ordine ad effectus ſuos, atque adeò nec vis producendi creaturas, niſi in ordine ad illas, ac per conſequens impoſſibile eſt, vt cognita perfectè omnipotentia non cognoſcantur creaturæ, vt poſſibiles. 4.

Tertiò modus iſte cognoſcendi creaturas in Deo, vt in cauſa, non repugnat, neque oſtendi poteſt impoſſibilis, nec continet imperfectionem aliquam, immo maximam perfectionem: ergo Deo tribuendus. Quartò quia Deus ſe ipſum perfectiſſimè comprehendit: ergo neceſſe eſt, vt in ſe ipſo omnia poſſibilia cognoſcat. Conſequentia probatur quia Deus nequit ſe ipſum comprehendere, niſi perfectiſſimè ſe ipſum cognoſcat, in ratione cauſæ primæ ſufficientis ad omnia producenda: ſed non poteſt ſe ipſum ſub ea ratione, perfectè cognoſcere, niſi ſimul cognoſcendo omnia poſſibilia: ergo in ſe ipſo, vt in cauſa illa omnia cognoſcit. Nec ſatisfacies ſi dicas ſcientiam diuinam ſufficienter intelligi comprehenſiuam, ſi concipiatur ſimul attingens Deum, & creaturas poſſibiles in ſe ipſis immediatè, & non in omnipotentia, vt in medio cognito. Non inquam ſatisfacies, quia eo pacto creaturæ ſolùm concomitanter cognoſcerentur cum Deo, & earum cognitio nihil faceret ad comprehenſiuam Dei notitiam, nam ex eo quòd illa ſcientia extenderetur ad creaturas, non perfectius cognoſceretur Deus, quàm ſi non extenderetur, vt patet. 5.

Cognitio diuina creaturarum poſſibilium in ſe ipſis nihil facit ad comprehenſionem Dei, etiam ſi Deus ſimul cognoſcatur.

Ad primum argumentum oppoſitum conceſſa maiori, neganda eſt minor, & ad probationem eius diſtinguenda eſt vtraque pars antecedentis. Cum enim dicitur Deus non ideo ſcire omnia, quia eſt omnipotens, ſi ita intelligatur, vt omnipotentia nullo modo ſit medium, in quo Deus cognoſcat creaturas poſſibiles, falſum eſt; ſi vero intelligatur, ita vt ſit ſenſus, Deum non tantum cognoſcere poſſibiles creaturas in omnipotentia, ſed etiam aliis modis, de quibus dicemus infra, verum eſt; cum autem ſubditur potius ideo Deum eſſe omnipotentem, quia ſcit omnia; falſum eſt ſi ſenſus ſit Deum conſtitui formaliter omnipotentem per ſcientiam, quia ſcientia non eſt principium Phyſicum per ſe exequens productionem creaturarum, ſed ſolùm principium dirigens actionem: eſt autem verum ſi ſit ſenſus, 6.

ſenſus, Deum ideo eſſe omnipotentem tali modo, quia ſcit omnia, hoc eſt, non quoad vim Phyſicam cauſandi, hanc enim formaliter habet Deus ab omnipotẽtia, ſed ſolum quoad vim directiuam omperationis, quam habet ab ipſa ſcientia, quæ, hoc non obſtante, in omnipotentia cognoſcit creaturas poſſibiles, & ſimul ad earum effectionem dirigit ipſam omnipotentiam.

7. *Deus per intellectum, & voluntatem eſt cauſa rerũ dirigens, & applicans, non phyſice exequens.*

Ad primam probationem antecedentis dicendum Deum per intellectum, & voluntatem eſſe cauſam rerum, non phyſicè exequentem, ſed dirigentem, & applicantem, nam omnipotentia, quæ eſt virtus phyſicè exſequens per intellectum dirigitur, & applicatur per voluntatem. Vnde negandum eſt Deum conſtitui omnipotentem per ſcientiam. Ad ſecundam probationem reſpondeo, ſi Deus non ſciret omnia, fore, vt non poſſet eſſe rerum omnium cauſa, non ſimpliciter, ſi adhuc ſupponatur omnipotens, ſed modo perfecto, quo nunc eſt. Ad tertiam probationem dico conditionalem illam: Si Deus non eſſet omnipotens, non ſciret omnia, veram non eſſe ſimpliciter ex intrinſeca connexione, nam ſcientia, & omnipotentia ſunt perfectiones diſtinctæ in Deo, & vna non eſt ita connexa cum alia, vt Deus ex eo omnia ſciat, quia omnia poteſt, non enim ſequitur per locum intrinſecum ſublata omnipotentia tolli omnem ſcientiam, ſed ſolùm eam ſcientiam, per quam creaturæ cognoſcuntur in omnipotentia, vt in cauſa. Quare hinc non probatur non poſſe de facto cognoſci à Deo creaturas poſſibiles in omnipotentia, ſed ſolùm alio etiam modo poſſe cognoſci, de quo infra diſputabimus.

Non ſequitur per locum intrinſecum ſublata omnipotentia tolli omnem ſcientiam diuinam.

8. Ad quartam probationem reſpondent aliqui ſcientiam Dei, quatenus terminatam ad Deũ, vt eſt in ſe, eſſe rationem conſtitutiuam eſſentiæ diuinæ, & radicem omnipotentiæ, & aliorum attributorum, & conſequenter eſſe ſecundum rationem priorem illis, ſcientiam verò prout terminatur ad creaturas poſſibiles ſupponere, noſtro modo concipiendi, in diuina natura omnipotentiam, ratione cuius poteſt eſſe earum cauſa; & ita falſum eſſe Deum quia cognoſcit creaturas poſſibiles poſſe eas producere. Sed mihi hæc reſponſio non probatur, quia ex illa ſequitur rationem conſtitutiuam Dei formaliſſimè ſumpti non eſſe ſcientiam comprehenſiuam, atque adeò eſſentiam diuinam formaliſſimè ſumptam non eſſe omnino perfectam etiam in proprio genere ſubſtantiæ intellectualis, quod eſt abſurdum, Quare reſpondeo ſcientiam Dei, quatenus terminatur ad omnia obiecta neceſſaria, tam intra, quàm extra Deum, eſſe rationem conſtitutiuam eſſentiæ diuinæ, & radicem omnipotentiæ, & aliorum attributorum, & vt ſic priorem omnipotentia, non quidem prioritate in quo, ſed à quo tantum, quia omnipotentia oritur à ſcientia virtualiter, tanquam proprietas. Quãuis enim ſcientia attingat creaturas poſſibiles in omnipotentia, vt in medio cognito, nullo modo ſupponit omnipotentiam priorem prioritate in quo; quia obiectum non poſtulat hãc prioritatem reſpectu ſcientiæ; nec ſupponit priorem prioritate à quo, quia omnipotentia non eſt obiectum motiuum reſpectu diuinæ ſcientiæ, quare ſemper ſcientia diuina erit prior omnipotentia prioritate à quo, licèt in illa cognoſcat creaturas poſſibiles, vt latè oſtendi in tractatu de eſſentia Dei. Dici ergo poterit Deus eſſe omnipotens, quia eſt talis ſubſtantia intelligens, non quod ſcientia, per quam conſtituitur Deus in ratione ſubſtantiæ intelligentis ſit formaliter ipſa virtus producendi omnia, ſed quòd ſit radix talis virtutis, ad eum modum, quo homo dicitur eſſe viſibilis, quia eſt rationalis, eo quòd rationalitas ſit radix viſibilitatis.

Scientia diuina vt terminata ad omnia obiecta neceſſaria, eſt ratio conſtitutiua eſſentiæ Dei, & radix omnipotentiæ, & aliorum attributorũ prior illis prioritate à quo.

Ad ſecundum argumentum dico, vt obiectum cognitum, atque adeò vt eſſentia diuina 9.
cognita ſit medium cognoſcendi creaturas poſſibiles, ſatis eſſe continere creaturas, eminenter ſecundum omnes rationes, nec requiri formalem continentiam, & ſimilitudinem earum. Ad tertium fusè reſpondi tract. 3. diſput. 8. cap. 4. Nunc breuiter dico etiam ſi diuina eſſentia, & omnipotentia ſit omnino abſoluta, & careat omni reali reſpectu, etiam tranſcendentali ad creaturas, vt multi volunt, inde non ſequi ex vi cognitionis perfectæ ipſius omnipotentiæ non cognoſci creaturas poſſibiles, ad hoc enim ſatis eſt, vt in ipſa omnipotentia eminenter contineantur, & ratione eiuſmodi continentiæ habeant connexionem cum illa. Ad quartum negandum eſt Deum ſe ſolo producere non poſſe actus vitales, & quamuis ſe ſolo non poſſit producere, poteſt tamen ſimul cum potentiis, quas eminenter etiam continet, quod ſufficit, vt illos in ſe ipſo, tanquam in cauſa cognoſcere valeat, quatenus poſſibiles.

Deus poteſt ſe ſolò producere actus vitales, & quamuis non poſſet ſe ſolo, poſſet illos in ſe ipſo cognoſcere, vt in cauſa.

Capvt II.

An Deus cognoſcat alio pacto creaturas poſſibiles in ſe, vt in obiecto cognito.

Diximus ſuperiori capite Deum cognoſce- 10.
re creaturas poſſibiles in ſe ipſo cognito, tanquam in cauſa. Nunc inueſtigamus an aliquo alio modo in ſe, vt in obiecto cognito illas cognoſcat. Soarius lib. 2. de attributis. cap. 25. num. 43. docet creaturas poſſibiles cognoſci poſſe in idea diuina, quatenus virtute continet res ideatas, tanquam eminens cauſa earum; non vero in idea, vt præciſa à continentia eminentiali creaturarum, quamuis hoc etiam defendi poſſe exiſtimet. Addit lib. 3. cap. 2. num. 17. ſcientiam, quam Deus habet de creaturis in idea. non eſſe primam, & directam, ſed quaſi reflexam: Herice diſput. 5. cap. 3. §. 2. & 3. abſolute negat Deum cognoſcere creaturas poſſibiles in ſcientia, vel voluntate ſua, tanquam in medio cognito.

Dicendum tamen eſt *primò*, in ipſa ſcientia 11.
diuina, vt præciſa ab omni continentia eminentiali, & vt eſt mera cognitio, & repræſentatio obiecti, cognoſci quaſi reflexè à Deo creaturas poſſibiles, tanquam in obiecto cognito. Aliqui pro hac concluſione referunt Patrem Vaſquez, hic diſput. 60. cap. tertio aſſerentem Deum in ſeipſo, tanquam in ſpecie expreſſa

Deus in ſcientia ſua, vt mera cognitio eſt, cognoſcit quaſi reflexè creaturas poſſibiles, vt in obiecto cognito.

Digitized by Google

expreſſa & verbo intueri creaturas. Sed reuera non referunt fideliter, vt erit perſpicuum legenti attentè, & exactè conſideranti caput illud tertium. Poteſt tamen merito pro hac concluſione referri Salas 1. 2. tom. 1. tract. 2. diſp. 4. ſect. 6. num. 61. Ratio huius concluſionis eſt eadem, quam tetigi ſupra tract. 3. diſp. 8. cap. 5. pro ſimili concluſione, quia non eſt minor connexio inter cognitionem diuinam, & objectum, quàm inter omnipotentiam, & effectum; ſed connexio iſta cauſalitatis ſufficit, vt Deus in ſua omnipotentia cognoſcat creaturas poſſibiles: ergo connexio repræſentationis ſufficiet, vt Deus in ſua ſcientia reflexè cognita cognoſcat eaſdem creaturas.

12. Dixi quaſi reflexe cognoſci à Deo creaturas in ſcientia, quia, vt optimè notauit Soarius citatus, prius ſecundum rationem intelligimus Deum cognoſcere creaturas in ſua omnipotentia, vt in cauſa, ſine reflexione concipiendo, & repræſentando illas, & hac ſcientia poſita, intelligimus quandam quaſi reflexionem eiuſdem ſcientiæ Deo intrinſecam, qua cognoſcit ſcientiam creaturarum, quam habet, & in ea creaturas. Quod verò obiici ſolet cognitionem non eſſe medium cognoſcendi cognitum, ſed incognitum, non vrget, quia non videtur illi repugnare, vt ſit etiam medium cognitum ad cognoſcenda objecta. Nec item vrget quòd cognitio contineat objectum ſolùm ſecundum eſſe intentionale, nam hoc non impedit rationem medij, in quo cognito objectum cognoſci poſſit; vtrumque ſatis explicui in loco citato.

13. *Deus cognoſcit etiam creaturas poſſibiles in actu amoris cognito.*

Dicendum ſecundò, creaturas poſſibiles cognoſci etiam à Deo in actu amoris cognito, quo illas neceſſario diligit, & quem illi tribuimus ſequenti tractatu de voluntate diſp. 2. cap. 2. & diſp. 3. cap. 2. Hanc concluſionem colligo ex Soario dicente creaturas poſſe cognoſci à Deo in decreto abſoluto illas prædefiniente. Nam ſi in decreto cognoſci poſſunt à Deo creaturæ futuræ, nulla eſt ratio cur negari debeat creaturas poſſibiles cognoſci à Deo in proprio actu amoris, ſeu complacentiæ, quo illas neceſſariò amat. Et confirmatur quia ſicut eſt connexio inter cognitionem, & objectum cognitum, ita eſt etiam inter amorem, & objectum amatum: ergo ſicut ratione illius connexionis Deus in ſua ſcientia cognita cognoſcit creaturas poſſibiles, ita ratione huius in ſua voluntate, eaſdem etiam cognoſcet.

Capvt III.

An Deus cognoſcat etiam creaturas poſſibiles immediatè in ſe ipſis.

14. *Scotus admittit ſcientiam in Deo immediate terminatam ad creaturas poſſibiles.*

Scotus in 1. diſtinct. 35. ſentire videtur eſſentiam diuinam eſſe ſpeciem intelligibilem eminentem, non ſolùm ſui, ſed etiam creaturarum, ita vt reſpectu ſui ſit principium ſe cognoſcendi, quatenus eſt objectum ſummè intelligibile, reſpectu verò creaturarum ſit virtualis ſpecies intelligibilis, quatenus eas omnes eminenter continet. Iuxta quam ſententiam Deus dicetur directè, & immediatè cognoſcere non ſolùm ſe ipſum, ſed etiam creaturas poſſibiles in ſe ipſis. Quo pacto Deus non eſt ratio cognoſcendi creaturas, tanquam objectum cognitum, ſed potius Deus, & creaturæ concomitanter ſe habent reſpectu diuinæ cognitionis. Referuntur etiam pro hac ſententia Ocham, Gabriel, & Aureolus.

Soarius lib. 3. de attributis cap. 2. ſententiam Scoti adductam non cenſet improbabilem, ſi ſimul concedatur Deo cognitio creaturarum in ſe ipſo, tanquam in cauſa; probabiliorem tamen eſſe exiſtimat oppoſitam ſententiam negantem in Deo ſcientiam immediatè terminatam ad creaturas poſſibiles in ſe ipſis. Primo quia nulla eſt neceſſitas multiplicandi in Deo eiuſmodi ſcientias ſecundum rationem. Secundo quia ſcientia habens creaturas poſſibiles pro objecto immediato non eſt perfectio ſimpliciter ſimplex; tum quia non ſequitur ex perfectione Dei, nam ex eo quod Deus ſe ipſum comprehendat, non ſequitur in ipſo talis modus ſcientiæ, tum etiam quia non addit noſtro modo intelligendi perfectionem ſimpliciter ipſi Deo, nam modus concurrendi ſpeciei intelligibilis non ſpectat ad perfectionem ſimpliciter; tum præterea quia talis ſcientia, vt præciſè terminatur ad creaturas poſſibiles in ſe ipſis, non eſt comprehenſiua earum ſecundum omnem reſpectum, & capacitatem naturalem, & obedientialem, atque adeò non eſt omni ex parte perfecta; tum denique quia talis ſcientia creaturarum haberet reſpectum tranſcendentalem ad illas, & ab eis ſpeciem ſumeret, nam ſpecificatio ſumitur ab objecto directo, & immediato. Quod ſi quis reſpondeat hoc non ſequi, quia nulla perfectio realis intelligitur addi ſcientiæ diuinæ, ex eo quòd prædicto modo terminetur immediatè ad creaturas poſſibiles, nec talis ſcientia commenſuratur illis, quoad perfectionem, cum ſit ſubſtantialis, & altioris ordinis. Vrget Soarius hinc augeri grauiſſimam difficultatem Theologicam tribuendo diuinæ ſcientiæ reſpectu poſſibilium, quod illi tribuitur reſpectu futurorum, ſcilicet vt ſine perfectione ſecundum rationem addita intelligatur extendi ad poſſibilia, ſicut ad futura, quod videtur abſurdum; nam ideo hoc illi reſpectu futurorum meritò tribuitur, quia ſcientia futurorum ſupponit ſcientiam earundem rerum, vt poſſibilium, at verò ſcientia poſſibilium ſolùm ſupponit ſcientiam entitatis diuinæ ſecundum ſuum eſſe increatum, quæ ex vi repræſentationis Dei non videtur habere neceſſariam connexionem cum ſcientia poſſibilium in ſe ipſis immediatè.

15. *Scoti ſententiam probabilem cenſet Soarius, ſed oppoſitã probabiliorem.*

Præterea probari poteſt tertio hæc ſententia, quia creaturæ poſſibiles, vt poſſibiles non habent vllum eſſe actu in ſe ipſis, ſed ſolùm in eſſentia Dei: ergo nequeunt actu in ſe ipſis immediatè à Deo cognoſci. Confirmatur quia objectum, quod actu cognoſcitur debet efficienter concurrere ad ſui cognitionem, vel per ſe, vel per ſpeciem ſui, ſed res poſſibiles, vt ſic, nequeunt per ſe efficienter concurrere, cum non ſint actu, nec per ſpeciem ſui, quia Deus non habet ſpeciem vllam rerum poſſibilium in ſe, niſi ſuam eſſentiam: ergo ſolum in eſſentia, & non in ſe ipſis immediatè poterunt 16.

à Deo

Digitized by Google

à Deo cognoſci. Quarto quia Auguſtinus lib. 83. quæſtionum quæſt. 46. ait: Deum nihil extra ſe intueri; & Diuus Thomas 1. part. quæſt. 14. artic. 5. & alijs in locis aſſerit: Deum in ſe ipſo creaturas cognoſcere, non in ſe ipſis.

17. *Deus cognoſcit etiã creaturas poſſibiles immediate in ſe ipſis.*

Nihilominus *dicendum eſt primo* Deum per ſcientiam naturalem cognoſcere etiam omnes creaturas poſſibiles immediatè in ſe ipſis. Hæc concluſio eſt conſentanea Scoto, & aliis Doctoribus adductis pro prima ſententia, aſſeritur etiam à Vaſquez hic diſput. 60. & expreſſius à Martino Becano 1. part. cap. 10. de ſcientia Dei quæſt. 4. Probatur primo quia poſſibiles creaturæ ſunt immediatè in ſe ipſis cognoſcibiles: ergo hoc modo cognoſci poſſunt, & de facto cognoſcuntur à Deo. Confirmatur quia diuina ſcientia eſt infinitè perfecta: ergo ad omnia cognoſcibilia immediatè poteſt extendi.

18. Secundò, quia creaturæ præteritæ, & futuræ nequeunt cognoſci à Deo in omnipotentia præcisè, vt in cauſa, vt infra dicemus, quia vt ſic non habent neceſſariam connexionem cum illa: ergo cognoſcentur directè in ſe ipſis immediatè: ergo eodem etiam modo cognoſcentur creaturæ poſſibiles. Nec obſtat quòd creaturæ poſſibiles cognoſcantur quoque in omnipotentia, vt in cauſa, nam creaturæ præteritæ, præſentes, & futuræ non ideo ſolùm cognoſcuntur in ſe ipſis, quia non poſſunt cognoſci in omnipotentia, ſed quia ſunt in ſe ipſis immediatè cognoſcibiles: ſed pariter ſunt in ſe ipſis immediatè cognoſcibiles: creaturæ poſſibiles: ergo eo etiam modo cognoſcentur.

19. Tertiò, quia modus iſte cognoſcendi creaturas in ſe ipſis immediatè videtur pertinere ad perfectionem ſimpliciter, immo ad maiorem perfectionem cæteris paribus: ergo Deo tribuendus. Antecedens probatur, quia cognoſcere vnum in alio eſt cognoſcere veluti reflexione quadam, & indirectè; cognoſcere verò obiectum directè, & immediatè in ſe videtur ex ſe ſimplicior, & perfectior modus cognoſcendi. Conſequentia patet, quia Deus eſt ſummè per ſe intellectiuus: ergo immediatè ferri poterit in omne obiectum intelligibile abſque vllo neceſſario ordine vnius ad aliud.

20. *Eſſentia diuina nequit habere rationem ſpeciei intelligibilis ad cognoſcendas creaturas poſſibiles immediate in ſe ipſis.*

Dicendum ſecundò, eſſentiam diuinam non poſſe habere rationem ſpeciei intelligibilis, per quam Deus cognoſcat creaturas poſſibiles in ſe ipſis immediatè. Probatur tum quia modus concurrendi ſpeciei intelligibilis non ſpectat ad perfectionem ſimpliciter, cum ſolùm detur, vt vicaria obiecti; tum etiam quia cùm intellectus diuinus ſit ex ſe omnino determinatus ad omne intelligibile, non indiget ſpecie, immo nec aliquo ſupplente vicem ſpeciei. Ex quo reſponſum eſt ad primam ſententiam Scoti.

21. Ad primum argumentum ſecundæ ſententiæ reſpondeo: etiam ſi admittatur in Deo ſcientia terminata immediatè ad creaturas, non eſſe cur multiplicentur ſcientiæ; nam omnis ſcientia poſſibilium ſpectabit ad ſimplicem intelligentiam, & omnis ſcientia exiſtentium ad ſcientiam viſionis. Ad ſecundum negandum eſt antecedens, ſcilicet ſcientiam determinatam immediatè ad creaturas poſſibiles non eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem. Et ad primam probationem dicendum hanc ſcientiam non ſequi ex perfectione Dei, ſed ſpectare ad eſſentialem perfectionem ipſius Dei formaliſſimè ſumpti. Vnde quamuis ex eo quòd Deus ſe ipſum comprehendat, non ſequatur hic modus ſcientiæ, ſupponitur tamen, quia Deus non poteſt ſe ipſum comprehendere, niſi perfectiſſimè penetret ſcientiam ſuam, etiam vt immediatè terminatam ad creaturas. Ad ſecundam probationem negandum item hanc ſcientiam non addere noſtro modo intelligendi perfectionem ſimpliciter ipſi Deo, vt oſtendam infra diſput. 9. cap. 2. quod non pendet ex eo, quòd modus concurrendi ſpeciei intelligibilis ſpectet, vel non ſpectet ad perfectionem ſimpliciter, nam ratio ſpeciei intelligibilis non habet locum in Deo. Ad tertiam probationem dico ſcientiam diuinam, vt præcisè terminatam ad creaturas poſſibiles eſſe comprehenſiuam earum ſecundum capacitatem, & virtutem naturalem, & connaturalem, & pariter ſecundum obedientialem, quoad omnem rationem eius creaturis intrinſecam, & quamuis non ſit, vt ſic, comprehenſiua earum ſecundum potentiam obedientialem, quoad connotationem omnipotentiæ, quam addit potentia obedientialis ſupra entitates creaturarum, quæ eſt determinatio extrinſeca deſumta ab omnipotentia potente in illis, & cum illis ſupernaturaliter operari, non propterea cenſenda eſt imperfecta; ſicut non cenſetur imperfecta ſcientia diuina, vt præcisè terminata ad vnum attributum, licèt vt ſic, non ſit perfectè comprehenſiua illius, niſi ſimul terminetur ad alia attributa, & ad eſſentiam.

Scientia Dei vt præciſe terminata immediate ad creaturas poſſibiles cõprehenſiua eſt illarum ſecundum capacitatem, & virtutem naturalem.

22. *Reſpectus tranſcendentalis alter connexionis eſt, alter dependentiæ, primus competit ſcientiæ diuinæ reſpectu creaturarum poſſibilium.*

Ad quartam probationem negari non poteſt eam ſcientiam habere neceſſariam connexionem cum creaturis, quam connexionem quidam negant eſſe reſpectum tranſcendentalem, alij affirmant, ego in partem affirmantem propendeo, vt aliàs monui, & infra oſtendam in tractatu de omnipotentia. Quare duplicem diſtinguo reſpectum tranſcendentalem, alterum connexionis, alterum dependentiæ vt à vera & propria cauſa: priorem concedo diuinæ ſcientiæ, de qua eſt ſermo, in ordine ad creaturas poſſibiles, poſteriorem nego, & conſequenter nego hanc ſcientiam ſpeciem, & entitatem ſumere à creaturis, nam ſpecificari, & indiuiduari ab alio inuoluit reſpectum tranſcendentalem dependentiæ, qui omnino remoueri debet à Deo, & à diuina ſcientia, quæ cũ ſit ens à ſe, & ex ſe eſt omnino independens à quolibet intrinſeco, & extrinſeco. Nec obſtat quòd deficeret in Deo hæc ſcientia, ſi per impoſſibile deficerent poſſibiles creaturæ, nam inde non rectè colligitur dependentia diuinæ ſcientiæ, ſicut neque omnipotentiæ ab illis, ſed neceſſaria connexio, quia ob ſimilem connexionem, ſi per impoſſibile in diuinis deſineret eſſe Filius, deſineret etiam eſſe Pater, & tamen Pater æternus non pendet à Filio. Quare licèt neceſſaria connexio inter creaturas plerumque indicet dependentiam, quia ſunt entia ab alio, non tamen in diuinis. Non negamus autem ſcientiam creaturarum in ſe ipſis immediatè eſſe perfectionem ratione diſtin-

Ex eo quod deficeret ſciẽtia poſſibilium ipſis deficientibus non colligitur dependentia ſcientiæ ab illis.

diſtinctam à ſcientia creaturarum in Deo, vt in objecto cognito, & ideo argumentum Soatij adductum non militat contra noſtram ſolutionem.

23. Ad tertium argumentum conceſſo antecedente, neganda eſt conſequentia. Ad confirmationem autem dicendum neceſſarium non eſſe, vt objectum, quod actu cognoſcitur efficienter concurrat ad cognitionem diuinam, ſiue per ſe, ſiue per ſpeciem ſui; tum quia intellectus diuinus, cum ſit infinitè perfectus, non indiget concurſu extrinſecæ cauſæ ad intelligendum; tum etiam quia, cum ſit actualis intellectio eſſentialiter reſpectu omnium objectorum intelligibilium, eo modo, quo intelligibilia ſunt, non indiget determinatione aliqua ex parte objecti: quod longè aliter contingit in noſtro intellectu, cum enim ex ſe ſit tantum in actu primo, & præterea ſit finitæ virtutis, non poteſt in actum prodire, niſi determinetur ab objecto.

24. *S. Auguſtinus & S. Thomas explicantur.*

Ad quartum reſpondeo Auguſtinum eo loco diſputaſſe de ideis, ſolumque aſſeruiſſe Deum in mundi creatione non fuiſſe intuitum aliquid extra ſe ad cuius imitationem res produceret, nec propoſuiſſe ſibi externum exemplar, ſicut ſolent ſibi pictores proponere exterius imaginem aliquam ad cuius ſimilitudinem alteram depingant, ſed intra ſe habuiſſe rerum omnium ideas, quod veriſſimum eſt, nec aduerſatur noſtræ ſententiæ. Ad Diuum Thomam reſpondeo Sanctum Doctorem ex eo ſolùm negare cognoſci à Deo creaturas in ſe ipſis, quia non cognoſcuntur per propriam ſpeciem, vt erit perſpicuum conſideranti verba ipſius; explicans enim quid ſit cognoſcere aliquid in ſe ipſo ſic habet: *In ſe ipſo quidem cognoſcitur aliquid, quando cognoſcitur per ſpeciem propriam adæquatam ipſi cognoſcibili.* Quo pacto veriſſimum eſt creaturas non cognoſci in ſe ipſis, cum non producant ſpeciem in intellectu diuino, nec per ſe efficienter concurrant ad ſui cognitionem; ſolùm ergo dicimus non cognoſci creaturas in ſe ipſis etiam, quia diuina cognitio ad illas immediatè terminatur abſque alio medio cognito.

25. *Explicatur S. Dionyſius.*

Similiter intelligendus eſt Dionyſius cap. 7. de diuin. nomin. cùm ait: *Nec enim ea, quæ ſunt, ex iis, quæ ſunt diſcens nouit diuina mens, ſed & ſe, & in ſe per cauſam rerum omnium, earum cognitionem, & ſcientiam habet anticipatam.* Nam prædictis verbis ſolùm docet Deum non emendicare ſpecies, & cognitionem à creaturis, ſed ex ſe, & in ſe habere ſufficiens principium cognoſcendi illas, non igitur negat Deum cognoſcere creaturas in ſe ipſis, licèt expreſsè affirmet eas cognoſcere in ſe ipſo, vt in cauſa. Cum autem ſubdit hæc verba: *Non habet itaque Deus peculiarem ſcientiam ſui, aliam verò communem omnia comprehendentem;* non aduerſatur noſtræ ſententiæ, ſed ſolùm ſignificat non eſſe in Deo duas ſcientias, aliam ſui, & à ſe, alteram creaturarum ab ipſis acceptam. Vel certe ſolùm vult eadem ſcientia, qua ſe comprehenſiuè cognoſcit, cognoſcere etiam comprehenſiuè in ſe ipſo creaturas.

Capvt IV.

An Deus cognoſcat creaturas poſſibiles ex ſe ipſo, & in aliis, & ex aliis creaturis.

Dicendum primò, Deum cognoſcere creaturas poſſibiles ex ſe ipſo. Ita Heriçe diſput. 3. cap. 5. Suaderi poteſt concluſio argumento ſimili ei, quo vſi ſumus ad probandum Deum cognoſcere ſe ipſum ex creaturis, nam omnipotentia eſt cauſa totalis præſtantiſſima creaturarum, ac per conſequens præſtantiſſimum medium, quaſi determinans Deum ad cognitionem creaturarum poſſibilium: ergo ex cognitione diuina omnipotentiæ ſecundum rationem præſuppoſita, ſequi poteſt ſecundum rationem cognitio etiam diuina creaturarum poſſibilium, ad eum modum, quo vna perfectio diuina dicitur oriri ſecundum rationem ex alia, quia hic modus cognoſcendi nullam inuoluit imperfectionem, cum nulla ſit vera dependentia, aut realis diſtinctio inter eiuſmodi cognitiones. Nec obſtat noſtræ concluſioni Diuus Thomas 1. part. quæſt. 14. art. 7. ad 2. inquiens: *Deus non cognoſcit per cauſam, quaſi prius cognitam, effectus cognitos, ſed eos cognoſcit in cauſa.* Solùm enim negat Deo diſcurſum ſecundum ſucceſſionem, & cauſalitatem cognitionum, qualem in nobis experimur, vt erit perſpicuum conſideranti contextum corporis articuli. 26.

Deus cognoſcit creaturas poſſibiles ex ſe ipſo.

Dicendum ſecundò, Deum cognoſcere quaſdam creaturas poſſibiles in aliis creaturis, tanquam in objecto cognito. Concluſionem ſtabilio, quia creaturæ poſſibiles habent inter ſe connexionem cauſalitatis, & dependentiæ, ac interdum repræſentationis, aut alterius tendentiæ: ergo cognoſcet Deus effectum creatum in cauſa creata, & cauſam creatam in effectu creato, & objecta creata in cognitione, & amore creato eorum. Confirmo amplius quia Deus cognoſcit ſe ipſum in creaturis propter connexionem dependentiæ, vel repræſentationis, aut alterius tendentiæ, quam iſtæ cum illo habent: ergo à fortiori cognoſcet quaſdam creaturas in aliis ob ſimilem connexionem earum inter ſe. 27.

Deus cognoſcit quaſdam creaturas poſſibiles in aliis creaturis, vt in obiecto cognito.

Dicendum tertiò, Deum pariter cognoſcere quaſdam creaturas poſſibiles ex aliis. Probatur quia creaturæ poſſibiles ſunt medium aptum, vt ex ipſis Deus ſuam omnipotentiam cognoſcat per cognitiones ſecundum rationem diſtinctas, vt ſupra oſtendimus: ergo erunt etiam medium aptum, vt vnam creaturam ex alia ſimiliter cognoſcat. Confirmatur quia Deus cognoſcit creaturas poſſibiles in ſe ipſis, vt vidimus, quia vt ſic cognoſcibiles ſunt, & in eo modo cognitionis nulla cernitur imperfectio: ergo cognoſcet etiam quaſdam creaturas ex aliis, quia vt ſic etiam ſunt cognoſcibiles, & modus hic cognoſcendi vacare poteſt omni imperfectione, vt ex ſupra dictis colligi poteſt. 28.

Deus cognoſcit quaſdam creaturas poſſibiles in aliis.

Digitized by Google

Capvt. V.

An Deus ita cognoſcat creaturas poſſibiles, vt eas perfectè comprehendat.

29. *Deus comprehenſiuè cognoſcit creaturas poſſibiles in ſe ipſis, & ex aliis creaturis, & ex omnipotentia.*

In primis certum exiſtimo Deum comprehenſiuè cognoſcere creaturas poſſibiles, cum illas in ſe ipſis cognoſcit, & cum cognoſcit alias ex aliis per cognitiones ratione diſtinctas. Patet quia vis repræſentatiua diuinæ ſcientiæ attingit creaturas poſſibiles in ſe ipſis, quantùm cognoſcibiles ſunt, & ex perfecta penetratione cauſarum colligit noſtro modo concipiendi perfectam penetrationem effectuum: ergo prædictis modis æquat, immo ſuperat cognoſcibilitatem creaturarum poſſibilium, atque adeò comprehendit. Deinde certum etiam reputo Deum comprehenſiuè cognoſcere creaturas poſſibiles, cum eas cognoſcit ex ſua omnipotentia. Nam ex cognitione comprehenſiua omnipotentiæ non poteſt non ſequi in Deo, noſtro modo concipiendi, cognitio ſecundum rationem diſtincta comprehenſiua creaturarum.

30. *Dubium proponitur.*

In dubium tamen vocari poteſt an Deus comprehendat creaturas poſſibiles, cum illas cognoſcit in alio, tanquam in objecto cognito, per eandem cognitionis formalitatem. Ratio dubitandi eſſe poteſt in vniuerſum, quia cum creaturæ poſſibiles cognoſcuntur in alio, illud aliud proximè, & directè attingitur, creaturæ verò attinguntur per eandem cognitionis formalitatem remotè, & indirectè, tanquam terminus reſpectus tranſcendentalis rei directè cognitæ, cognitio autem eiuſmodi reſpectu objecti remoti, & indirecti non videtur eſſe comprehenſio, cum non tam ſit cognitio eius, quàm objecti directi, quia tamen hoc habet reſpectum tranſcendentalem ad indirectum, cognitio repræſentans formaliter objectum directum, & reſpectum tranſcendentalem eius extenditur in obliquo ad indirectum. Confirmatur quia cognitio intuitiua reſpectu objecti directi non eſt intuitiua reſpectu indirecti in illo cogniti, ob remotam, & indirectam attingentiam, etiam ſi objectum indirectum ſecundum exiſtentiam cognoſcatur, vt docui ſuperiori Tractatu diſp. 3. cap. 6. ad finem: ergo ob eandem rationem cognitio comprehenſiua reſpectu objecti directi non erit comprehenſiua reſpectu indirecti.

31. *Quid ſentiat recentior quidam Theologus.*

Deinde doctus quidam Theologus ex noſtris magiſtris nulla facta mentione huius rationis dubitandi concedit Deum in ſua omnipotentia, tanquam in objecto cognito perfectiſſimè comprehendere, creaturas poſſibiles, negat tamen illas perfectiſſimè comprehendere in ſcientia, & complacentia, quam de illis habet. Probat quia vt Deus creaturas poſſibiles in aliquo medio cognito perfectiſſimè comprehendat, neceſſe eſt medium eiuſmodi eſſe, vt in eo Deus tam perfectè cognoſcat proprium eſſe reale earum quàm perfectè poſtulat cognoſci pro quantitate propriæ cognoſcibilitatis: ſed nec ſcientia, nec complacentia, quam Deus de creaturis poſſibilibus habet, eſt eiuſmodi medium: ergo Deus nec in ſcientia, nec in complacentia comprehendit perfectiſſimè creaturas poſſibiles. Maior patet, quia cognitio perfectiſſimè comprehenſiua, vt nos etiam ſuperiori tractatu docuimus, debet æquare cognoſcibilitatem objecti, id eſt illud cognoſcere, quantum cognoſcibile eſt ex parte ſua, ſeu (quod idem eſt) debet illud tam perfectè repræſentare, quàm perfectè repræſentari poſtulat. Minorem oſtendit, quia nec ſcientia, nec complacentia diuina continet creaturas poſſibiles eminenter ſecundum eſſe reale, ſed tantum ſecundum eſſe intentionale, quod in ſuo genere inferius, & debilius eſt quam ipſum eſſe reale: ergo nec ſcientia, nec complacentia diuina erit medium ſufficiens, in quo Deus cognoſcàt creaturas poſſibiles, quantum cognoſcibiles ſunt ex parte ſua, ſeu tam perfectè cognoſcat, quàm perfectè cognoſci poſtulant. Confirmat hanc argumentationem, quia ideo viſio beata non eſt medium aptum, in quo intuitiuè cognito tam perfectè videatur Deus, quàm perfectè videri poſtulat ad beandum, quia viſio beata non continet Deum ſecundum eſſe reale, ſed ſolùm ſecundum eſſe intentionale: ergo ob ſimilem rationem nec ſcientia, nec complacentia diuina erit medium ſufficiens, in quo creaturæ poſſibiles tam perfectè cognoſcantur, quam cognoſci poſtulant ſecundum ſuum eſſe reale.

Dico tamen *primò*: cognitio, quam Deus habet creaturarum poſſibilium in alio, tanquam in medio cognito, non deſinit eſſe perfecta comprehenſio illarum, ex eo præcisè, quòd ſit cognitio in alio. Patet quia de ratione perfectæ comprehenſionis ſolùm eſt, vt exæquet cognoſcibilitatem objecti, ſeu vt cognoſcat illud, quantum ex parte ſua cognoſcibile eſt, ſed totum hoc habere poteſt cognitio creaturarum poſſibilium in alio, tanquam in medio cognito: ergo ex eo præcisè quod ſit cognitio in alio, non deſinit eſſe perfecta comprehenſio. Maior nota eſt ex ſuperiori tractatu diſp. 13. cap. 1. Minor ſuadetur, quia medium, in quo cognoſcuntur creaturæ poſſibiles poteſt ita pèrfectè illas continere, vt eo intime penetrato, nihil omnino lateat cognoſcibilitatis earum, vt videre eſt in omnipotentia, in qua cognita omnes concedunt comprehendi à Deo perfectiſſimè creaturas poſsibiles. Confirmatur quia licèt cognitio creaturarum poſsibilium in alio ſit cognitio mediata, & indirecta reſpectu illarum, nihil refert, quia non eſt de ratione notitiæ comprehenſiuæ, quòd ſit immediata, & directa, ſed ſolùm quòd circumſpiciat fines objecti, & cognoſcat illud, quantum cognoſcibile eſt ex parte ſua. 32. *Cognitio creaturarum poſſibilium, quam Deus habet in alio, non deſinit eſſe comprehenſio illarum, ex eo quod ſit in alio præciſe.*

Vnde ad rationem dubitandi conceſſa maiori, neganda eſt minor, nam cognitio creaturarum poſsibilium in alio pòteſt eſſe perfecta illarum comprehenſio, licèt ea cognitio potius ſit cognitio medij, in quo creaturæ cognoſcuntur, quàm ipſarum creaturarum, quia illud proximè, & immediatè repræſentat, has verò remotè, & mediatè; nihilominus negari non poteſt ex vi penetrationis medij eas cognoſci 33.

Digitized by Google

gnoſci poſſe, quantum ſatis eſt ad perfectam comprehenſionem earum. Ad confirmationem conceſſo item antecedenti, neganda eſt conſequentia, & ratio diſcriminis eſt, quia, vt conſtat ex dictis loco ibi citato, cognitio intuitiua eſſentialiter poſtulat ferri in obiectum directè, immediatè, & in ſe, intuitio enim eſt rei in ſe tuitio, at verò comprehenſio perfecta non debet eſſe eſſentialiter cognitio immediata, & in ſe rei comprehenſæ, ſed ſolùm debet exæquare cognoſcibilitatem obiecti, & cognoſcere illud, quantum ex parte ſua cognoſcibile eſt.

34. *Deus perfectiſsim comprehendit creaturas poſſibiles, ſiue cognoſcat in omnipotētia, ſiue in ſcientia, vel complacentia de illis.*

Dico ſecundò: Deus perfectiſſimè comprehendit creaturas poſſibiles, non ſolùm cum eas cognoſcit in omnipotentia, tanquã in medio cognito, ſed etiam cum eas cognoſcit in ſcientia, & complacentia, quas de illis habet. Primo quia Deus comprehendens ſcientiam, & complacentiam ſuam de creaturis poſſibilibus habet hoc iudicium: Hæc mea ſcientia eſt comprehenſiua, & hæc mea complacentia eſt perfectè complexiua omnium creaturarum poſſibilium (non enim Deus purè apprehendit obiecta, ſed perfectiſſimè iudicat) atqui hoc iudicium habere non poteſt, niſi comprehendat creaturas poſſibiles, attingendo omnes rationes, & reſpectus earum: ergo illas comprehendit in ſua ſcientia, & complacentia.

35. *Nequit dijudicari an aliqua cognitio ſit comprehenſiua, niſi euidenter cognoſcatur, per illam repræſentari omnem cognoſcibilitatem obiecti.*

Reſpondet Doctus Theologus, cuius memini, negando minorem. Credit enim ſufficienter dijudicari poſſe, an cognitio aliqua ſit comprehenſiua proprij obiecti ſine obiecti cõprehenſione, ſicut intuitiue cognoſci poteſt viſio beata eſſe intuitiua, quin Deus intuitiuè, & in ſe cognoſcatur. Cæterum id mihi perſuadere non poſſum, quia ad dijudicandum an aliqua cognitio ſit comprehenſiua, neceſſe eſt euidenter cognoſcere per illam repræſentari obiectum ſecundum omnem cognoſcibilitatem ſuam, hoc autem euidenter cognoſci nequit ſine intima penetratione totius cognoſcibilitatis obiecti, atque adeo ſine ipſius comprehenſione. Nec refert quod quis poſſit cognoſcere intuitiuè viſionem beatificam eſſe intuitiuam Dei abſque eo quòd intueatur Deũ; eſt enim diſpar ratio, nam vt ego cognoſcam intuitiuè viſionem beatificam eſſe intuitiuam Dei, ſatis eſt intuitiuè cognoſcam repræſentare immediatè, & in ſe Deum, vt exiſtentem, quod ſola intuitione viſionis conſequi poſſum abſque eo, quòd intuear Deum: at vero vt euidenter cognoſcam aliquam cognitionem eſſe comprehenſiuam obiecti, neceſſe eſt euidentur cognoſcam illam eſſe adæquatam reſpectu totius cognoſcibilitatis obiecti, quod fieri non poteſt, quin perſpiciam quidquid in obiecto cognoſcibile eſt, atque adeò quin illud comprehendam.

36. *Scientia, vel complacentia diuina de creaturis poſſibilibus non eſt minus aptum medium ad illas comprehendendas, quam omnipotentia, imo eſt medium aptius.*

Probatur ſecundò concluſio, quia ſcientia, vel complacentia, quam Deus de creaturis poſſibilibus habet non eſt minus aptum medium, in quod cognito prædictæ creaturæ comprehendantur, quàm ſit omnipotentia, immo eſt medium aptius: ergo ſicut in ſua omnipotentia cognita comprehendit Deus (vt admittunt aduerſarij) creaturas poſſibiles, ita comprehendet in ſua ſcientia, vel complacentia cognita. Antecedens quoad priorem partem oſtenditur, quia ideo omnipotentia eſt medium aptum ad eiuſmodi comprehenſionem, quia omnipotentia vel habet reſpectum tranſcendentalem ad omnes formalitates, & perfectiones, quæ in creaturis poſſibilibus cognoſcibiles ſunt, vel habet neceſſariam connexionem cum illis, & impoſſibile eſt intimè penetrare talem reſpectum tranſcendentalem, vel connexionem non cognito termino eius ſecundum omnem formalitatem cognoſcibilem, ſed etiam ſcientia diuina, aut complacentia habet, vel reſpectum tranſcendentalem ad eas omnes formalitates, & perfectiones, vel connexionem neceſſariam cum illis: ergo cum talis reſpectus, vel connexio à Deo intimè penetretur, penetrabuntur pariter omnes formalitates, & perfectiones creaturarum poſſibilium, atque adeò ſcientia, vel complacentia non erit minus aptum medium, quàm omnipotentia ad eam comprehenſionem. Nec dici poteſt hoc medium eſſe inferius, & debilius, quàm omnipotentia, nam nec in ſe, nec reſpectu creaturarum inferius, & debilius eſt: non in ſe, quia ſcientia & voluntas diuina præſtant omnipotentiæ, ſi formaliter accipiantur, vt oſtendimus ſupra Tractatu 2. diſput. 1. cap. 4. num. 20. Nec reſpectu creaturarum, nam cum ſcientia, vel complacentia ſit infinita eſſentialiter, & creaturæ eſſentialiter finitæ, ſi ſemel cenſeatur eſſe medium, in quo cognito cognoſcantur creaturæ, vt cenſent aduerſarij, non apparet in quo ſit inferius, & debilius, vel inſufficiens ad comprehenſionem earum.

Scientia, vel complacentia non eſt medium inferius, & debilius, quam omnipotentia.

Antecedens quoad poſteriorem partem aſſerentem ſcientiam, vel complacentiam diuinam eſſe aptius medium, quàm omnipotentiam ſuadetur, quia ſcientia eſt formalis, & realis repræſentatio totius eſſe realis, & totius realis cognoſcibilitatis creaturarum poſſibiliũ; dicitur autem repræſentatio intentionalis, non quòd realis non ſit, ſed quod ſpectet ad intellectum. Similiter complacentia eſt tendentia formalis, & realis per affectum in totum eſſe reale creaturarum poſſibilium; at hoc deficit in omnipotentia, quæ ſolùm dicitur eſſe virtualis continentia earum. Deinde omnipotentia non continet eminenter creaturas, vt poſſibiles, cum illas, vt ſic producere nequeat, ſolùm enim poteſt illis tribuere exiſtentiam actualem, ſcientia verò, vel complacentia continet illas intentionaliter, vt poſſibiles, cum illas, vt ſic formaliter repræſentet, vel amet: ergo ſcientia, vel complacentia aptius medium erit, quàm omnipotentia ad illas cognoſcendas. 37.

Probatur tertiò concluſio, quia licèt gratis demus aduerſariis ſcientiam, vel complacentiam diuinam de creaturis poſſibilibus eſſe medium debilius, & inferius, quàm omnipotentiam ad illas cognoſcendas, non ſequitur eiuſmodi medium perfectè cognitum non ſufficere ad earum comprehenſionem: Nam ad comprehenſionem ſolum requiritur euidens notitia totius cognoſcibilitatis obiecti: ſed Deus habet euidentem notitiam totius cognoſcibilitatis creaturarum poſſibilium in ſcientia ſua, vel complacentia de illis cognita: ergo in tali medio cognito illas cõprehendit. 38.

Opponunt aduerſarij: vt obiectum comprehendatur

hendatur debere tam perfectè repræſentari per cognitionem, quàm perfectè repræſentari poſtulat. Ego in primis totum id concedo, ſed contendo objectum non poſtulare perfectius repræſentari, quàm neceſſe ſit ad euidentem notitiam totius cognoſcibilitatis eius. Deinde quidquid ſit de hac re, quæro ab aduerſariis vnde colligant creaturas poſſibiles ad ſui comprehenſionem poſtulare, vel requirere repræſentationem, ſeu cognitionem perfectiorem illa, quam Deus habet in ſcientia, vel complacentia creaturarum, tanquam in medio cognito, cum illa ſit notitia euidens totius cognoſcibilitatis earum. Cuius aſſertionis ſuæ cum rationem reddere non poſſint, fateantur neceſſe eſt Deum perfectiſſimè comprehendere creaturas poſſibiles, etiam in ſcientia, & complacentia, quam de illis habet, tanquam in medio cognito.

40. *Licet ſcientia, vel complacentia diuina eſſet medium inferius, & debilius, quam omnipotētia, ſufficeret ad comprehēſionem creaturarum poſſibilium.*

Ad rationem docti Theologi conceſſa maiori, nego minorem; & ad eius probationem reſpondeo conſtare ex dictis ſcientiam, vel complacentiam diuinam de creaturis poſſibilibus non eſſe medium inferius, & debilius, ſufficere nihilominus, vt in eo cognito cognoſcantur creaturæ poſſibiles, quantum cognoſcibiles ſunt ex parte ſua, ſeu vt cognoſcantur tam perfectè, quàm perfectè cognoſci poſtulant modo explicato. Ad confirmationem negandum eſt antecedens quia Deus euidenter cognitus in viſione beatifica viſa non beat ſic cognoſcentem, non quòd in viſione beatifica contineatur Deus ſolùm intentionaliter, nam quamuis realiter contineretur, idem dici deberet, ſed quia non cognoſcitur intuitiuè, eo ipſo, quòd cognoſcitur in alio, intuitio enim eſt cognitio immediata rei in ſe, & non beat niſi intuitiuè cognitus. Quod ſi Deus cognitus in medio creato bearet, etiam bearet cognitus in viſione beatifica viſa. Cum igitur ad comprehenſionem non requiratur intuitio objecti poterunt creaturæ poſſibiles comprehendi in ſcientia, vel complacentia diuina cognita.

Cur Deus cognitus in viſione beatifica, vt in medio cognito, non beet.

DISPVTATIO V.

De objecto abſolutè-futuro diuinæ ſcientiæ.

CAPVT I.

An Deus certò, & infallibiliter cognoſcat abſolutè futura.

1. *Non eſt quæſtio de rebus actu exiſtentibus, & præteritis, nec de futuris neceſſariis, aut ſecundum quid contingentibus.*

PONIMVS à Deo certò cognoſci res actu exiſtentes, & præteritas, quia de iis non eſt ſpecialis difficultas, & ſolùm diſputamus de futurorum cognitione, quia hæc ſpecialem habet difficultatem, quanquam hæc difficultas non eſt communis omni cognitioni futurorum. Certum enim in primis eſt Deum infallibiliter cognoſcere futura abſoluta omnino neceſſaria, qualia ſunt ſolis ortus, & eclipſes, & id genus alia, nam cum hæc proueniant à cauſa naturali, & ad vnū determinata, nec naturaliter impediri poſſint, angelis, & hominibus nota ſunt: ergo multo magis Deo. Certum eſt deinde Deum certò, & infallibiliter cognoſcere futura ſecundum quid contingentia; qualia ſunt ea, quæ ita proueniunt à cauſa naturali, vt ab alia naturali impediri poſſint, vt pluuiæ futuræ, morbi, & aliæ impreſſiones in iis inferioribus, quamuis enim hæc futura contingentia non ita nota ſint hominibus, quin ſæpe decipiantur, euidenter, tamen ſciuntur ab angelis: ergo euidentius à Deo.

2. *Solū eſt quæſtio de futuris ſimpliciter contingentibus, hoc eſt, liberis.*

His præmiſſis ſolùm fuit dubitatio apud nonnullos philoſophos de cognitione futurorum ſimpliciter contingentium, qualia ſunt illa, quæ pendent à cauſa per ſe, & ab intrinſeco indifferenti, nempè à libero arbitrio; nam Cicero lib. de Fato & lib. 2. de diuinatione negauit Deum poſſe cognoſcere hæc futura. Fundamentum huius erroris iecit Ariſtoteles 1. de interpret. cap. 8. aſſerens propoſitiones de futuro contingenti non eſſe determinatè veras: vnde ſequitur non eſſe determinatè cognoſcibiles, atque adeò Deum non cognoſcere diſtinctè, & determinatè Antichriſtum futurum, ſed ſolùm Antichriſtum futurum, aut non futurum disiunctim, vel confuſim. Probat autem Ariſtoteles non eſſe determinatè veras, quia ex oppoſito ſequeretur tolli rerum contingentiam, & omnia neceſſariò euenire. Primo quia ſi propoſitio de futuro contingenti eſt determinatè vera, vel determinatè falſa non erit indifferens, neque contingens, nam determinatio ad vnum pugnat cum indifferentia, & contingentia, quæ idem ſunt. Secundo quia ſi illa propoſito eſt determinatè vera, erit neceſſario vera; impoſſibile enim eſt quin aliquando verificetur. Tertio quia talis propoſitio eſſet determinatè vera ſecundum eſſe, quòd habet, antequam fiat, nam veritas in aliquo eſſe fundatur: ergo in ſuis cauſis haberet potius determinationem ad eſſe, quàm ad non eſſe, atque adeò non eſſet indifferens, aut contingens, ſed neceſſaria.

3. *Deus infallibiliter præſcit futura ſimpliciter contingentia.*

Nihilominus *Dico primò*, Deum certò, & infallibiliter præſcire futura ſimpliciter contingentia. Patet tum quia Danielis 13. dicitur: *Deus æterne, qui abſconditorum es cognitor, qui noſti omnia antequam fiant.* & Ioan. 14. *Nunc dixi vobis priuſquam fiat, vt cum factum fuerit, credatis*: tum etiam quia Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. ſic ait: *Præſcientia Dei tot habet teſtes, quot fecit prophetas*: tum præterea quia abſurdum eſt Deum neſcire futura contingentia, nam ignorare non poteſt quæ per ſe ipſum immediatè, & ſolus facturus eſt, & quæ facturus eſt ſimul cum creaturis, alioqui enim non haberet perfectam prouidentiam de rebus, & inſipiens eſſet, ac dubius; quod non minus repugnat, quàm Deum non eſſe Deum: tum denique quia diuina ſcientia eſt infinitè perfecta, atque adeò debet attingere quidquid ſcibile eſt, ac per conſequens futura contingentia, quæ ſcibilia ſunt, vt mox oſtendo.

4. *Futura libera habent ab æterno determinatam veritatem, ſecundū quam à Deo præſciuntur.*

Dico ſecundò: hæc futura contingentia habere ab æterno determinatam veritatem, ſecundum quam cognoſcibilia ſunt, & à Deo præſciuntur. Hæc eſt communis ferè Scholaſti-

corum

Digitized by Google

corum ſententia, vt videre eſt apud Vaſquez hic diſput. 66. cap. 2. & apud Soarium in opuſculis lib. 1. de ſcientia futurorum contingentium. cap. 2. Probatur primo: Deus ſæpe prædicit futura contingentia, non falsò, quia error in Deum cadere non poteſt, ſed verè; at non poteſt verè prædicere, niſi illa verè futura ſint: ergo talia futura ſunt in ſe determinatè vera. Secundo quia ex eo, quod res eſt, vel non eſt, oratio dicitur eſſe vera, vel falſa: ergo ex eo, quod res erit, vel non erit determinatè, propoſitio de futuro contingenti erit determinate vera, vel falsa, quia quale eſt obiectum, ſcilicet præſens, præteritum, vel futurum, talis debet eſſe veritas enuntiationis. Confirmatur quia res, quæ modo actu, & determinatè eſt, eadem antea re vera futura fuit: ergo ſicut modò verè dici poteſt: hæc res iam eſt determinatè, ſic antea verè dici poterat: hæc res determinatiuè eſt futura.

5. Tertiò: quia ex propoſitionibus vniuerſalibus contradictoriis, etiam de futuris contingentibus, vna eſt determinatè vera, & altera determinatè falſa, teſte Ariſtotele lib. 1. de Interpret. cap. 8. ergo idem dicendum eſt in propoſitionibus ſingularibus cõtradictoriis de futuris contingentibus, cum eadem ſit de iis, atque de illis ratio. Et confirmatur, quia ideo ex iis duabus propoſitionibus contradictoriis: Omnis homo ſaluabitur, Aliquis homo non ſaluabitur, prima eſt determinatè falſa, & ſecunda determinatè vera, quia aliquis ſingularis homo damnabitur: ergo in ipſis ſingularibus contingentibus eſt determinata veritas, vel falſitas, & inde deriuatur ad terminos vniuerſales.

6. Quartò: ex oppoſita ſententia ſequitur omnem propoſitionem de futuro affirmantem, determinatè falſam eſſe, nam falſum eſt aſſerere aliquid determinatè futurum eſſe, quod re ipſa indifferens eſt, vt ſit, vel non ſit, nec magis futurum eſt, quam non futurum: vnde conſequens ſit omnem propoſitionem de futuro negantem affirmanti contradictoriæ oppoſitam, eſſe determinatè veram; nam in contradictionibus nequit vtraque pars eſſe falſa, hoc autem eſt contra Ariſtotelem aſſerentem in iis contradictionibus non eſſe alteram partem veram, & alteram falſam, ſed vtramque veram, vel falſam. Quinto retorqueo argumentum factũ, & oſtendo non ſolùm propoſitionem de futuro affirmantem eſſe falſam, ſed etiam negantem illi oppoſitam, nam ſi propoſitio affirmãs ideo falſa eſt, quia affirmat determinatè futurum eſſe, quod anceps eſt ad fore, & non fore, etiam propoſitio negans erit ſimiliter falſa, quia diſtinctè, & determinatè negat fore, quod confuſe futurum, aut non futurum eſt. Qua-
7. re Ariſtoteles ex ſuis principiis videtur ſatis conuinci.

Veritas determinata horum futurorum eſt aptitudo, quam habent, vt de illis intellectus vere enũtiare poſſit, quæ aptitudo non differt ab eſſe futuro.

Quæres: quidnam ſit determinata veritas, quam habent hæc futura ab æterno. Reſpondeo nihil aliud eſſe veritatem iſtam ex parte obiectorum, quam aptitudinem, vt intellectus poſſit de talibus obiectis verè enuntiare, quæ aptitudo realiter eſt ipſum eſſe, quod res ſuo tempore ſunt habituræ, & quod comparatum ad prius tempus dicitur futurum, ſicut comparatum ad poſterius dicitur præteritum.

Ad fundamentum Ariſtotelis neganda eſt ſequela; & ad primam probationem reſpondeo ex eo quòd propoſitio de futuro contingenti ſit determinatè vera, ſequitur planè non eſſe indifferentem ad verum, & falſum, nec ad futurum, & non futurum, non ſequitur tamen non eſſe ſimpliciter contingentem, nam contingentia effectus futuri non repugnat cum determinatione futuritionis eius, non enim quæuis indifferentia pugnat cum quauis determinatione, nec quæuis indifferentia requiritur ad contingentiam effectus futuri. Duplex namque excogitari poteſt indifferentia, ſeu indeterminatio, altera conſiſtens in ſuſpenſione effectus ad fore, & non fore, & hæc pugnat cum determinatione effectus futuri, & non requiritur ad contingentiam effectus, & eſt planè impoſſibilis, & à nobis ſatis impugnata: altera indifferentia conſiſtit in eo quòd effectus poſſit non eſſe, licèt re vera futurus ſit, & explicari ſolet duplici propoſitione, altera de ineſſe, altera de poſſibili, vt Petrus peccabit, poteſt tamen non peccare, & hæc indifferentia ſufficit, & requiritur ad contingentiam, & libertatem, & ſimul conſiſtere poteſt cum determinatione effectus futuri, nam effectus dicitur determinatè futurus, quia cauſa quæ operari poteſt, & non operari, operatura eſt; dicitur autem contingens, quia ita producetur à cauſa, vt poſſit non produci. 8.

Indifferentia conſiſtens in eo quod effectus poſſit non eſſe, licet futurus ſit, ſufficit, & requiritur ad contingentiam, & libertatem.

Ad ſecundam probationem dico poſita veritate illius propoſitionis ſequi aliquam neceſſitatem effectus futuri, non antecedentem, ſed conſequentem, ſeu ex ſuppoſitione, quæ non tollit libertatem, quia ſimpliciter effectus poteſt non eſſe. Ad tertiam probationem reſpõdeo veritatem harum propoſitionum de futuro contingenti non eſſe iudicandam ex cauſis ſecundum ſe, ſed ex determinatione earum, quam aliquando habituræ ſunt, nam eiuſmodi propoſitiones non ſignificant cauſas poſſe producere effectum, nec cauſas producturas neceſſariò effectum, nam ſic vel non eſſent enuntiationes de futuro, ſed de poſſibili, vel certè quamuis eſſent de futuro non eſſent de ineſſe, ſed morales: nec ſignificant cauſas iam eſſe actu determinatas ad effectum futurum, ſed ſolùm aliquando determinandas ad illum, quod verum eſt. 9.

Capvt II.

An Deus certo cognoſcat futura contingentia ex reali ipſorum præſentia in æternitate.

Conſtat ex dictis ſuperiori capite Deum certo, & infallibiliter cognoſcere futura contingentia; explicandus tamen eſt modus, quo hæc futura cognoſcit, quod præſtabimus in hoc, & ſequẽtibus capitibus. Præſens autem difficultas ſuperata eſt iam à nobis Tract. 2. diſp. 6. vbi negauimus res futuras eſſe, & fuiſſe ſemper præſentes æternitati ſecundum realem exiſtentiam, vt Thomiſtæ explicant, & defendunt. Qua doctrina poſita planum eſt, 10.

Res futuræ nec ſunt, nec fuerant ſemper præſentes realiter æternitati.

Deum

Digitized by Google

Deum non cognoſcere hæc futura ex præſentia reali eorum in æternitate. Solum ergo hoc loco agitari poteſt conditionalis quædam controuerſia: an ſcilicet ſi eſſet hæc realis præſentia rerum in æternitate, poſſet inſeruire Deo ad cognitionem futurorum, Quam aliqui Doctores curſim attingunt, vt Vaſquez diſp. 64. cap. 3. Soarius lib. 1. de abſoluta ſcientia futurorum cap. 7. ad finem, & Becanus 1. part. cap. 10. quæſt. 10. & alij recentiores.

11. *Quamuis eſſet realis præſentia creaturarum in æternitate, nihil inſeruiret Deo ad certò cognoſcenda futura contingentia.*

Mihi *dicendum* videtur, ſi eſſet prædicta præſentia realis creaturarum in æternitate, qualem multi Thomiſtæ ſtatuunt, illam non poſſe Deo eſſe rationem certo cognoſcendi futura contingentia, imo eſſe prorſus inutilem ad eiuſmodi effectum. Probatur primo, quia Deus non minus certo cognoſcit, non futura, quam futura: ſed non futura certò cognoſcit abſque reali eorum præſentia in æternitate: ergo & futura: ergo realis eorum præſentia in æternitate non eſt ratio certò illa cognoſcendi. Secundo, poſito decreto actuali producendi res ſtatim intelligimus Deum certo cognoſcerere illas eſſe futuras, quia ſtatim ſunt vt ſic cognoſcibiles: ergo abſque dependentia à reali præſentia earum in æternitate. Tertio, quia præſentia realis obiecti ſolum poſſet eſſe neceſſaria ad cognitionem, vt obiectum per ſe, vel per ſpeciem à re productam concurreret cũ intellectu; ſed nullum obiectum creatum influere poteſt in intellectum diuinum, nec intellectus diuinus indiget eiuſmodi influxu, cum ex ſe ſit determinatus ad cognoſcendum quidquid cognoſcibile eſt: ergo præſentia iſta realis futurorum contingentium in æternitate, nequit Deo eſſe ratio certo illa cognoſcendi. Quarto, quia futuritio creaturarum in propria duratione eſt fundamentum neceſſarium ad præſentiam realem earumdem in æternitate aſſertam à Thomiſtis: nam iuxta ſententiam Thomiſtarum, ſi creaturæ non eſſent futuræ in propria duratione, non eſſent realiter præſentes in æternitate: ergo etiam in ea ſententia prior erit ſecundum rationem futuritio creaturarum in propria duratione, quam earum realis præſentia in æternitate: ergo prius cognoſcet Deus creaturas, vt futuras in propria duratione, quam vt præſentes realiter in æternitate, ac per conſequens realis præſentia creaturarum in æternitate non poterit eſſe ratio cognoſcendi illas vt futuras in propria duratione.

Capvt. III.

An Deus cognoſcat futura contingentia in proximis eorum cauſis.

12. *Qui ſentiant Deum ex penetratione liberi arbitrij creati, circumſtantiarum, & auxiliorum cognoſcere effectum libere futurum.*

Molina art. 13. diſp. 14. & 15. ſecutus Durandum in 1. diſt. 38. quæſt. 3. & Argentinam in 2. diſt. 46. art. 3. contendit Deum infinita vi intellectus ſui ita penetrare, & comprehendere liberum noſtrum arbitrium, circunſtantias, & auxilia, quibus à Deo præuenitur, vt ex tali penetratione ab æterno præuideat effectum libere futurum, & in quam partem voluntas ſit ſe determinatura. Eandem ſententiã amplectitur Becanus cap. 10. quæſt. 7. videntur autem ſentire hi Doctores rationem cognoſcendi futuram determinationem non eſſe ipſam libertatem arbitrij ſecundum ſe præciſe ſumptam, ſed perfectionem infinitam intellectus diuini, quæ plus poteſt cognoſcere in cauſa, quam in ipſa ſit. Probatur primo quia Matth. 11. pœnitentia Tyriorum, & Sidoniorum videtur prædici, vt futura ex vi ſpecialium virtutum, & miraculorum, ſi in illis facta fuiſſent. Secundo, quia natura voluntatis finita eſt, & diuina ſcientia infinita: ergo hæc penitius introſpiciet totam facultatem, & libertatem illius, & quid illi magis conſentaneum ſit, vt moueatur, ac proinde cognoſcet infallibiliter in quodnam obiectum cum hac, vel illa circunſtantia propoſitum determinãda ſit. Tertio Angelus viribus naturæ poteſt cognoſcere huiuſmodi futura in cauſa probabiliſſima coniectura, & aliquãdo certitudine morali: imo vir prudens, qui ingenium, ac naturam filiorum ſuorum perſpectam habet, poteſt in ea probabiliter prænoſcere quid ſinguli facturi ſint in hac, vel illa occaſione: ergo multò magis Deus poterit hæc futura etiam certo in cauſa cognoſcere.

Aliqui tamen recentiores Thomiſtæ exiſtimant Deum cognoſcere futura contingentia in voluntate creata Phyſicè prædeterminata per auxilium efficax. Probatur primo, quia in cauſa neceſſaria infallibiliter cognoſcitur effectus, quia neceſſario ſequitur ex illa: ergo in cauſa libera, & indifferenti cognita cum omnibus circunſtantiis, & auxiliis, quæ illam determinare poſſunt, infallibiliter cognoſcetur à Deo effectus futurus; quia ab eo vt ſic infallibiliter ſequetur. Secundo, quia futurũ libetum re ipſa futurum eſt, virtute ſuarum cauſarum: ergo continetur in cauſa libera phyſice prædeterminata, quatenus futurum eſt: ergo in ea cognita vt ſic cognoſcetur, 13. *Quid ſentiãt Thomiſtæ.*

14. *Solum eſt controuerſia de futuris liberis, non de contingentibus, quæ pendent à cauſis neceſſariis.*

Notandum eſt primò, hic ſolum eſſe controuerſiam de futuris liberis, conſtat enim alia futura contingentia, quæ pendent à cauſis creatis neceſſariis, cognoſci a Deo comprehendendo totum ordinem naturalium cauſarum, quæ ad illa futura promouenda, vel impedienda concurrere poſſunt, licet enim iſta futura reſpectu vnius, vel alterius tantũ cauſæ impediri poſſint; in toto tamen ordine, & ſerie cauſarum neceſſario, & determinate continentur.

15. *Non diſputatur de futuro libero determinato in indiuiduo, ſed de vage ſumpto.* *Deus neque in cauſis neceſſariis poteſt cognoſcere effectum determinatũ in indiuiduo, ſed ſolum aliquem ex infinitis, qui ab illis produci poſſunt.*

Notandum ſecundò, ſolum diſputari hoc capite, an Deus in cauſis proximis cognoſcat aliquod futurum liberum ex infinitis, quæ ab illis cauſis procedere poſſunt, non vero an cognoſcat hoc futurum liberum certum, & determinatum in indiuiduo. Nam neque in cauſis proximis neceſſariis poteſt Deus cognoſcere effectum futurum certum, & determinatum in indiuiduo, ſed ſolùm aliquem ex infinitis, qui ab illis cauſis produci poſſunt. Quia cauſæ proximæ non ſunt neceſſario connexæ cum futuritione huius effectus determinari in indiuiduo: Solius enim Dei eſt determinare indiuiduationem cuiuſuis effectus, ſiue liberi, ſiue neceſſarij per oblationem, vel col-

cotum ſententia, vt videre eſt apud Vaſquez hic diſput. 66. cap. 2. & apud Soarium in opuſculis lib. 1. de ſcientia futurorum contingentium. cap. 2. Probatur primo: Deus ſæpe prædicit futura contingentia, non falsò, quia error in Deum cadere non poteſt, ſed verè; at non poteſt verè prædicere, niſi illa verè futura ſint: ergo talia futura ſunt in ſe determinatè vera. Secundo quia ex eo, quod res eſt, vel non eſt, oratio dicitur eſſe vera, vel falſa: ergo ex eo, quod res erit, vel non erit determinatè, propoſitio de futuro contingenti erit determinate vera, vel falsa, quia quale eſt obiectum, ſcilicet præſens, præteritum, vel futurum, talis debet eſſe veritas enuntiationis. Confirmatur quia res, quæ modo actu, & determinatè eſt, eadem antea re vera futura fuit: ergo ſicut modò verè dici poteſt: hæc res iam eſt determinatè, ſic antea verè dici poterat: hæc res determinatiuè eſt futura.

5. Tertiò: quia ex propoſitionibus vniuerſalibus contradictoriis, etiam de futuris contingentibus, vna eſt determinatè vera, & altera determinatè falſa, teſte Ariſtotele lib. 1. de Interpret. cap. 8. ergo idem dicendum eſt in propoſitionibus ſingularibus cõtradictoriis de futuris contingentibus, cum eadem ſit de iis, atque de illis ratio. Et confirmatur, quia ideo ex iis duabus propoſitionibus contradictoriis: Omnis homo ſaluabitur, Aliquis homo non ſaluabitur, prima eſt determinatè falſa, & ſecunda determinatè vera, quia aliquis ſingularis homo damnabitur: ergo in ipſis ſingularibus contingentibus eſt determinata veritas, vel falſitas, & inde deriuatur ad terminos vniuerſales.

6. Quartò: ex oppoſita ſententia ſequitur omnem propoſitionem de futuro affirmantem, determinatè falſam eſſe, nam falſum eſt aſſerere aliquid determinatè futurum eſſe, quod re ipſa indifferens eſt, vt ſit, vel non ſit, nec magis futurum eſt, quam non futurum: vnde conſequens ſit omnem propoſitionem de futuro negantem affirmanti contradictoriæ oppoſitam, eſſe determinatè veram; nam in contradictionibus nequit vtraque pars eſſe falſa, hoc autem eſt contra Ariſtotelem aſſerentem in iis contradictionibus non eſſe alteram partem veram, & alteram falſam, ſed vtramque veram, vel falſam. Quinto retorqueo argumentum factũ, & oſtendo non ſolùm propoſitionem de futuro affirmantem eſſe falſam, ſed etiam negantem illi oppoſitam, nam ſi propoſitio affirmãs ideo falſa eſt, quia affirmat determinatè futurum eſſe, quod anceps eſt ad fore, & non fore, etiam propoſitio negans erit ſimiliter falſa, quia diſtinctè, & determinatè negat fore, quod confuſe futurum, aut non futurum eſt. Quare Ariſtoteles ex ſuis principiis videtur ſatis conuinci.

7. *Veritas determinata horum futurorum eſt aptitudo, quam habens, vt de illis intellectus vere enuntiare poſſit, quæ aptitudo non differt ab eſſe futuro.*

Quæres: quidnam ſit determinata veritas, quam habent hanc futura ab æterno. Reſpondeo nihil aliud eſſe veritatem iſtam ex parte obiectorum, quam aptitudinem, vt intellectus poſſit de talibus obiectis verè enuntiare, quæ aptitudo realiter eſt ipſum eſſe, quod res ſuo tempore ſunt habituræ, & quod comparatum ad prius tempus dicitur futurum, ſicut comparatum ad poſterius dicitur præteritum.

Ad fundamentum Ariſtotelis neganda eſt ſequela; & ad primam probationem reſpondeo ex eo quòd propoſitio de futuro contingenti ſit determinatè vera, ſequitur planè non eſſe indifferentem ad verum, & falſum, nec ad futurum, & non futurum, non ſequitur tamen non eſſe ſimpliciter contingentem, nam contingentia effectus futuri non repugnat cum determinatione futuritionis eius, non enim quæuis indifferentia pugnat cum quauis determinatione, nec quæuis indifferentia requiritur ad contingentiam effectus futuri. Duplex namque excogitari poteſt indifferentia, ſeu indeterminatio, altera conſiſtens in ſuſpenſione effectus ad fore, & non fore, & hæc pugnat cum determinatione effectus futuri, & non requiritur ad contingentiam effectus, & eſt planè impoſſibilis, & à nobis ſatis impugnata: altera indifferentia conſiſtit in eo quòd effectus poſſit non eſſe, licèt re vera futurus ſit, & explicari ſolet duplici propoſitione, altera de ineſſe, altera de poſſibili, vt Petrus peccabit, poteſt tamen non peccare, & hæc indifferentia ſufficit, & requiritur ad contingentiam, & libertatem, & ſimul conſiſtere poteſt cum determinatione effectus futuri, nam effectus dicitur determinatè futurus, quia cauſa quæ operari poteſt, & non operari, operatura eſt; dicitur autem contingens, quia ita producetur à cauſa, vt poſſit non produci. 8.

Indifferentia conſiſtens in eo quod effectus poſſit non eſſe, licet futurus ſit, ſufficit, & requiritur ad contingentiam, & libertatem.

Ad ſecundam probationem dico poſita veritate illius propoſitionis ſequi aliquam neceſſitatem effectus futuri, non antecedentem, ſed conſequentem, ſeu ex ſuppoſitione, quæ non tollit libertatem, quia ſimpliciter effectus poteſt non eſſe. Ad tertiam probationem reſpõdeo veritatem harum propoſitionum de futuro contingenti non eſſe iudicandam ex cauſis ſecundum ſe, ſed ex determinatione earum, quam aliquando habituræ ſunt, nam eiuſmodi propoſitiones non ſignificant cauſas poſſe producere effectum, nec cauſas productas neceſſariò effectum, nam ſic vel non eſſent enuntiationes de futuro, ſed de poſſibili, vel certè quamuis eſſent de futuro non eſſent de ineſſe, ſed morales: nec ſignificant cauſas iam eſſe actu determinatas ad effectum futurum, ſed ſolùm aliquando determinandas ad illum, quod verum eſt. 9.

Capvt II.

An Deus certo cognoſcat futura contingentia ex reali ipſorum præſentia in æternitate.

Conſtat ex dictis ſuperiori capite Deum certo, & infallibiliter cognoſcere futura contingentia; explicandus tamen eſt modus, quo hæc futura cognoſcit, quod præſtabimus in hoc, & ſequẽtibus capitibus. Præſens autem difficultas ſuperata eſt iam à nobis Tract. 2. diſp. 6. vbi negauimus res futuras eſſe, & fuiſſe ſemper præſentes æternitati ſecundum realem exiſtentiam, vt Thomiſtæ explicant, & defendunt. Qua doctrina poſita planum eſt, Deum 10.

Res futuræ nec ſunt, nec fuerunt ſemper præſentes realiter æternitati.

Digitized by Google

Deum non cognoſcere hæc futura ex præſentia reali eorum in æternitate. Solum ergo hoc loco agitari poteſt conditionalis quædam controuerſia: an ſcilicet ſi eſſet hæc realis præſentia rerum in æternitate, poſſet inſeruire Deo ad cognitionem futurorum, Quam aliqui Doctores curſim attingunt, vt Vaſquez diſp. 64. cap. 3. Soarius lib. 1. de abſoluta ſcientia futurorum cap. 7. ad finem, & Becanus 1. part. cap. 10. quæſt. 10. & alij recentiores.

11. *Quamuis eſſet realis præſentia creaturarum in æternitate, nihil inſeruiret Deo ad certò cognoſcenda futura contingentia.*

Mihi *dicendum* videtur, ſi eſſet prædicta præſentia realis creaturarum in æternitate, qualem multi Thomiſtæ ſtatuunt, illam non poſſe Deo eſſe rationem certo cognoſcendi futura contingentia, imo eſſe prorſus inutilem ad eiuſmodi effectum. Probatur primo, quia Deus non minus certo cognoſcit, non futura, quam futura: ſed non futura certò cognoſcit abſque reali eorum præſentia in æternitate: ergo & futura: ergo realis eorum præſentia in æternitate non eſt ratio certò illa cognoſcendi. Secundo, poſito decreto actuali producendi res ſtatim intelligimus Deum certo cognoſcerere illas eſſe futuras, quia ſtatim ſunt vt ſic cognoſcibiles: ergo abſque dependentia à reali præſentia earum in æternitate. Tertio, quia præſentia realis obiecti ſolum poſſet eſſe neceſſaria ad cognitionem, vt obiectum per ſe, vel per ſpeciem à re productam concurreret cũ intellectu; ſed nullum obiectum creatum influere poteſt in intellectum diuinum, nec intellectus diuinus indiget eiuſmodi influxu, cum ex ſe ſit determinatus ad cognoſcendum quidquid cognoſcibile eſt: ergo præſentia iſta realis futurorum contingentium in æternitate, nequit Deo eſſe ratio certo illa cognoſcendi. Quarto, quia futuritio creaturarum in propria duratione eſt fundamentum neceſſarium ad præſentiam realem earumdem in æternitate aſſertam à Thomiſtis: nam iuxta ſententiam Thomiſtarum, ſi creaturæ non eſſent futuræ in propria duratione, non eſſent realiter præſentes in æternitate: ergo etiam in ea ſententia prior erit ſecundum rationem futuritio creaturarum in propria duratione, quam earum realis præſentia in æternitate: ergo prius cognoſcet Deus creaturas, vt futuras in propria duratione, quam vt præſentes realiter in æternite, ac per conſequens realis præſentia creaturarum in æternitate non poterit eſſe ratio cognoſcendi illas vt futuras in propria duratione.

CAPVT III.

An Deus cognoſcat futura contingentia in proximis eorum cauſis.

12. *Qui ſentiant Deum ex penetratione liberi arbitrij creati, circumſtantiarum, & auxiliorum cognoſcere effectum libere futurum.*

Molina art. 13. diſp. 14. & 15. ſecutus Durandum in 1. diſt. 38. quæſt. 3. & Argentinam in 2. diſt. 46. art. 3. contendit Deum infinita vi intellectus ſui ita penetrare, & comprehendere liberum noſtrum arbitrium, circunſtantias, & auxilia, quibus à Deo præuenitur, vt ex tali penetratione ab æterno præuideat effectum libere futurum, & in quam partem voluntas ſit ſe determinatura. Eandem ſententiã amplectitur Becanus cap. 10. quæſt. 7. videntur autem ſentire hi Doctores rationem cognoſcendi futuram determinationem non eſſe ipſam libertatem arbitrij ſecundum ſe præciſe ſumptam, ſed perfectionem infinitam intellectus diuini, quæ plus poteſt cognoſcere in cauſa, quam in ipſa ſit. Probatur primo quia Matth. 11. pœnitentia Tyriorum, & Sidoniorum videtur prædici, vt futura ex vi ſpecialium virtutum, & miraculorum, ſi in illis facta fuiſſent. Secundo, quia natura voluntatis finita eſt, & diuina ſcientia infinita: ergo hæc penitius introſpiciet totam facultatem, & libertatem illius, & quid illi magis conſentaneum ſit, vt moueatur, ac proinde cognoſcet infallibiliter in quodnam obiectum cum hac, vel illa circunſtantia propoſitum determinãda ſit. Tertio Angelus viribus naturæ poteſt cognoſcere huiuſmodi futura in cauſa probabiliſſima coniectura, & aliquãdo certitudine morali: imo vir prudens, qui ingenium, ac naturam filiorum ſuorum perſpectam habet, poteſt in ea probabiliter præ noſcere quid ſinguli facturi ſint in hac, vel illa occaſione: ergo multò magis Deus poterit hæc futura etiam certo in cauſa cognoſcere.

13. *Quid ſentiãt Thomiſtæ.*

Aliqui tamen recentiores Thomiſtæ exiſtimant Deum cognoſcere futura contingentia in voluntate creata Phyſicè prædeterminata per auxilium efficax. Probatur primo, quia in cauſa neceſſaria infallibiliter cognoſcitur effectus, quia neceſſario ſequitur ex illa: ergo in cauſa libera, & indifferenti cognita cum omnibus circunſtantiis, & auxiliis, quæ illam determinare poſſunt, infallibiliter cognoſcetur à Deo effectus futurus; quia ab eo vt ſic infallibiliter ſequetur. Secundo, quia futurũ liberum re ipſa futurum eſt, virtute ſuarum cauſarum: ergo continetur in cauſa libera phyſice prædeterminata, quatenus futurum eſt: ergo in ea cognita vt ſic cognoſcetur,

14. *Solum eſt controuerſia de futuris liberis, non de contingentibus, quæ pendent à cauſis neceſſariis.*

Notandum eſt primò, hic ſolum eſſe controuerſiam de futuris liberis, conſtat enim alia futura contingentia, quæ pendent à cauſis creatis neceſſariis, cognoſci a Deo comprehendendo totum ordinem naturalium cauſarum, quæ ad illa futura promouenda, vel impedienda concurrere poſſunt, licet enim iſta futura reſpectu vnius, vel alterius tantũ cauſæ impediri poſſint; in toto tamen ordine, & ſerie cauſarum neceſſario, & determinate continentur.

15. *Non diſputatur de futuro libero determinato in indiuiduo, ſed de vage ſumpto. Deus neque in cauſis neceſſariis poteſt cognoſcere effectum determinatũ in indiuiduo, ſed ſolum aliquem ex infinitis, qui ab illis produci poſſunt.*

Notandum ſecundò, ſolum diſputari hoc capite, an Deus in cauſis proximis cognoſcat aliquod futurum liberum ex infinitis, quæ ab illis cauſis procedere poſſunt, non vero an cognoſcat hoc futurum liberum certum, & determinatum in indiuiduo. Nam neque in cauſis proximis neceſſariis poteſt Deus cognoſcere effectum futurum certum, & determinatum in indiuiduo, ſed ſolùm aliquem ex infinitis, qui ab illis cauſis produci poſſunt. Quia cauſæ proximæ non ſunt neceſſario connexæ cum futuritione huius effectus determinari in indiuiduo: Solius enim Dei eſt determinare indiuiduationem cuiuſuis effectus, ſiue liberi, ſiue neceſſarij per oblationem, vel col-

Digitized by Google

lationem concurſus, vt oſtendam infra Tract. de prouidentia, diſp. 3. cap. 8. atque adeo hæc indiuiduationis determinatio in cauſis proximis cognoſci non poteſt.

Sermo eſt de ſcientia certa, & infallibili.

Per coniecturas poſſunt interdum effectus futuri in cauſa libera cognoſci ex circunſtātiis, ſed id Deo, ex parte cognitionis, non competit.

16. Notandum tertiò, hic etiam ſermonem eſſe de ſcientia certa, & infallibili, nam per coniecturas certum eſt poſſe huiuſmodi effectus futuros in cauſa libera interdum præcognoſci; tunc ſcilicet quando ex adjunctis circunſtantiis magis propenſa eſt voluntas in vnam partem, quàm in alteram, quod contingere ſolet, quando vnum objectum melius apparet, vel fortius apprehenditur, vel magis conſentaneum eſt naturali cōſtitutioni cauſæ liberæ, quam aliud. Verum eſt hunc modum non competere Deo ex parte cognitionis, ſed ſolum ex parte objecti: non enim iudicat Deus de iis futuris probabiliter, vel per coniecturas, ſed euidenter cognoſcit vim ſignorum probabilium, & quid magis indicent.

Deus nequit certo, & infallibiliter cognoſcere futura libera in proximis eorum cauſis.

Effectus liber futurus in ſua cauſa proxima habet eſſe indifferens.

17. His poſitis, *Dico* Deum non poſſe certò, & infallibiliter cognoſcere futura libera in proximis eorum cauſis. Ita S. Thom. 1. part. quæſt. 14. art. 13. & infra quæſt. 57. art. 3. Quod ſi 1. contra gentes cap. 66. ratione 3. oppoſitum inſinuare videatur, exponendus eſt de futuris contingentibus naturalibus, vt facit ibidem Ferrarienſis, qui noſtram ſententiam amplectitur cum aliis Theologis, quos ſequitur Soarius in opuſculis lib. 1. de abſoluta ſcientia futurorum cap. 3. Probatur primò contra primam ſententiam. Quia effectus in cauſa cognoſci nequit, niſi ſecundum eſſe, quod habet in illa; ſed effectus liber futurus in ſua cauſa proxima non habet eſſe certum, & determinatum, ſed indifferens: ergo nequit talis effectus in tali cauſa certo, & infallibiliter cognoſci. Minor conſtat, quia cauſa libera poſitis omnibus prærequiſitis ad operandum adhuc manet indifferens, & indeterminata, quod admittunt doctores primæ ſententiæ, & videtur eſſe de ratione cauſæ liberæ, vt omnes communiter docent. Secundo quia ideo effectus neceſſarij futuri cognoſcuntur infallibiliter in cauſis proximis adæquatis, modo explicato in ſecunda notatione, quia cauſæ habent neceſſariam connexionem cum illis: ergo cum cauſæ adæquatæ non habeant ſimilem connexionem cum futuris liberis, quia, quantumvis ponantur cauſæ adæquatæ, impediri poteſt effectus liber pro arbitrio hominis: ergo tales effectus futuri non cognoſcentur infallibiliter in eiuſmodi cauſis.

18. Nec ſatisfacies ſi dicas cauſas adæquatas non habere neceſſariam connexionem cum futuris liberis, nec contingentem, ſed infallibilem, quæ media eſt inter neceſſariam, & contingentem. Non inquam ſatisfacies, quia vel hæc connexio, quæ dicitur infallibilis, eſt æquè ſtricta, ac connexio neceſſaria, vel eſt minus ſtricta. Si primum, ergo non minus impedit libertatem actus futuri, quam connexio neceſſaria. Si ſecundum, ergo aliquid contingentiæ habet; nam vbi non eſt neceſſitas connexionis, eſt contingentia non connexionis. Vnde conſequens eſt, vt in eiuſmodi cauſis nequeant certò, & infallibiliter cognoſci futura libera.

19. Tertiò probatur contra ſecundam ſententiam, quia auxilium efficax non tollit libertatem, & ideo quantumuis excitetur, & præueniatur voluntas à Deo, non continet determinate hoc futurum liberum, ſed indifferens eſt omnino ad vtramque partem contradictionis: ergo vna ex iis partibus non eſt determinate vera, & cognoſcibilis ex vi voluntatis cum omnibus circunſtantiis, & auxiliis, quibus à Deo præuenitur; atque adeo quantumcumque Deus penetret ſeriem omnium cauſarum, circunſtantiarum, & auxiliorum, non poterit in illis cognoſcere determinatè futura libera.

In voluntate præuenta auxilio efficaci nequit Deus cognoſcere determinate futurum liberum.

Supereſt ſatisfaciamus oppoſitis argumentis. 20.
Ad primum primæ ſententiæ, dicendum pœnitentiam Tyriorum & Sidoniorum non prædici in Scriptura ex vi cognitionis talis pœnitentiæ in ſuis cauſis, ſed ex vi praſcientiæ conditionatæ, de qua dicemus diſp. ſequenti. Ad ſecundum conſtat ex dictis, etiam ſi Deus perfectiſſime calleat naturam noſtræ voluntatis, & quid illi magis conſentaneum ſit, vt moueatur, non poſſe infallibiliter in ea cognoſcere liberam ipſius determinationem, quia ſemper ſecundum ſe eſt indifferens, & indeterminata reſpectu actus liberi. Ad tertium neganda eſt conſequentia, nam cognitio illa angeli, & viri prudentis ſolum eſt probabilis, vel certè ſimpliciter fallibilis, de qua hic non eſt ſermo, vt notauimus; cognitio autem infallibilis liberi actus haberi non poteſt in cauſa propter indifferentiam eius.

Ad primum ſecundæ ſententiæ reſpondeo 21.
effectus neceſſarios, non in particulari, ſed in genere, colligi ex ſuis cauſis; quia habent cum illis neceſſariam connexionem, quam cum non obtineant effectus liberi cum ſuis, niſi ex ſuppoſitione quod ſint futuri, non cognoſcentur infallibiliter in illis cognitis cum omnibus circunſtantiis, & auxiliis, nam per auxilia efficacia non prædeterminatur phyſicè voluntas ad actus liberos, vt videre eſt in actibus malis, ad quos dici non poteſt voluntas excitari, applicari, moueri, vel præmoueri, à Deo; vnde ſicut actus malos non cognoſcit Deus in voluntate phyſicè prædeterminata, ita neque actus bonos.

Dices actum futurum malum cognoſci à 22.
Deo in voluntate, vt carente diuina motione, & prædeterminatione ad bonum; nam eo ipſo quod non mouetur, & determinatur ad bonum, determinabitur ad malum; ad alterum enim determinanda eſt, & ſine motione poſitiua nequit ad bonum determinari. Sed negandum eſt actum malum cognoſci poſſe in carentia diuinæ motionis ad bonum; nam vel eſt ſermo de peccato futuro conſiſtente in ſola carentia actus, vel in actu poſitiuo: ſi de primo, patet cognoſci non poſſe eo modo, quia motio illa Dei phyſica, in cuius negatione dicitur cognoſci tale peccatum, non eſt neceſſaria ad agendum, & ideo ſine illa poteſt eſſe actus bonus, atque adeo in negatione talis motionis non poteſt cognoſci carentia actus infallibiliter futura. Imò quamuis neceſſaria eſſet præmotio illa phyſica ad actum bonum, adhuc in carentia talis præmotionis cognoſci non poſſet peccatum conſiſtens in ſola carentia actus: licet enim carentia actus optime cognoſceretur in carentia talis præmotionis, nihilominus carentia

Actus malus nequit cognoſci in carentia diuinæ motionis ad actū bonum.

Digitized by Google

rentia actus non eſſet peccatum, nec imputaretur ad culpam: quia non eſſet contingens, ſed neceſſaria. poſita carentia illius diuinæ præmotionis, quæ diuina præmotio non eſt in poteſtate noſtra. Quod ſi ſit ſermo de peccato conſiſtente in actu poſitiuo, idem probatur: quia cum ad actum iſtum malum non requiratur motio Dei; imo impoſſibile ſit voluntatem moueri à Deo ad actum malum, quantumuis ſupponatur carere motione ad bonum, adhuc manet indifferens ad agendum, vel non agendum, ac proinde in carentia talis motionis ad bonum cognoſci non poterit actus malus futurus.

23. Ad ſecundum argumentum concedo futurum liberum re ipſa futurum eſſe virtute ſuarũ cauſarum; nego tamen determinate contineri in cauſa libera quantumuis præuenta diuinis auxiliis, quia non prædeterminatur phyſicè per talia auxilia, & ita manet indifferens, ac per conſequens ex vi eius ſic præuentæ non eſt determinate cognoſcibile futurum liberum.

CAPVT IV.

An Deus cognoſcat hæc futura in ideis, vel in ſuæ ſcientiæ efficacitate.

24. CIrca primum pro parte affirmante referuntur Alenſis, & Bonauentura. Sed hi non docent expreſſe Deum cognoſcere futura contingentia, in ideis, vt in objecto cognito, ſed ſolum dicunt Deum cognoſcere hæc futura per ſuas ideas. Verius refertur Cajetanus, nam 1. part. quæſt. 14. art. 13. ait: Ideas eſſe objectum immediatum, in quo Deus intuetur hæc futura.

25. *Idea in Deo non eſt conceptus objectiuus, ſed ipſa formalis cognitio.*

Pro explicatione autem huius difficultatis notandum eſt, ideam creaturarum in Deo non eſſe conceptum objectiuum directe, ſed ipſam formalem cognitionem actualem, quam Deus habet de creaturis, non tamen quamlibet cognitionem, ſed ſolum cognitionem naturalem practicam, quæ antecedit decretum efficax producendi creaturas, & habet rationem cauſæ exemplaris: nam ſcientia, ſeu cognitio libera, quæ ſequitur decretum voluntatis, & eſt mere ſpeculatiua, non vocatur idea. Dixi ideam non eſſe directe conceptum objectiuum, nam reflexe concipitur Deus cognoſcere ſcientiam, quam habet de creaturis, atque adeo habere pro objecto ideas creaturarum.

26. *Deus proprie non cognoſcit futura contingentia per ideas, vel in ideis.*

Hoc poſito *Dicendum eſt*, Deum proprie loquendo non cognoſcere futura contingentia per ideas tanquam per cognitionem earum, neque in ideis tanquam in objecto quaſi reflexe cognito. Ita Becanus cap. 10. qu. 8. Probatur, Quia Deus non cognoſcit hæc futura contingentia per ſcientiam naturalem, ſed per liberam, quæ, cum ſit merè ſpeculatiua non habet rationem exemplaris, vel ideæ: ergo futura contingentia non cognoſcuntur à Deo per ideas, ac per conſequens neque in ideis proprie loquendo. Dixi proprie loquendo nam improprie, quatenus iſtæ ſcientiæ non diſtinguuntur in re ipſa, dici poſſet quodammodo

Deus cognoſcere futura contingentia in ideis. Sed modus iſte loquendi vſurpandus non eſt: nam nomen ideæ formaliter ſignificat ſcientiam practicam, & indicat habitudinem cauſæ, hoc autem non quadrat in eam ſcientiam, per quam formaliter cognoſcuntur futura contingentia.

Circa ſecundum Palacius in 1. diſt. 38. qu. 2. diſp. 2. dub. penultimo docet Deum efficacitate propriæ ſcientiæ viſionis determinare, & efficere, vt ex rebus contingentibus contradictoriis, hæc potius, quam illa futura ſit, & hoc pacto cognoſcere illam, quæ futura eſt, quia facit, vt futura ſit. Verum hæc ſententia ſupponit ſcientiam viſionis eſſe cauſam rerum futurarum, quod falſum eſt, vt oſtendemus infra. Quare ex vi cauſalitatis talis ſcientiæ, cum nullam habeat reſpectu rerum, non poterunt cognoſci futura contingentia ab ipſo Deo. Fateor tamen Deum in propria ſcientia viſionis, vt in objecto cognito cognoſcere futura contingentia, non ratione alicuius cauſalitatis, quam habeat in ordine ad illa, ſed ratione repræſentationis. At cognitio iſta eſt quaſi reflexa: hîc autem præcipue inueſtigamus cognitionem directam horum futurorum. 27.

Scientia viſionis non eſt cauſa rerum.

Deus in ſcientia viſionis cognoſcit futura contingentia, non ratione cauſalitatis, ſed repræſentationis.

CAPVT V.

An Deus cognoſcat futura contingentia in decreto ſuæ voluntatis.

RIcardus in 1. diſt. 38. art. 1. quæſt. 5. & Scot. diſt. 39. quæſt. vnica, & multi recentiores Thomiſtæ abſolute docent Deum præſcire futura contingentia in decreto voluntatis ſuæ. Fundamentum præcipuum eſt, quia res ideo ſunt futuræ, quia Deus voluit illas fore: nam operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ: ergo cum decretum iſtud antecedat præſcientiam futurorum, in eo cognito poterunt à Deo futura præſciri. 28.

Quid ſentiat Ricardus.

Vazquez vero hîc diſp. 65. cap. 2. quam ſequitur Becanus 1. part. cap. 10. quæſt. 9. duo docet: Primum eſt Deum non cognoſcere futura contingentia abſoluta in decreto ſuæ voluntatis, tanquam in objecto cognito. Secundum eſt decretum Dei non per modum objecti cogniti, ſed alio modo eſſe cauſam ſufficientem cognoſcendi hæc futura, remotam tamen. Primam partem probat, quia decretum diuinum nihil addit ſupra nudam eſſentiam, niſi reſpectum rationis ad res futuras; ſed reſpectus rationis nequit eſſe ratio, ſeu medium cognitum, in quo cognoſcantur res futuræ: ergo neque decretum. Minor probatur. Tum quia reſpectus ille rationis non cognoſcitur à Deo, quia ſolum eſt objectiue in intellectu viatoris fingente illum: Tum etiam quia reſpectus rationis proueniens ab extrinſeco fundamento, ſeu termino, cognoſci non poteſt, niſi prius cognito fundamento illo, ſeu termino; ſed fundamentum, ſeu terminus, ex quo extrinſece prouenit prædictus reſpectus rationis, ſunt res futuræ: ergo cognoſci non poterit, niſi cognitis rebus futuris; vnde nec poterit 29.

Quid Vazquez, & Becanus.

Digitized by Google

terit eſſe medium cognitum, in quo res fortunæ cognoſcantur: atque licet Deus videret talem reſpectum, non poſſet ille eſſe Deo ratio videndi futura; ſed potius futura eſſent ratio videndi reſpectum illum. Secundam partem oſtendit, quia res futuræ, ex eo quod futuræ ſunt, habent determinatam veritatem, ac proinde optime cognoſci poſſunt: ſed res contingentes ex decreto Dei habent, quod ſint futuræ, ac determinatam veritatem: ergo ex decreto Dei, tanquam ex cauſa remota, habent quod cognoſci poſſint.

30. *Quid doceat Soarius.*

Soarius autem in opuſc. lib. 1. de ſcientia futurorum contingentium cap. 6. quod attinet ad præſentem difficultatem, diſtinguit in Deo duplex decretũ tendens circa actũ liberũ creaturæ: primũ abſolutũ, & omnino efficax, quod vocatur prædefinitio, quo Deus ab æterno ante omnem abſolutã præſcientiam talis actus, ſeu effectus futuri, prius ordine intentionis decernit illum eſſe futurum: hoc autem decretum exiſtimat eſſe medium ſufficiens, in quo cognito cognoſcantur actus liberi futuri, non tamen primum medium, nec vniuerſale: ſecundum decretum reſpicit executionem, quo vult Deus concurrere cum cauſa ſecunda, quod docet non eſſe abſolutũ, & efficax, ſed quaſi conditionatum, ſub conditione cooperationis cauſæ ſecundæ liberæ, & ideo non eſſe ſufficiens mediũ cognoſcendi actum liberum futurum, niſi aliunde ex alia præſcientia iuuetur.

31. *Decretum prædefiniens actus liberos futuros eſt medium illos cognoſcendi, ſed non vniuerſale.*

Hæc ſententia Soarij mihi videtur propius veritatem accedere: illam ergo explico aliquibus concluſionibus. *Dico primo*, decretum prædefiniens actus liberos futuros (ſi defacto datur in Deo) eſt medium ſufficiens illos cognoſcendi; non tamen vniuerſale. Prima pars probatur, quia ſi Deus prius ordine intentionis prædefinit, & efficaciter vult aliquos actus liberos, eo ipſo tales actus erunt abſolutè, & determinatè futuri, quia nequit ſtare tale decretum ſine futuritione taliũ actuum: alioqui enim voluntas Dei non eſſet efficax, neque omnipotens: ergo in decreto prædefiniente cognoſcentur abſolutè futuri actus illi prædefiniti: imo cognoſci non poterit perfectè tale decretum, quin illi cognoſcantur. Confirmatur quia eo ipſo, quod decretum illud eſt efficax, inter illud, & futuritionem illorũ actuũ, ſeu effectuum, eſt connexio infallibilis; atque adeo in eo perfectè cognito cognoſcentur actus futuri prædefiniti. Dixi in concluſione, ſi defacto datur in Deo iſtud decretum prædefiniens; nam de hac re ſpecialis eſt difficultas inter Theologos, de qua nos diſputabimus infra, Tract. de Prouidentia, diſp. 3.

32. *Decretum prædefiniens dici poteſt primum medium cognoſcendi actus liberos, vt abſolute futuros.*

Secunda pars patet, quia in decreto prædefiniente ſolum cognoſci poſſunt effectus, qui prædefiniuntur; ſed quantumuis admittatur tale decretum, non erit admittendum reſpectu omnium actuum liberorum, vt dicemus in Tract. citato, nam ſaltem actus mali prædefiniti non poſſunt: ergo decretum iſtud non eſt medium vniuerſale cognoſcendi actus liberos futuros.

33. *Dico ſecundò*, decretum prædefiniens dici poſſe primum medium cognoſcendi actus liberos, vt abſolutè futuros. Suadetur quia illud medium dicitur primum, quod non ſupponit aliud prius: ſed ante decretum prædefiniens nullum ſupponitur medium cognoſcendi actus liberos, vt abſolutè futuros: ergo decretum prædefiniens dici poteſt primum medium cognoſcendi prædictos actus, vt abſolute futuros.

Contra hanc noſtram ſecundam concluſionem ſic argumentatur Soarius cap. 6. relato num. 6. Decretum prædefiniens neceſſario ſupponit in Deo vim efficaciter præſtandi, vt actus illi liberi, qui prædefiniuntur, infallibiliter fiant, & ſcientiam hanc conditionatam, ſi hæc, vel illa media adhibeam, vel ſi hoc, vel illo auxilio excitem voluntatem creatam, illa hoc vel illud libere operabitur, alioqui enim non poſſet Deus prudenter velle efficaciter illos actus liberos, eſſet enim imprudens, & temeraria voluntas, quæ intenderet aliquid infallibiliter efficiendum ignorando modum, & viam infallibiliter exequendi effectum intentum; nam prudens, & efficax intentio finis ſupponere debet præcognitionem mediorum, quibus talis finis comparari poteſt; cum ergo intentio iſta ita ſit efficax, vt ea poſita nequeat in ſenſu compoſito non fieri effectus intentus, neceſſe eſt, vt ſupponat præſcientiam modi, quo talis effectus mandandus eſt executioni, vt ea vi talis executionis infallibiliter ſit futurus: ergo decretum prædefiniens non ex primum medium cognoſcendi actus liberos prædefinitos, ſed præſcientia conditionata, quæ ſupponitur. 34.

35. *Ante decretum prædefiniens ſupponitur in Deo ſcientia actuum liberorum futurorum, non abſoluta, ſed conditionata.*

Reſpondeo hoc Soarij argumento ſolum probari, ante decretum prædefiniens ſupponi ſcientiam actuum liberorũ, quatenus ſunt conditionatè futuri, nõ vero quatenus ſunt abſolute futuri, quod non pugnat cũ noſtra concluſione, quæ ſolũ aſſerit, ante decretu prædefiniens nullũ dari mediũ cognoſcendi actus liberos prædefinitos, vt abſolute futuros. Quod vero decretum prædefiniens ſupponat neceſſario ſcientiam conditionatam talium actuum, quia ſine illa nequit prudenter haberi, non eſt ſatis, vt negetur eſſe primum medium cognoſcendi eos actus, vt abſolutè futuros, cum in hoc genere ſcientiæ non ſit aliud medium prius, vt patet.

36. *Decretum æternum concurrendi cum voluntate ad actus liberos futuros non eſt medium ſufficiens illos cognoſcendi.*

Dico tertiò, decretum æternum concurrendi in tempore cum noſtra voluntate ad actus liberos futuros, non eſt medium ſufficiens, ſecundum ſe infallibiliter cognoſcendi illos. Ita Molina art. 13. diſp. 18. memb. 3. & Soarius citatus. Probatur quia decretum iſtud concurrendi non eſt omnino abſolutum, ſed conditionatum ex parte obiecti, quo Deus paratus eſt ad concurrendum, ſi voluerit voluntas operari: ergo tale decretum non eſt ratio ſufficiens cognoſcendi actus liberos futuros. Antecedens vberius oſtendetur infrà in tractatu de prouidentia, nunc breuiter probatur, quia ratio cooperationis poſtulat, vt non prædefiniatur à Deo abſolutè, ſed ſolum ex hypotheſi; videlicet ſi ponenda ſit operatio cauſæ ſecundæ liberæ: cum autem hæc operatio ponitur, decretum illud conditionatum concurrendi tranſit in abſolutum, fitque abſolute efficax in actu ſecundo, nam ex illo ſequitur concurſus.

Confirma

Digitized by Google

37. *Decretum concurrendi ſub conditione eſt ſufficiēs, vt Deus præbeat in executione cōcurſum requiſitum.*

Confirmatur hoc, tum quia decretum iſtud concurrendi ſub conditione, ſi homo voluerit operari, eſt omnino ſufficiens, vt Deus præbeat in executione concurſum requiſitum, & ita fruſtra conſtituitur decretum abſolutum tanquam neceſſarium: Tum etiam quia ſi decretum concurrendi abſolutum eſſet, tolleret libertatem ſaltem quo ad ſpecificationem; non enim haberemus paratum Dei concurſum, ad eos actus, quos non ſumus producturi, quia non eſſet decretum abſolutum de concurſu neceſſario ad illos, ſicut eſt de facto decretum conditionatum de concurſu requiſito ad omnes actus, quos poſſumus elicere, ac per conſequens non relinqueretur in nobis poteſtas, nec libertas ad eos actus producendos, cum illos elicere non poſſimus, quin Deus velit nobiſcum concurrere. Conſequentia vero illata ex antecedente, quod hactenus probauimus, nempe tale decretum non eſſe ſecundum ſe ſufficientem rationem cognoſcendi actus liberos futuros, facile oſtenditur: Quia effectus futurus nequit cognoſci in voluntate conditionata, niſi ſimul cognoſcatur conditio impleta, vel implenda, quia conditio ſuſpendit voluntatis efficacitatem: ergo in decreto concurrendi ſecundum ſe non poterit à Deo cognoſci actus liber futurus, niſi alias cognoſcatur cooperatio futura ipſius creaturæ.

Si decretum concurrendi eſſet abſolutū tolleret libertatem.

38. Confirmatur primò, quia Deus ſuo decreto non vult ſe ſolo producere actum liberum, ſed concurrente etiam voluntate creata, ideoque actio ad extra, per quam producitur talis actus eſſentialiter pendet, non ſolum ab increata voluntate, ſed etiam à creata: ergo nequit iſta actio vt futura cognoſci, niſi præcognoſcatur futura determinatio vtriuſque voluntatis: ergo nequit ſufficienter cognoſci in ſolo diuino decreto concurrendi. Conſequentia patet, quia effectus præcognoſci non poteſt, niſi in cauſa integra, & ſufficienti; ſed decretum concurrendi ſecundum ſe non eſt integra cauſa, nec ſufficiens ſimpliciter reſpectu actus liberi: ergo actus liber nequit cognoſci vt futurus in eo decreto per ſe ſumpto.

Volūtas concurrēdi cum cauſa libera, quam Deus habet, poteſt non habere effectum.

Confirmatur ſecundò, quia voluntas concurrendi, quam Deus habet, poteſt non habere effectum, quantum ex ſe; poteſt enim homo nolle cooperari: ergo ex vi ſolius decreti diuini non eſt infallibiliter futurus effectus neque ita certo cognoſcibilis.

39. Dices ante decretum concurrendi ſupponi in Deo ſcientiam conditionatam, qua ſcit hominem in tali, vel tali ordine conſtitutum, ſi habuerit concurſum primæ cauſæ, talem actum liberum eliciturum: ergo poſita tali ſcientia in decreto concurrendi adueniente ſufficienter cognoſcet Deus actum abſolute futurum. Sed neganda eſt conſequentia, nam licet Deus in eo euentu, adueniente decreto concurrendi præcognoſcat actum abſolute futurum, non tamen præcognoſcit ex vi ſolius decreti, ſed ſimul etiam ex vi ſcientiæ conditionatæ de futura determinatione creatæ voluntatis. Declaratur hoc, ſicut enim in quouis ſyllogiſmo vna præmiſſa per ſe ſumpta non eſt cauſa ſufficiens, veritatis concluſionis, ſed vtraque neceſſaria eſt; ita in præſenti, neque ſola voluntas concurrendi, neque ſola ſcientia conditionata eſt medium ſufficiens, vt Deus præcognoſcat actu liberum abſolute futurum, ſed vtraque ſimul requiritur: hîc enim videtur virtute interuenire ſyllogiſmus iſte ex parte objecti: voluntas creata eliciet hunc actum, ſi Deus cum illa concurrere voluerit; ſed volet concurrere: ergo voluntas creata eliciet illum.

Actus futurus liber non cognoſcitur in ſolo decreto concurrendi, etiam poſita ſcientia conditionata.

40. *Dico quartò*, ex vi ſolius voluntatis permittendi peccatum non poſſe ſufficienter cognoſci peccatum futurum. Probatur, quia voluntas permittendi peccatum duo includit, ſcilicet propoſitum non impediendi peccatum, ſeu non dandi auxilium efficax ad illud vitandum, & decretum concurrendi cum voluntate ad actum poſitiuum eius; ſed neutrum per ſe ſufficit ad cognoſcendum futurum peccatum: ergo ex vi ſolius voluntatis permittendi, non poteſt cognoſci futurum. Minor, quo ad poſteriorem partem, conſtat ex ſuperiori concluſione; quoad priorem vero, oſtenditur. Quia illud auxilium efficax non prædeterminat phyſice, vt nunc pono, alioqui enim peccatum non vitaretur libere, ſed ſolum congrue mouet, & excitat, quo pacto non cognoſcitur eſſe efficax, niſi aliunde cognoſcatur futura libera cooperatio voluntatis creatæ: ergo permiſſio per ſe ſumpta non eſt medium ſufficiens cognoſcendi peccatum futurum.

Peccatum futurum nequit ſufficiēter cognoſci ex vi ſolius voluntatis permittendi.

41. Dices iam ſupponi ſcientiam conditionatam, qua Deus cognoſcit Petrum in tali occaſione peccaturum, ſi id ipſe permittat: ergo adiuncta voluntate permittendi, euidenter in eo cognoſcet peccatum Petri abſolute futurum. Reſpondeo dubium non eſſe quin poſita iſta ſcientia conditionata, & voluntate permittendi Deus euidenter cognoſcat peccatum futurum; contendo tamen non cognoſcere illud ex vi ſolius voluntatis permittendi, ſed ſimul etiam ex ſcientia conditionata liberæ determinationis voluntatis creatæ, vt patet ex ſuperiori concluſione.

42. Ad fundamentum Ricardi reſpondeo, cauſalem illam, ideo res ſunt futuræ, quia Deus voluit illas fore, veram eſſe abſolute reſpectu earum quæ à ſolo Deo producendæ ſunt; ſecus verò reſpectu omnium actuum liberorum, qui à Deo, & à creata voluntate ſimul futuri ſunt: nam ſi ſint vitioſi, non dicuntur futuri, quia Deus illos voluit, vt patet; nec quia illos permiſit, nam voluntas permittendi non cauſat peccata, ſed ſolum non impedit. Si verò ſint actus boni poteſt eſſe vera ſimpliciter illa cauſalis propter decretum prædefiniens, ſi hoc interueniat, non vero propter ſolum decretum concurrendi, nam hoc non eſt adæquata cauſa in omni genere reſpectu talium actuum, ſed ſolum in ordine cauſæ primæ, atque adeo in eo decreto per ſe ſumpto nequeunt cognoſci actus liberi futuri.

Quo ſenſu vera ſit iſta cauſalis: Ideo ſunt res futuræ, quia Deus voluit illas fore.

43. Ad argumentum pro prima parte ſententiæ Vazquez Reſpōdeo, ſi maior propoſitio ita intelligatur, vt reſpectus ille rationis ſit de intrinſeca ratione decreti, falſa eſt, alioqui enim ſequeretur in primis iuxta ſententiam Vazquez Deum non cognoſcere ſuum decretum, cum illi non concedatur cognitio reſpectus rationis. Sequeretur deinde effectum non eſſe futurum ex vi decreti etiam prædefinientis,

Reſpectus rationis non eſt de intrinſeca ratione diuini decreti.

Digitized by Google

ſed potius ex eo quod effectus futurus eſt, eſſe in Deo decretum : nam reſpectus ille rationis, per quem cenſetur formaliter compleri decretum, non poſſet reſultare niſi poſita futuritione effectus, tanquam termino: hæc autem abſurda ſunt. Si vero ſenſus illius maioris propoſitionis ſit, decretum diuinum nihil Deo reale addere, quo aliquando Deus carere potuerit, ideoque ſi quid concipitur à nobis tanquam additum, ſolum eſſe reſpectum rationis: vera eſt maior illa propoſitio; & conſequenter verum eſt, etiam ſi Deus cognoſcat illum reſpectum rationis, non cognoſcere illum niſi cognitis rebus futuris, quæ ſe habent tanquã terminus illius, atque adeo reſpectum illum non eſſe medium cognoſcendi res futuras : ſed hoc nihil obeſt noſtræ ſententiæ aſſerenti in decreto prædefiniente actus liberos (ſi datur in Deo) cognoſci à Deo tales actus futuros: nam cum ille reſpectus rationis non ſit de intrinſeca ratione decreti, poterit cognoſci decretum, non fingendo talem reſpectum, & prius ratione quam cognoſcatur terminus talis reſpectus, ac per conſequens poterit cognoſcere Deus prius ratione decretum ipſum prædefiniens ſecundum ſe, & in eo, vt in cauſa, actus liberos futuros. Ad argumentum pro ſecunda parte illius ſententiæ, dico res futuras, eo ipſo quod futuræ ſunt, cognoſci poſſe; nego tamen res iſtas contingentes futuras eſſe vi ſolius decreti concurrendi, vt conſtat ex dictis.

Poteſt cognoſci decretum diuinum, & in eo actus liber futurus ſine vlla fictione reſpectus rationis.

CAPVT VI.

An Deus cognoſcat futura contingentia in omnipotentia ſua tanquam in medio cognito.

44 *Aliqui volũt cognoſci futura libera à Deo in omnipotentia ſuppoſito decreto diuino, & noſtra cooperatione futura.*

ALiqui, vt hanc difficultatem expediant, docent reſpectu cognitionis horum futurorum omnipotentiam diuinam eſſe obiectũ motiuum quatenus eminenter continet talia futura libera ſuppoſito decreto diuino, & noſtra cooperatione futura, & in omnipotentia, tanquam in obiecto cognito à Deo cognoſci. Probatur hæc ſententia, quia futurum contingens poſito diuino decreto, & noſtra cooperatione continetur determinate in Deo ante præſcientiam abſolutam illius: ergo Deus ratione omnipotentiæ erit obiectum motiuum in quo cognito cognoſcatur tale futurum. Antecedens patet, quia eſſentia Dei eſt infinita in genere entis, & veri; atque adeo continere debet omnem entitatem, & modum illius, ac veritatem determinatam in ſe, vnde & futurum ipſum. Conſequentia eſt manifeſta, nam ſi talis eminentia admittatur in Deo, nequit reddi ratio cur ſicut eminentia rei poſſibilis mouet intellectum diuinum, vt in illa cognita cognoſcatur res poſſibilis, ita ſimiliter non moueat eminentia rei futuræ. Confirmatur primo, quia ante præſcientiam abſolutam vera eſt determinate vna pars contradictionis in futuris contingentibus, quia, vt dicemus, futura non ex eo ſunt futura, quia cognoſcuntur à Deo, ſed potius è contra: ergo ante talem præſcientiam continebit Deus eminenter talem veritatem futuram. Confirmatur ſecundo, quia diuina eſſentia continet ſuum decretum prius ratione quam exiſtat actu: ergo pariter in eodem inſtanti continebit eminenter creaturam futuram, cum iam tunc ſit determinate vera vna pars contradictionis in futuris contingentibus.

Hæc ſententia mihi non probatur: Tum quia conſtituit obiectum motiuum reſpectu diuinæ cognitionis, quod ſuprà reiectum eſt: tum etiam quia docet in eſſentia diuina, vt in medio cognito, cognoſci à Deo futura contingentia. Quare dicendum eſt, eſſentiam diuinam, ratione omnipotentiæ per ſe ſumptæ, non poſſe eſſe medium ſufficiens in quo cognito cognoſcantur à Deo futura contingentia, etiã poſito diuino decreto, & noſtra cooperatione futura. Probatur quia omnipotentia diuina non poteſt eſſe alia ratione medium, in quo cognito cognoſcantur hæc futura contingentia, niſi quatenus eſt cauſa aliquando productura actu effectus illos futuros: ſed omnipotentia non eſt cauſa actu productura, quatenus ſpectatur præciſa à determinatione voluntatis diuinæ: ergo in omnipotentia præciſe cognita, ignorato decreto diuino, quantumuis ſit poſitum, & futura ſit noſtra cooperatio, non poterunt cognoſci à Deo hæc futura contingentia. Maior conſtat, quia ſicut omnipotentia diuina non alia ratione eſt medium cognoſcendi creaturas poſſibiles vt ſic, niſi quatenus eſt potens producere illas, ita non alia ratione erit medium cognoſcendi creaturas futuras vt ſic, niſi quatenus eſt actu illas producturа. Minor probatur, quia eminentia omnipotentiæ nihil eſt aliud quam virtus potens producere creaturas: ergo niſi applicetur à diuina voluntate nunquam eſt actu productura. Conſequentia vero optima eſt, quia in omnipotentia nihil eſt intrinſecum, quod poſſit eſſe medium cognoſcendi futura iſta vt ſic, quia nihil eſt, quod habeat neceſſariam connexionem cum illis: ergo quantumuis ponatur decretum applicans, & cooperatio noſtra futura non poterunt cognoſci futura contingentia in ipſa omnipotentia præciſè conſiderata. 45

Omnipotentia non eſt medium ſufficiens, in quo cognito cognoſcantur futura contingentia, etiam poſito decreto & noſtra cooperatione futura.

Ad argumentum pro ſententia oppoſita diſtinguendum eſt antecedens: Nam ſi ſit ſenſus, rem, quæ futura eſt, contineri in omnipotentia, admitti poteſt, & debet: Si vero ſit ſenſus, rem futuram, vt futuram reduplicatiue, contineri in omnipotentia, eſt prorſus falſum, nam omnipotentia ſecundum ſe ex eo dicitur continere creaturas, quia poteſt illas producere, cum ergo poſſit producere rem, quæ futura eſt, merito dicitur illam continere; at verò cum non poſſit producere rem, vt futuram, hoc eſt facere, vt futuras ſit, immerito dicetur illam vt ſic continere. Vnde cum continentia eminentialis nihil ſit aliud quam virtus producendi, non poterit præciſe cognita eſſe ratio cognoſcendi, niſi ea, quæ poteſt producere, quatenus habet neceſſariam connexionem cum illa, quam connexionem ſolum habent poſſibilia, non vero futura vt ſic. Ad probationem antecedentis dico eſſentiam diuinam eſſe infinitam in genere entis, & veri, & ideo continere debere omnem entitatem, 46

Res futura, vt futura reduplicatiuè, non continetur in omnipotentia.

tatem, & modum illius, ac veritatem producibilem, quatenus producibilem, non vero futurum, vt futurum reduplicatiue, quia vt ſic producibile non eſt. Ad primam confirmationem conceſſo antecedente diſtinguendum eſt conſequens, ſicut ſupra diſtinximus primum antecedens argumenti. Ad ſecundam confirmationem ſimiliter dicendum eſt eſſentiam diuinam non continere ſuum decretum, vt futurum reduplicatiuè etiamſi vt futurum cognoſci poſſet, dequo infra.

Capvt VII.

Quo tandem modo cognoſcat Deus futura contingentia.

47. Hactenus explicuimus quomodo Deus non cognoſcat futura contingentia, ſupereſt explicemus, quod difficilius eſt, quomodo illa cognoſcat. Verum eſt nos inter diſputandum de modis, quibus non ſatis cognoſcuntur hæc futura, attigiſſe aliquos, quibus rectè cognoſcuntur à Deo, ſcilicet in ſcientia ipſa viſionis eorum, tanquam in objecto cognito, in decreto prædefiniente (ſi de facto datur) & in decreto concurrendi, non per ſe ſumpto, ſed ſimul cum ſcientia conditionata. Cæterum primus modus cognoſcendi futura ex iis tribus, eſt modus cognoſcendi reflexè. Secundus vel eſt incertus, quia non definimus adhuc dari de facto decretum prædefiniens actus liberos noſtros, vel certe non eſt vniuerſalis, quia licet admittatur decretum prædefiniens, non eſt admittendum reſpectu omnium actuum liberorum. Tertius autem modus cognoſcendi futura partim reflexus eſt. Nunc ergo inueſtigamus proprium, directum, & vniuerſalem modum, quo Deus cognoſcit hæc futura contingentia abſoluta.

Notantur aliqui modi, quibus Deus poteſt futura contingentia cognoſcere. partim reflexi, partim minus certi, & minus vniuerſales.

48. *Dicendum* igitur eſt futura contingentia abſoluta immediatè in ſe ipſis à Deo cognoſci per ſimplicem intuitum veritatis eorum, ſecundum omnes conditiones exiſtentiæ, quas in ſua differentia temporis habitura ſunt. Ita videntur ſentire Scotus in 1. diſt. 39. quæſt. 1. §. viſo de contingentia. Heruæus diſt. 38. qu. vnica art. 2. in fine 3. partis. Vazquez hîc diſp. 65. cap. 4. & Becanus cap. 10. de ſcientia Dei quæſt. 6. Hæc concluſio eiſdem argumentis probari poteſt, quibus ſuperiori diſp. cap. 3. oſtendimus creaturas poſſibiles cognoſci etiam à Deo in ſe ipſis immediatè. Deinde confirmatur primo quia diuinus intellectus eſt infinitæ virtutis, ac proinde debet attingere quidquid intelligibile eſt; ſed futura, quantumuis libera, & contingentia, intelligibilia ſunt in ſe ipſis immediate; eo quod ſunt determinatæ veritatis: ergo cognoſcentur immediate in ſe ipſis ab intellectu diuino. Secundo quia modus hic ſimplex intelligendi futura in ſe ipſis nequit oſtendi impoſſibilis, alij vero omnes facile refelluntur, vt conſtat: ergo concedendus erit ipſi Deo. Tertio quia vt aliquid perfectiſſime intelligatur, non eſt neceſſe vt actus exiſtat, præſertim cum mouere non debeat efficienter intellectũ, alioqui enim nec præterita, nec poſſibilia à Deo, vel à nobis cognoſci poſſent: ergo quamuis futura contingentia non habeant ab æterno exiſtentiam realem, vel coexiſtentiam ad Deum; ſed tantum pro ſuis temporibus poterunt à Deo cognoſci.

Vniuerſalis, & directus modus, quo Deus cognoſcit hæc futura, eſt per ſimplicem intuitũ eorum in ſe ipſis.

Verùm vt noſtra ſententia melius explicetur, & intelligatur, notandum in primis eſt, quod optime obſeruarunt Gabriel in 1. diſt. 38. quæſt. 1. art. 2. poſt 2. concluſionem, & Gregorius quæſt. 2. art. 2. quamuis Deus non eſſet cauſa rerum futurarum per omnipotentiam ſuam, ſi tamen haberet intellectum infinitum, vt modò habet, fore vt infallibiliter cognoſceret ſingula futura, ſiue futura eſſent à caſu, ſiue ab aliis cauſis, ſiue ab alio Deo: quæ hypotheſes, licet ſint impoſſibiles, optimè tamen propriam rationem, ob quam à Deo hæc futura certò cognoſcuntur, oſtendunt. 49.

Per hypotheſes impoſſibiles declaratur ratio, ob quam à Deo cognoſcuntur hæc futura.

Notandum deinde quamuis hæc futura non cognoſcantur in cauſa a Deo, vt diximus, ſed in ſe ipſis immediatè, quia in ſe veritatem habent, & vere ſunt aliquid futurum, quamuis nihil ſint præſens, aut præteritum; nihilominus dici poſſe non cognoſci à Deo hæc futura ſine cauſa, id eſt ſine influxu cauſæ, non quod cauſa cognita ſit medium ſufficiens infallibilis cognitionis effectus futuri, ſed quod futurum cognoſci non poſſit niſi connexum cum cauſa, atque adeo niſi cognoſcendo etiam emanationem eius à cauſa: duplex autem hîc interuenit cauſa, nempe voluntas diuina, & humana, atque adeo vtriuſque determinatio cognoſcenda eſt, vt cognoſcatur effectus contingenter futurus: determinatio autem humanæ voluntatis eſt actio eliciens conſenſum liberum quatenus ab ea eſt: determinatio vero voluntatis diuinæ eſt decretum liberum æternum, quo vult in tali differentia temporis concurrere ad talem actum: vt ergo cognoſcatur perfecte futurum contingens, vt cognoſcitur à Deo neceſſe eſt cognoſcere emanationem eius futuram à tali voluntate creata, & à tali decreto diuino. 50.

Quo ſenſu dici poſſint hæc futura contingentia nõ cognoſci à Deo ſine cauſa.

Ad cognoſcendum futurum contingens cognoſcenda eſt emanatio eius futura à voluntate creata, & ab aliqua decreto diuino.

Nec refert quod peccatum futurum cognoſcatur à Deo, & non ſit ab aliquo decreto diuino, nam licet peccatum ratione malitiæ non ſit ab aliquo decreto Dei tanquam à cauſa, actus, tamen poſitiuus cui malitia coniungitur non poteſt non eſſe ab aliquo Dei decreto in ſuo genere, quod cognoſci debet ad cognitionem talis effectus futuri. Imò quamuis admittatur peccatum puræ omiſſionis ſine actu poſitiuo requiretur neceſſario præcognitio decreti permiſſionis peccati, licet non ſit cauſa eius, ſed ſolum non prohibens, quia ad cognitionem effectus futuri non ſufficit cognoſcere cauſam intrinſecam ad illum determinandum, ſi non impediatur, ſed oportet etiam præſcire impediendam non eſſe ab extrinſeco, quod ex parte Dei pendet ex decreto. 51.

Capvt VIII.

An futura ideo ſint futura, quia præcognoſcuntur à Deo, an vero è contra.

Aliqui recentiores Thomiſtæ abſolutè affirmant ideo res eſſe, vel fore, quia à Deo cogno- 52.

Digitized by Google

Sententia affirmans ideo futura eſſe futura quia præcognoſcũtur à Deo.

cognoſcuntur, non vero contra. Probant primo autoritate D.Thomæ 1.part.quæſt.14.art. 8.ad.1.& Auguſtini lib.15.de Trinitate cap.13. vbi ait: *Vniuerſas autem creaturas ſuas, & ſpirituales, & corporales, non quia ſunt, ideo nouit, ſed quia nouit, ideo ſunt: non enim neſciuit quæ fuerat creaturus. Quia ergo ſciuit creauit; non quia creauit, ſciuit.* Et idem habet lib. 6. de Trinitate cap.10. deinde 5. de ciuitate cap. 9. loquens de cauſis creatis ſic ait: *Ideo quidquid valent certiſſime valent, & quod factura ſunt ipſa, omnino factura ſunt, quia valituras, atque facturas ille præſciuit, cuius præſcientia falli non poteſt.* Gregorius item 20.moralium cap.23.alias 24.in eadem videtur eſſe ſententia: ſic enim habet: *Quæcumque ſunt, non ab æternitate ideo videntur, quia ſunt, ſed ideo ſunt, quia videntur.* Secundo probant ratione, quia aliqua dependentia intercedere debet inter diuinam ſcientiam rerum futurarum, & ipſas res futuras; ſed ſcientia diuina non pendet à rebus futuris, cum ſit æterna, & increata; alioqui enim temporale eſſet cauſa æterni, & creatum cauſa increati: ergo ſcientia diuina erit cauſa ob quam res ſint futuræ. Confirmatur quia diuina ſcientia eſt cauſa rerum præſentium, quia vt Albertus ait lib. de Proceſſione vniuerſitatis tract. 1. Scientia Dei eſt quæ dat formam rebus, non voluntas: ergo erit etiam cauſa rerum futurarum.

53.

Verior ſententia eſt ideo res præcognoſci à Deo futuras, quia futura ſunt, non contra.

Dicendum tamen eſt ideo res præcognoſci à Deo futuras quia futuræ ſunt, non contra. Ita Molina art. 13.diſp. 17. Soarius lib. 1. de ſcientia futurorum. cap. 1. Vazquez diſp. 68. cap. 6. & alij. Et hæc eſt ſententia antiquorum Patrum: nam Hieronymus in primis in illud Hieremiæ 26. *Noli ſubtrahere verbum Dei, ſi forte audiant*: conceptis verbis ait: *Non enim ex eo quia Deus ſciuit futurum aliquid, futurum ideo eſt; ſed quia futurum eſt, ideo ſciuit.* Idem docet Origenes in epiſt. ad Romanos lib.7.in illa verba: *Quos vocauit, hos & iuſtificauit.* inquit enim: *Non propterea aliquid erit, quia id ſcit Deus futurum; ſed quia futurum eſt ideo ſcitur à Deo antequam fiat.* Similia affirmant Cyrillus lib.9.in Ioan.cap.10. Chryſoſt. hom.7.in Matth. Leo ſerm.16.de paſſione Domini, Auguſtinus lib.3. de libero arbitrio cap. 4. libro de prædeſtinatione, & gratia cap.5. & de ciuitate cap.10. Damaſcenus in dialog. contra Manichæos, & Rupertus in cap.2. Iſaiæ.

54.

Refellitur interpretatio Patrum, quos adduximus pro veriori ſententia.

Nec ſatisfacit D.Thomas art.8.huius q. ad. 1.docens verba Origenis intelligenda eſſe ſecundum cauſam conſequentiæ, non ſecundum cauſam eſſendi, hoc eſt ſecundum vim conſequentiæ illatiuæ, non cauſalis. Nam hæc expoſitio repugnat verbis ipſius Origenis, nam particula, quia, qua vtitur Origenes ſimul cum aliis Patribus, non videtur eſſe nota conſequentiæ illatiuæ, ſed conſequentiæ cauſalis. Argumento eſt quod propoſitio qua Origines, & alij Patres noſtram concluſionem docent, continet duas partes, & in vtraque parte eſt eadem particula, Quia, & nihilominus Origenes, & alij Patres vnam partem affirmant, & alteram negant: ergo ſignum eſt particulam, Quia, habere vim notæ quodammodo cauſalis, nam ſi ſolum haberet vim notæ illatiuæ, vtraque pars illius propoſitionis affirmari poſſet, & deberet: res enim futura, & ſcientia, quam Deus habet de illa rectè reciprocantur: nam ſicut bona eſt hæc illatio, Deus ſcit rem futuram: ergo res erit; ita etiam bona eſt iſta: Res erit: ergo Deus ſcit illam futuram: imo etiam optime infertur; Deus ſcit Petrum peccaturum: ergo ille peccabit: & contra, Petrus peccabit: ergo Deus ſcit illum peccaturum. Cum ergo Origenes, & alij Patres vnam partem propoſitionis affirmant, & alteram negant, & Auguſtinus 5.de Ciuit.c.10. dicat ideo peccatum à Deo præcognitum eſſe, quia eſt futurum, & non contra, manifeſtum eſt, particulam, Quia, apud citatos Patres non habere vim meræ illationis, ſed alicuius cauſalitatis.

55.

Expreſſa verba Iuſtini pro vera ſententia tollunt omnem æquiuocationem.

Noſtram etiam concluſionem approbaſſe videtur Iuſtinus libro quæſt. à gentibus Chriſtianis poſitarum quæſt.58. verbis adeo expreſſis, vt ſi qua eſt æquiuocatio in particula, Quia, qua alij Patres vtuntur, ſublata videatur, ſic enim ait: *Nec cauſa eſt eius, quod futurum eſt, prænotio, ſed quod futurum eſt cauſa prænotionis.* Denique probatur ratione noſtra ſententia Primò, quia ſcientia abſoluta, quam habet Deus de futuris liberis eſt merè ſpeculatiua, atque adeo ſupponit proprium objectum: ergo nullo modo eſt cauſa futurorum. Antecedens oſtenditur, quia ſcientia iſta de futuris liberis ſupponit omnes cauſas eorum, ſupponit enim ſcientiam ſimplicis intelligentiæ de eorum poſſibilitate, & conditionatam, qua Deus ex hypotheſi quod hunc, vel illum ordinem velit efficere, & concurrere cum libero arbitrio, præuidet omnia futura libera in vnoquoque eorum ordinum; ſupponit etiam determinationem diuinæ voluntatis, qua ſtatuens collocare homines, & Angelos in eo ordine rerum, in quo eos collocauit, ſimul ſtatuit hoc, vel illo modo cum libero arbitrio eorum concurrere: ergo ſupponit talia futura, & mere ſpeculatiue circa illa verſatur, atque adeo non eſt cauſa eorum.

Scientia diuina abſoluta de futuris liberis eſt merè ſpeculatiua, atque adeo ſupponit futura.

56.

Scientia poſſibilium, vel futurorum ſub conditione ſufficit ad dirigẽdas externas Dei operationes.

Confirmatur quia Deus dum operatur ad extra non dirigitur à ſcientia, qua cognoſcit abſolutè futura, ſed ſolum ab illa, qua cognoſcuntur poſſibilia, vel futura ſub conditione: nam per has ſcientias ſufficienter traditur modus, quo producendæ ſunt creaturæ, & ad perfectionem huius regulæ dirigentis parum refert quod cognoſcatur, vel non cognoſcatur earum productio futura; ſicut vt creatus artifex perfectiſſimam habeat artem, parum refert, quod præcognoſcat producendum eſſe, vel non producendum effectum, ſed ſufficit, vt cognoſcat modum, quo ipſum opus producendum eſt: Quia verò ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata ſunt cauſæ remotæ, illis poſitis, adhuc non eſt effectus abſolutè futurus, quouſque ponatur decretum diuinæ voluntatis, hoc autem poſito abſolutè futurus eſt: cum ergo hoc decretum ſupponatur ante ſcientiam abſolutam futurorum, jam ante hanc ſcientiam ſupponentur res futuræ, ac per conſequens ideo Deus illas cognoſcet futuras, quia futuræ ſunt, & non è contra.

Scientia futurorum abſolute ſupponit ſcientiam poſſibilium, & futurorum ſub conditione & decretũ diuinum.

57.

Secundò Probatur, quia nulla cognitio objecti creati eſt cauſa illius eo modo, quo ad illud terminatur, ſic enim videmus ſcientiam rerum

Nulla cognitio obiecti creati eſt cauſa illius, eo modo, quo ad illud terminatur.

rerum poſſibilium non efficere res poſſibiles, & ſcientiam conditionatam futurorum non efficere futura ſub conditione. Quod ex eo amplius confirmari poteſt, quia etiam ſcientia practica, quatenus cognitio eſt, non eſt cauſa ſui obiecti, eo pacto, quo ad illud terminatur, verſatur enim circa obiectum, vel vt poſſibile, id eſt, vt hoc, vel illo pacto fieri poteſt; vel abſolute, vt hoc, vel illo pacto fieri debet, quo pacto non eſt cauſa illius, vt conſtat: ergo multo magis ſcientia abſoluta rerum futurarum nullo modo erit cauſa illarum.

58. *S. Thomas, & S. Auguſtinus explicati.*

Ad primum argumentum, reſpondeo in primis D. Thomam ideo interpretari verba Origenis modo explicato, non quod neget ſupponi obiectum futurum à ſcientia viſionis, ſecundum hanc denominationem, ſed ne admittere videatur obiectum illud eſſe proprium, & realem cauſam diuinæ ſcientiæ, ac Deum accipere ſcientiam à rebus, quod non vacaret imperfectione. Deinde conſtat quid alij Patres de hac re ſentiant, inter quos citauimus Auguſtinum, qui loquens de ſcientia viſionis aperte ait, ideo peccatum à Deo præſciri, quia futurum: quare cum locis citatis affirmat ideo res eſſe futuras, quia Deus illas ſcit, non loquitur de ſcientia viſionis; qua præſciuntur res futuræ, ſed de ſcientia practica, quæ verſatur circa res poſſibiles, tanquam circa obiecta cognita, quæ ordine rationis antecedit diuinum decretum, quo Deus vult rem futuram eſſe, & quo illa ſcientia determinaretur ad hoc, vel illud faciendum, & ideo vocatur ſcientia approbationis. Et ſimiliter intelligendi ſunt alij Sancti Patres. Quod ſi quis contendat aliquos ex Sanctis Patribus aliquando negare ideo à Deo præſciri futura, quia futura ſunt, addendum eſt, eos exponendos eſſe, ſicut expoſuimus D. Thomam: ſolum enim volunt indicare eo modo loquendi diuinam ſcientiam in ſua entitate non pendere à creaturis futuris, ſed ſolum ſecundum illam denominationem extrinſecam, quæ ſuperadditur entitati eius, ex eo quod actu terminetur ad illas.

59. *S. Gregorius non negat ideo præſciri à Deo futura, quia futura ſunt, ſed quia præſentia ſunt realiter ab æterno in æternitate.*

Ad D. Gregorium dico non recte adduci pro oppoſita ſententia, ipſe enim non negat ideo præſciri à Deo res futuras, quia futuræ ſunt, ſed quia præſentes ſunt, negat enim requiri realem earum præſentiam ab æterno in æternitate, vt à Deo ab æterno cognoſcantur. Vnde conſequenter non ſubdidit, ideo res eſſe futuras, quia videntur à Deo, ſed ideo eſſe, quia videntur: nam loquebatur de exiſtentia, & præſentia obiectiua, quæ à diuina cognitione pendet tanquam à ratione formali.

60. *Inter præſcientiam futurorum, & ipſa futura non eſt vera, & propria dependentia.*

Ad ſecundum argumentum, neganda eſt vera, & propria dependentia inter præſcientiam futurorum, & ipſa futura, aliqualem tamen, & impropriam dependentiam habet diuina ſcientia à creaturis futuris, tanquam à conditione neceſſaria, vt in ea illæ repræſententur, & vt ea denominetur præſcientia, vel ſcientia futurorum, quod ſine vlla imperfectione contingit, conſtat enim inde non ſequi creatum eſſe cauſam veram increati, cum res futuræ ſolum dicantur cauſæ modo explicato prædictæ denominationis, nec ſequi temporale eſſe cauſam veram æterni, tum ob defectum veræ cauſalitatis, Tum quia ſicut præſcientia, etiam quoad iſtam denominationem eſt ab æterno, ita res præcognitæ ſunt ab æterno futuræ, & vt futuræ dicuntur aliqualis cauſa præſcientiæ ſecundum eam denominationem. Ad confirmationem dico præſentia, & futura per eandem ſcientiam, & tanquam per regulam dirigentem à Deo cauſari, non tamen cauſari per ſcientiam viſionis, quia hæc non eſt practica, ſed ſpeculatiua, nec de hac loqui Albertum, ſed de ſcientia abſolute.

CAPVT IX.

Vnde ſumatur Diuinæ præſcientiæ certitudo, & infallibilitas, & An pugnet cum contingentia effectuum.

PRimum facile expediri poteſt, prædicta enim certitudo, & infallibilitas ex duplici capite petenda eſt. Primo ex infinita perſpicacitate intellectus diuini, & ſecundo ex determinata veritate futurorum contingentiũ, quæ veritas non eſt formalis, hæc enim proprie eſt in actu intellectus, eſt enim conformitas intellectus ad obiectum, ſed eſt fundamentalis, vt ſupra notaui, conſiſtens in eo, quod ita res ſint determinate futuræ, vt de illis poſſit verè intellectus iudicare. 61.

Certitudo, & infallibilitas præſcientiæ futurorum ſumitur ex intellectu diuino, & ex veritate determinata illorum.

Secundum autem difficilius explicatu eſt, nam aliqui hæretici exiſtimarunt Dei præſcientiam pugnare cum arbitrij noſtri libertate, eamque prorſus deſtruere. Probant ſuum errorem primo, quia Deus ab æterno præſciuit Petrum peccaturum: ergo Petrus peccabit. Conſequentia eſt bona, & antecedens neceſſarium: ergo & conſequens erit neceſſarium, ſed cum neceſſitate ſtare nequit libertas: ergo petrus non libere, ſed neceſſario peccabit. Confirmatur ex regula dialecticorum, quia quando propoſitio conditionalis eſt vera, ſi eius antecedens eſt neceſſarium, etiam conſequens eſt neceſſarium, alioqui in bona conſequentia poſſet eſſe antecedens verum, & conſequens falſum: ſed hæc conditionalis eſt vera, ſi Deus ſcit Petrum peccaturum, Petrus peccabit; & antecedens eſt neceſſarium: ergo pariter conſequens erit neceſſarium. Secundo probant quia præſcientia diuina eſt certa, & infallibilis: ergo omnia, quæ Deus præſcit futura, nequeunt aliter euenire, nam ſi aliter euenirent, diuina præſcientia falleretur, quod eſt abſurdum: ſed Deus præſcit omnia futura libera: ergo omnia illa non poterunt non euenire, atque adeo nihil libere, ac contingenter eſt futurum. Hæc ſunt præcipua argumenta Ioannis Vvicleffi, quorum meminit D. Thomas art. 13. quæſtionis 14. 62.

Error aſſerentium Dei præſcientiam pugnare cum arbitrij noſtri libertate.

Nihilominus tamen veriſſima doctrina eſt, diuinam ſcientiam non pugnare cum futurorum contingentia, nec cum arbitrij noſtri libertate. Concluſio eſt fide certa; nam Fides docet, Deum habere horum futurorum ſcientiam, & ea non obſtante nos retinere perfectum 63.

Scientia diuina non pugnat cum futurorum contingentia, nec cum arbitrij noſtri libertate.

Digitized by Google

fectum libertatis vſum, in quo conſiſtit prædicta futurorum contingentia: ergo fide certum eſt nullam eſſe pugnantiam inter ſcientiam, & contingentiam iſtam. Confirmatur deinde, quia quod habet rationem entis, & veri intelligibile eſt, & de facto intelligitur à Deo; ſed futurum contingens, quamuis ex ſe intrinſece habeat, vt poſſit non eſſe, determinatè tamen eſt ens futurum, & verum: ergo intelligibile eſt, & de facto intelligitur à Deo: ergo diuina ſcientia non tollit,nec mutat talis futuri contingentiam, & indifferentiam: Tum quia actus cognitionis nunquam repugnat objecto proprio; ſed potius illi proportionatur; tum etiam quia alioqui, vt notauit Auguſtinus lib.1. de ciuit. cap.4.& 10.& lib. 3. de libero arbitrio cap. 4. & 5. diuina ſcientia ſe ipſam deſtrueret, ac redderet falſam, deſtruendo futurorum contingentiam, quam cognoſcit, quod eſt abſurdum. Præterea ſcientia futurorum, vt conſtat ex ſuperiori capite eſt mere ſpeculatiua, & ſupponit res cõtingenter futuras: ergo ſi res erant contingenter futuræ antequam intelligamus à Deo cognoſci, erunt ſimiliter futuræ contingenter accedente diuina ſcientia. Quod ſic confirmo,quia ſi per impoſſibile nulla eſſet in Deo præſcientia futurorum,adhuc eſſent futura contingentia, vt conſtat: non enim per locum intrinſecum deſinerent eſſe futura; ſed diuina præſcientia horum futurorum contingentium, cum ſit mere ſpeculatiua, & nullam habeat cauſalitatem, non mutat libertatem, in agendo arbitrij noſtri,ac per conſequens nec futura contingentia,ſed ea immutata relinquit: ergo diuina præſcientia non infert rebus neceſſitatem.

64. Ad primum argumentum Hæreticorum varie reſpondent Doctores Catholici, vt videre eſt apud Soarium lib.1.de ſcientia abſoluta futurorum cap. 9. & apud Vazquez hic diſp.68. cap.2.3.& 4. Mihi non libet referre quid quiſque ſentiat, nec eorum ſolutiones variis implicitas difficultatibus expendere,paucis tamen rem ipſam exponam.

65.

Duplex eſt neceſſitas ex Anſelmo altera antecedens, altera conſequens, & quid vtraque ſit.

Dico igitur iuxta doctrinam Anſelmi libro de concordia præſcientiæ, & prædeſtinationis cap.1. duplicem eſſe neceſſitatem, alteram antecedentem, quæ prouenit ex cauſa effectum antecedente, ac determinata ad vnum, quæ poſita neceſſario infert effectum, quo pacto neceſſarium eſt hominem eſſe riſibilem,& hæc neceſſitas tollit libertatem; alteram eſſe neceſſitatem conſequentem, quæ non prouenit ex cauſa antecedente, & ad vnum determinata, ſed ex ipſa poſitione effectus, ac proinde non facit effectum eſſe, vel fore, ſed potius illum ſupponit, & conſequitur; Quo pacto neceſſarium eſt Petrum ambulare, ex ſuppoſitione quod ambulauerit, aut ambulaturum eſſe ex ſuppoſitione quod ambulaturus ſit,quæ neceſſitas non aufert libertatem, ſed illam ſupponit.

66. Iuxta quam doctrinam ad argumentum reſpondeo, antecedens illius eſſe ſolum neceſſarium neceſſitate conſequente, non vero antecedente,quia ea neceſſitas non prouenit ex aliqua cauſa antecedente peccatum Petri, quæ illum neceſſitet ad peccandum, ſed potius ſupponit peccatum Petri libere futurum,illudque conſequitur; ex ſuppoſitione enim quod Petrus libere peccaturus ſit, neceſſe eſt id præſcire Deum, qui nihil ſcibile ignorare poteſt, & ex eadem ſuppoſitione quod Petrus peccaturus ſit, ac ſimili neceſſitate conſequente dumtaxat, neceſſarium eſt conſequens illud; ergo Petrus peccabit: nam poſito quod Petrus peccaturus ſcit, non eſt in poteſtate eius non eſſe peccaturum, quamuis ſimpliciter poſſit non peccare. Ex quo patet præſcientiam diuinam, non ſolum non pugnare cum noſtra libertate, ſed etiam eſſe inter vtramque mirabilem conſenſionem, ad quam ſtabiliendam iecimus fundamentum ſuperiori capite, cum aſſeruimus ex ſententia SS. Patrum, non ideo aliquid eſſe futurum, quia à Deo cognoſcitur, ſed potius contra ideo à Deo cognoſci,quia futurum eſt; in quam ſententiam optime, & apte etiam ad ſolutionem propoſiti argumenti dixit Beda in 8.tomo libro quæſtionum, quæſt. 13. *Quid? ergo coegit nos Deus, vt mali ſibi videremur ab æterno? abſit: nam potius nos coegimus eum vt nos malos videret.* Eſt autem intelligendus,non de coactione violenta, quæ contra internum impetum fieri dicitur,ſed de neceſſitate quadam, quæ rem futuram conſequitur, nam non poteſt Deus ab æterno ignorare quod futurum eſt. Ad confirmationem argumenti ſimiliter reſpondeo regulam illam Dialecticorum intelligendam eſſe, quando antecedens eſt neceſſarium propter intrinſecam terminorum connexionem, ſecus vero quando ſolum eſt neceſſarium ex accidenti, ſeu ſuppoſitione, vt contingit in ea conditionali quæ affertur in confirmatione, conſtat enim ex dictis antecedens illud, Deus ſcit Petrum peccaturum, ſolum eſſe neceſſarium ex ſuppoſitione, & neceſſitate conſequente.

Mirabilis cõſenſio eſt inter Dei præſcientiam, & noſtram libertatem.

Ad ſecundum argumentum ex eodem fundamento reſpondeo, conceſſo antecedente diſtinguendo conſequens, cum enim dicitur: ergo omnia, quæ Deus præſcit futura,nequeũt aliter euenire, ſi intelligatur de neceſſitate conſequente, hoc eſt ex ſuppoſitione quod futura ſint, admittendum eſt: hac enim neceſſitate neceſſe eſt fore quidquid præſcitur à Deo futurum; ſi vero intelligatur de neceſſitate antecedente, negandum eſt omnino: nam cum præſcientia diuina non ſit cauſa futurorum,ſed illa ſupponat tanquam objecta, neceſſitas, qua dicuntur eſſe futura, nequit eſſe antecedens, ſed conſequens: Quare licet Deus præſciat actus noſtros liberos futuros, nihilominus tales actus manent ſub arbitrij libertate, & ſimpliciter poſſunt non eſſe. Dices, ergo diuina præſcientia non eſt certa, & infallibilis, cum objectum eius poſſit non eſſe futurum. Sed neganda eſt conſequentia, nam vt Deus certo & infallibiliter præſciat futura, ſatis eſt quod futura ipſa ſint certo, & infallibiliter futura; & vt diuina præſcientia non poſſit aliter ſe habere, ſatis eſt quod futura ſint ineuitabiliter futura, ineuitabilitate conſequente, non antecedente. 67.

Quid requiritur ad certitudinem, & infallibilitatem diuinæ præſcientiæ.

68.

Explicantur aliquot propoſitiones circa conſenſionem diuinæ præſcientiæ & libertatis noſtræ.

Quæres an verè dici poſſit, homo poteſt non peccare, quamuis Deus ſciat ipſum peccaturum: vel homo poteſt facere, vt Deus ſciat ipſum non peccaturum: vel in noſtra poteſtate

Digitized by Google

teſtate ſitum eſt, vt Deus ab æterno præſciat, aut non præſciat actus noſtros liberos. Reſpondeo in primis duas priores propoſitiones poſſe eſſe veras in ſenſu diuiſo, ſecus vero in ſenſu compoſito; quod perinde eſt ac dicere, hominem poſſe ſimpliciter, & abſolute non peccare, quia adhuc non peccauit, & eſt liber: non poſſe tamen hæc duo ſimul componere, nempe quòd ipſe de facto non peccet, & quod Deus præſcierit ipſum peccaturũ, quia tamen prædictæ propoſitiones videntur indicare ſenſum compoſitum, non ſunt proferendæ, niſi cautè, & cum explicatione ſufficienti: Deinde vltima propoſitio vere proferri poteſt, ſi concipiatur eſſentia Dei in ſigno poſſibilitatis rerum, antequam ſupponatur aliquid eſſe futurum. Sic enim ſicut actus noſtri liberi in noſtra dicuntur eſſe poteſtate, quia licet iam ab æterno futuri ſint, à nobis tamen ſunt libere producẽdi, ita pariter dici poteſt in noſtra eſſe poteſtate, vt Deus, qui antequam actus liberi noſtri ſint futuri, eos non præcognoſcit, præcognoſcat illos ab æterno, quia ſi nos non eſſemus libere producturi tales actus, nec futuri eſſent ab æterno, nec illos Deus ab æterno præcognoſceret: & in hoc etiam ſenſu interpretari poſſumus ſecundam propoſitionem, præſertim ſi illi addatur particula, ab æterno, quæ ponitur in propoſitione vltima. Quare non eſt ſenſus harum propoſitionum, poſſe nos mutare ſcientiam diuinam, vel facere vt Deus deſinat ſcire quod iam ſcit futurum, id enim impoſſibile eſt, nam cum affirmamus, Deum ſcire aliquid futurum, ſupponimus, iam illud futurum eſſe, cumque in noſtra poteſtate non ſit, vt futurum, poſito quod futurum eſt, non ſit futurum; ſit vt non ſit etiam in noſtra poteſtate, vt Deus deſinat ſcire futurum, quod iam præſcit futurum.

Capvt X.

An Deus cognoſcat ſua decreta vt abſolutè futura.

69. *Qui ſentiant Deum cognoſcere ſua decreta, vt abſolute futura.*

Affirmant Fonſeca, Tom. 3. Metaph. lib. 6. cap. 2. quæſt. 4. Sect. 10. §. ſed quærat aliquis, & Soarius in opuſcul. lib. 2. de ſcientia futurorum conditionat. cap 8. num. 6. Sed negant Molina 1. part. quæſt. 14. art. 13. diſp. 17. §. Quæret fortaſſe aliquis. Vaſquez 1. part. diſp. 65. cap. 4. ad finem. Albertinus 1. Tom. Corollar. 2. ex principio 4. Philoſophico quæſt. 2. Theologica, puncto 2. aſſertione 4. Moncæus diſp. 3. cap. 17. Arrubal 1. part. diſp. 47. num. 13. & Heriçe diſp. 7. cap. 9.

70. *Non eſt hic ſermo de futuritione reali, hac namque competere nequit decretis diuinis, ſed de futuritione ſecundum rationem.*

Pro explicatione noto non eſſe hîc ſermonem de futuritione reali, conſtat enim neceſſarium omnino eſſe vt id, quod eſt realiter futurum, pro ea duratione reali, in qua futurum dicitur, careat actuali exiſtentia, & præſentia, quam habebit in alia duratione reali poſteriori, quod decretis diuinis de facto in Deo exiſtentibus nullo modo competere poteſt, quippe quæ ſunt realiter æterna, & ideo nequeũt ſupponere durationem aliquam realem, in qua caruerint reali præſentia, & exiſtentia, vnde conſequens eſt nunquam potuiſſe à Deo cognoſci vt abſolutè futura realiter. Solum ergo eſt quæſtio an decreta diuina, non obſtante quod ab æterno realiter exiſtant, quia tamen ita exiſtunt, vt potuerint non exiſtere, poſſint habere aliquam futuritionem ſecundum rationem cum fundamento in re, ita vt intellectus noſter poſſit prædicta decreta in aliquo ſigno rationis concipere vt abſolutè futura, & nondum præſentia niſi in alio ſigno poſteriori, & poſita hac futuritione fundamentaliter à parte rei, vel formaliter per noſtrum intellectum, potuerit pariter Deus cognoſcere, & de facto cognouerit ea decreta prius in ſtatu illo futuritionis, quam in ſtatu exiſtentiæ actualis.

Hoc poſito, mihi probabilior videtur ſententia negans Deum cognoſcere, vel cognoſcere poſſe ſua decreta vt abſolute futura prius ratione, quam illa habeat. Hæc concluſio non rectè probatur ex eo quod præſcientia huius futuritionis pugnet cũ libertate taliũ decretorũ, vt voluit Molina: nã illa cognitio eſt cognitio futuritionis liberæ: ergo ſicut ſupponit ſuũ obiectum vt futurum, ita etiã ſupponit vt libere futurum, ideo enim obiectum ſic cognoſcitur, quia ſic futurum eſt, non contra. Neceſſitas autem, quæ ex tali cognitione oriri poteſt, eſt neceſſitas ex ſuppoſitione vſus libertatis, ac per conſequens nequit illum impedire; alioqui enim ea cognitio ſe ipſam deſtrueret, quia deſtrueret ſuum obiectum. 71. *Probabilius eſt Deum cognoſcere non poſſe ſua decreta vt abſolute futura ſecundum rationem.* *Rationes aliorum pro concluſione refelluntur.*

Nec item rectè probatur ex eo quod decretum diuinum ſupra voluntatem ſolum addat reſpectum rationis ad creaturas futuras, vt contendit Vaſquez. Nam quod decretum liberum Dei addat, vel non addat aliquid ſupra diuinam voluntatem, de quo Tractatu ſequenti agendum eſt, nihil refert ad hoc, vt Deus cognoſcat, vel non cognoſcat illud vt futurum. Sicut enim cognoſcit decretum ſuum liberum vt præſens, ſiue addat, ſiue non addat aliquid, ſic poſſet cognoſcere vt futurum, ſi futuritionem aliquam vendicaret.

Nec denique eſt alicuius momenti aliud argumentum, quod indicat etiam idem Vaſquez ſumptum ab incommodo, quia inde ſequeretur creaturas intelligi vt futuras, prius quam intelligeretur decretum diuinum actu exiſtens. Nam ego nullum cerno inconueniens, vel abſurdum in eo, quod creaturæ intelligantur futuræ antequam intelligatur decretum actu exiſtens, ſi decretum poteſt habere futuritionem aliquam.

Concluſionem igitur ſic probandam cenſeo: ſi Deus aliquando cognouiſſet, vel cognoſcere potuiſſet ſuum decretum vt futurum ſecundum rationem, fuiſſet verum dicere in aliquo ſigno rationis, nunc decretum diuinum non eſt præſens, & in alio poſteriori ſigno erit præſens: ſed in nullo ſigno rationis fuit, vel potuit eſſe verum id dicere de aliquo decreto diuino: ergo Deus neque vnquam cognouit, neque cognoſcere potuit aliquod ſuum decretum, vt futurum ſecundum rationem. Maior facilè ſuadetur, quia ratio futuri ſecundum rationem æſtimanda eſt ex ratione futuri ſecundum rem, proportione ſeruata: vnde ſicut de futuro ſecundum rem eſt verum dicere in hac 72. *Ratio Autoris pro concluſione.*

Digitized by Google

hac duratione reali non eſt præſens, & in poſteriori duratione reali erit præſens, ita ſimile quid erit verum dicere de futuro ſecundum rationem in diuerſis ſignis rationis: nam quemadmodum futurum realiter opponitur præſenti, ac per conſequens ſecum adfert, vel includit negationem eius in eadem duratione reali, ſic pariter futurum ſecundum rationem opponitur præſenti, & dicit negationem præſentis in eodem ſigno rationis. Minor oſtenditur quia omnia ſigna, ſeu inſtantia rationis, quæ in æternitate diſtingunt Theologi non ſignificant ordinem durationis, & exiſtentiæ, ſed dependentiæ, aut quaſi dependentiæ quarundam rerum, vel formalitatum ab aliis ſecundum rationem, & conſequenter non fundant prioritatem, & poſterioritatem in quo, & exiſtentiæ, ſed à quo, & dependentiæ, vel quaſi dependentiæ ſecundum rationem: ergo in nullo ſigno rationis fuit verum dicere de aliquo decreto diuino, nunc non eſt præſens, & in alio poſteriori ſigno erit præſens, ac per conſequens in nullo ſigno rationis potuit cognoſci vt futurum; ad hoc enim neceſſarium eſſet ſignum exiſtentiæ, & durationis fundans ſimilem prioritatem. Confirmatur, quia in eo ſigno rationis, in quo concipitur eſſentia diuina, non conceptis attributis, non eſt verum dicere eſſe futura attributa, ſeu tunc non habere exiſtentiam, & habitura illam in alio ſigno; & ſimiliter in eo ſigno, in quo concipitur immutabilitas diuina, quæ eſt radix æternitatis, non concepta æternitate, non poſſumus dicere eſſe futuram æternitatem: ergo pariter in eo ſigno rationis, in quo præciſe concipitur perfectio diuina neceſſaria, non poterunt dici futura decreta diuina libera, neque vt futura cognoſci.

Signa, ſeu inſtantia rationis, quæ in æternitate diſtingũt Theologi, non ſunt ſigna exiſtentiæ, ſed dependentiæ, vel quaſi dependentiæ, atque non fundant prioritatem, & poſterioritatem in quo, ſed à quo.

Attributa nequeunt cõcipi, vt futura.

Nec ſatisfacies ſi dicas diſcrimen eſſe inter decreta libera, & attributa diuina, quod attributa connectuntur neceſſario cum eſſentia, & æternitas cum immutabilitate, decreta vero non connectuntur neceſſario cum perfectione neceſſaria diuinæ voluntatis, ſed liberè conſequuntur. Non inquam ſatisfacies, quia hoc diſcrimen nihil refert ad præſentem cauſam. Futuritio enim poteſt eſſe neceſſaria, & poteſt eſſe libera; licet ergo connexio neceſſaria impediat futuritionem liberam, non impedit futuritionem neceſſariam, & licet connexio, ſeu conſecutio libera poſſit conferre ad libertatem futuritionis, non tamen ad inducendam ſimpliciter futuritionem. Argumento eſt quod quamuis futuritio creaturarum non habeat neceſſariam connexionem cum eſſentia diuina, & cum propria poſſibilitate, ſed liberam, nihilominus tamen in eo ſigno rationis, in quo Deus nouit eſſentiam ſuam, & creaturas vt poſſibiles, non fuit verum dicere aliquam creaturam eſſe futuram, neque nullam eſſe futuram. Ratio ergo, cur in iis omnibus negatur futuritio, communis eſt rebus neceſſario connexis, & libere connexis, quam ſuperius attingimus, nimirum quia ſignum, ſeu inſtans rationis non eſt ſignum, ſeu inſtans exiſtentiæ, & durationis, in quo ſcilicet ſit vnum, & non ſit aliud, ſed quaſi dependentiæ; ratione cuius vnum dimanet, aut quaſi dimanet ab alio: nec poteſt fundare prioritatem, & poſterioritatem in quo, ſed à quo: prioritas autem à quo vnius perfectionis diuinæ non tribuit pro vllo ſigno futuritionem aliquam alteri perfectioni poſteriori ſecundum rationem, quia pro nullo ſigno excludit actualem eius exiſtentiam, ſed ſolum indicat independentiam prioris, & dimanationem, vel quaſi dependentiam poſterioris, & ideo licet voluntas diuina neceſſaria ſit prior decreto libero prioritate, non in quo, ſed à quo, in nullo ſigno poterit decretum diuinum liberum vendicare aliquam futuritionem ſecundum rationem.

Libertas diuini decreti nihil confert ad concipiendam in eo futuritionem rationis.

Prioritas à quo vnius perfectionis non tribuit pro vllo ſigno futuritionem alteri perfectioni poſteriori ſecundũ rationem.

73. Obiicies, prioritas à quo poteſt eſſe realis, & poteſt eſſe rationis: ergo prioritas in quo poterit ſimiliter eſſe realis, & rationis, atque adeo dabuntur etiam ſigna rationis, quæ ſint exiſtentiæ, & durationis: ergo decreta diuina poterunt in aliquo ſigno eſſe futura ſecundum rationem. Antecedens ab omnibus conceditur, & merito, quia ſicut inter ea, quæ diſtinguntur realiter, ſæpe vnum eſt principium reale alterius, ita inter ea, quæ ratione differunt, ſæpe vnum eſt radix ſecundum rationem alterius. Prima conſequentia ſuaderi poteſt quia videtur ſeruanda proportio inter prioritatem à quo, & prioritatem in quo; non enim apparet ratio, cur illa poſſit diuidi in realem, & rationis, & non iſta.

74. Cæterum admiſſo antecedente, quod veriſſimum iudico, & ſatis patet ex probatione adducta, neganda eſt prior conſequentia. Non enim debet, nec poteſt ſeruari proportio in vtriuſque prioritatis diuiſione, quia nulla eſt prioritas in quo rationis. Nam ſicut prioritas in quo realis verſatur inter duo realiter diſtincta, & reali duratione diſtantia, ita prioritas in quo rationis, ſi daretur, verſari deberet inter formalitates ratione diſtinctas, quæ perinde ſe haberent noſtro modo intelligendi, ac ſi reali duratione diſtarent; at nullæ ſunt formalitates ratione diſtinctæ, quæ ita ſe habeant, nam ſi aliquæ eſſent, maxime illæ, quæ reſpiciunt connotata realiter diſtincta, & duratione reali diſtantia, quales ſunt formalitates diuini intellectus, & voluntatis, quibus Deus cognoſcit, & amat homines diuerſis temporibus exiſtentes: illæ autem non ita ſe habent, nam cum actus intellectus, & voluntatis etiam re diſtincti non debeant neceſſario eſſe in eadem duratione, in qua ſunt propria objecta, ſicut neque in eodem loco, vt tendant in illa, & conſequenter ad eundem effectum non debeant eſſe duratione reali diſtantes, ſicut neque loco, licet propria objecta duratione reali, & loco diſtent, non apparet ſufficiens fundamentum, vt aſſeramus formalitates diuini intellectus, aut voluntatis perinde ſe habere, noſtro modo intelligendi, ac ſi reali duratione diſtarent, ex eo, quod verſentur circa objecta reali duratione diſſita. Vnde conſequens fit vnum decretum non poſſe eſſe prius, vel poſterius alio, nec poſterius perfectione neceſſaria diuinæ voluntatis prioritate, & poſterioritate in quo ſecundum rationem, atque adeo non poſſe eſſe futurum etiam noſtro modo concipiendi.

Prioritas à quo poteſt eſſe realis, & rationis, nõ vero prioritas in quo: hæc enim ſolum poteſt eſſe realis.

Nulla formalitates diuina ſe habent, noſtro modo intelligendi, inter ſe, ac ſi reali duratione diſtarent.

75. Supereſt ſoluamus tria argumenta Soarij pro contraria ſententia, quam ipſe tuetur. Primum eſt: Quantumuis decretum diuinum

actu

actu exiſtat ab æterno, poteſt tamen concipi quaſi independenter ab actuali exiſtentia: ergo poteſt concipi vt futurum, antequam actu exiſtens. Confirmatur quia ſi per impoſſibile decretum diuinum non fuiſſet ab æterno, ſed in tempore, Deus ab æterno cognouiſſet illud, vt futurum: ergo licet fuerit ab æterno, potuit illud cognoſcere vt futurum, antequam actu exiſtens, cognoſcendo illud independenter ab actuali exiſtentia.

76. Admitti poteſt antecedens, vt explicabitur in ſecundo argumento, ſed negari debet conſequentia: nam illa quaſi independentia indicat prioritatem à quo rationis, non vero prioritatem in quo, quæ neceſſaria omnino eſt ad futuritionem, & non habet locum vt vidimus, in perfectionibus diuinis. Ad confirmationem conceſſo antecedente neganda eſt conſequentia, quia in caſu impoſſibili antecedentis, reuera futurum eſſet decretum diuinum, de facto tamen nullo modo futurum eſt.

77. Secundum argumentum Soarij eſt: Deus prius ratione concipitur cognoſcere voluntatem ſuam, vt potentem hoc, vel illud libere velle, quàm vt actu libere volentem, quia in illo inſtanti rationis, in quo Deus ſuam eſſentiam, attributa, & creaturas poſſibiles neceſſario diligit, poteſt libere velle creaturas futuras, quas in eo ſigno adhuc non vult vt futuras: ergo etiam prius ratione poteſt ſuam voluntatem cognoſcere vt volituram, quam vt actu volentem. Conſequentia patet, quia æternitas diuini decreti ſolum tollit realem ordinem inter iſta, non vero ordinem rationis: Nam ſi Deus creaſſet Angelũ ab æterno, qui ex ipſa æternitate eliceret liberum actum, poſſet cognoſci iſte actus à Deo, non ſolum vt realiter præſens, ſed etiam vt futurus ſecundum rationem; ergo pariter potuit decretum diuinum cognoſci vt futurum in aliquo ſigno rationis.

78.

Cum concipitur voluntas diuina vt potens libere velle, non concipitur actus primus, ſed ſolum actus neceſſarius cum indifferentia ad determinationem libere volendi.

Æternitas decreti tollit ordinem exiſtentiæ, & durationis ſecundum rationem atque adeo futuritionem ipſius.

Actus liber ab Angelo ex æternitate elicitus non poſſet cognoſci à Deo vt futurus ſecundum rationem, licet poſſet cognoſci vt poſſibilis.

Reſpondeo verum eſſe antecedens, nam cũ concipitur diuina voluntas vt potens libere velle hoc, vel illud obiectum, non concipitur actus primus, ſeu potentia libere volendi in ordine ad actum ſecundum liberum poſſibilem, ſed ſolum actus neceſſarius cum indifferentia ad determinationem, ſeu denominationem formalem libere volendi hoc, vel illud obiectum, & quia actus ille neceſſarius eſt ex ſe magis independens quam denominatio liberè volendi, cum ille poſſit eſſe ſine hac, non vero hæc ſine illo, ideo voluntas diuina, vt potens velle, modo explicato concipitur prior ſecundum rationem, quam actualis denominatio libera. Conceſſo igitur antecedente, nego conſequentiam, & ad probationem eius dico æternitatem decreti non tollere ordinem quaſi dependentiæ ſecundum rationem ipſius à perfectione neceſſaria diuinæ voluntatis, tollere tamen omnino ordinem exiſtentiæ, & durationis: nam eo ipſo, quod decretum liberum æternum eſt, non poteſt eſſe poſterius perfectione neceſſaria voluntatis diuinæ poſterioritate in quo rationis, quæ omnino requiritur ad futuritionem: & ob eandem cauſam Angelus ab æterno productus, nec actus liber eius ex æternitate elicitus poteſt cognoſci à Deo vt futurus ſecundum rationem.

Nec refert quod talis Angelus vel actus eius poſſit cognoſci à deo, vt poſſibilis, nam inde non ſequitur poſſe etiam cognoſci vt futurum ſecundum rationem, poſſibilitas enim abſtrahit ab actuali exiſtentia, & à negatione eius: ſecus futuritio, quæ requirit negationem exiſtentiæ rei in eo inſtanti, in quo dicitur futura connotatione actualis exiſtentiæ eiuſdem rei in altero inſtanti ſequenti. Quod in prædicto angelo, vel actu eius locum non haberet, & multo minus locumh abet in decreto diuino libero, quod non ſolum non poteſt cognoſci vt futurum, ſed etiam nec vt poſſibile proprie loquendo poſſibilitas enim proprie ſumpta includit diſtinctionem, & dependentiam realem rei poſſibilis à potentia, à qua ſic denominatur, quæ cum imperfectionem inuoluant, non cadunt in diuinum decretum quod perfectiſſimum eſſe debet. 79.

80.

Tertium Argumentum Soarij: In Deo ſcientia conditionata de creaturis ſubſequitur, ſecundum rationem ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, hæc enim concipitur eſſe in primo ſigno tanquam ſcientia omnino neceſſaria: illa vero, quia non eſt æque neceſſaria, concipitur eſſe in poſteriori ſigno, nempe in ſecundo prius ratione, quam intelligatur eſſe decretum liberum: ergo admittitur in Deo ſcientia aliquo modo libera præcedens ſecundum rationem actuale decretum liberum: ergo pariter admitti poteſt ſcientia aliquo modo libera habens pro obiecto diuinum decretum, antequam intelligatur exiſtere tale decretum.

81.

Scientia viſionis habens pro obiecto decretum diuinum nequit abſtrahere ab exiſtentia eius vel eſſe prior illo.

Admitto integrum antecedens, & primam conſequentiam intellectam de ſcientia conditionata futurorum liberorum: nego tamen ſecundam conſequentiam, quia ſcientia viſionis habens pro obiecto decretum diuinum, quod æternum eſt, non poteſt abſtrahere ab exiſtentia eius, nec poteſt eſſe prior illo, etiam prioritate, à quo, quia non eſt ratio, ſeu radix illius: nec item decretum ideo exiſtit, quia cognoſcitur à deo ſcientia viſionis, ſed potius ideo cognoſcitur à deo ſcientia viſionis, quia actu exiſtit.

82.

Omnis futuritio ſpectat ad ordinem durationis realis.

Ex dictis colligi poteſt nihil eſſe futurum ſecundum rationem tantum, quia vt vidimus, omnis prioritas, & poſterioritas rationis non eſt, in quo, ſed à quo, atque adeo omnem futuritionem ſpectare ad ordinem durationis realis quod maxime obſeruandum eſt in ſolutione argumentorum, quæ obiiciuntur nobis aduerſarij, in illis enim plerumque fit tranſitus ab ordine rationis ad ordinem durationis realis.

***

DISPVTATIO VI.

De obiecto conditionatè futuro diuinæ Scientiæ.

CAPVT I.

Apparatus ad diſputationem.

1. *Futurum conditionatū diuiditur in neceſſarium, & liberum: illud eſt neceſſario connexum cum conditione, iſtud vel ſolum contingenter, vel nullo modo.*

FVTVRVM conditionatum diuido in neceſſarium, & liberum: Neceſſarium voco, quod habet cum conditione neceſſariam connexionem vel omnino, vt ſi eſſet homo, eſſet rationalis; vel iuxta ordinem naturæ, vt ſi eſſet homo, eſſet formaliter riſibilis. Liberum ſubdiuido in illud, quod aliquam habet connexionem, licet contingentem cum conditione, tanquam cum cauſa, vel occaſione, vt ſi Petrus in tali occaſione concionem audierit, conuertetur ad Deum; ſi Petrus vocetur à Deo in hac occaſione, vel in iis circunſtantiis, aget pœnitentiam: & in illud quod nullam habet connexionem cum conditione, vt ſi cras tonauerit, Petrus veniet ex India: ſi Petrus cras dormierit Valentiæ, Paulus in India dabit operam litteris.

2. *Proponitur ſtatus diſputationis.*

De futuro conditionato neceſſario non eſt nobis futurus ſermo in hac diſputatione, hoc enim à Deo certiſſime cognoſci nemo dubitat. Solum ergo diſputandum eſt de futuro conditionato libero, præcipuè de illo, quod connexionem aliquam contingentem habet cum conditione: de quo præcipua controuerſia eſt inter Thomiſtas, & doctores noſtræ Societatis, nam illi contendunt huiuſmodi conditionatum liberum, vel non habere determinatam veritatem, ac per conſequens non eſſe cognoſcibile à Deo, vel ſolum habere illam dependenter à decreto diuino prædeterminante abſoluto ex parte actus, & conditionato ex parte objecti, & in hoc ſolo cognoſci à Deo poſſe: Hi verò è contrario cenſent eiuſmodi futurum conditionatum liberum habere determinatam veritatem ſecundum ſe, & independenter à tali decreto, & in ſe immediate cognoſci à Deo. Ad finem tamen diſputationis, nempe cap. 7. nonnihil addemus de futuro cum conditione: nam de veritate illius lis eſt etiam inter noſtros doctores.

Controuerſia eſt de futuro conditionato libero, præcipue de illo, quod habet connexionem contingentem cum conditione.

3. *Status futuritionis conditionatæ prior eſt ſecūdum rationē ſtatu futuritionis abſolutæ.*

Moneo etiam ſtatum futuritionis conditionatæ eſſe ratione priorem, quam ſtatum futuritionis abſolutæ. Quod ſic oſtendo: Cum aliqua inter ſe ordinem habent, illud cenſetur prius ſecundum rationem, quod à paucioribus pendet, & illud poſterius, quod pendet à pluribus; ſed ſtatus futuritionis conditionatæ, & ſtatus futuritionis abſolutæ habent ordinem inter ſe, & ille à paucioribus pendet, hic vero à pluribus: ergo ſtatus futuritionis conditionatæ prior eſt ſecundum rationem ſtatu futuritionis abſolutæ. Minor quo ad priorem partem patet, quia res aliqua non habet ſimul ſecundum rationem, nec habere poteſt vtrumque iſtum ſtatum futuritionis conditionatæ, & abſolutæ: ergo ſignum eſt hos duos ſtatus ſeruare inter ſe ordinem aliquem. Quo ad poſteriorem partem illuſtratur, quia actus liber creaturæ abſolutè futurus præſupponit in Deo re ipſa voluntatem producendi talem creaturam, & liberum eius arbitrium, & voluntatem exhibendi concurſum accommodatum libertati actus, & omnia alia, quæ requiruntur ad complendum actum primum, & conditiones, ac circunſtantias, in quibus actus ſecundus eliciendus eſt; at actus liber conditionatè futurus non præſupponit ea omnia in re ipſa, ſed ex hypotheſi quod illa ponerentur, habet ſuam futuritionem conditionatam: ergo ſtatus futuritionis conditionatæ à paucioribus pendet, quam ſtatus futuritionis abſolutæ.

4. *Ex futuris conditionatis liberis cōtingenter connexis cum cōditione quædam ſunt pure conditionata, quædā non pure conditionata.*

Tandem aduerto ex futuris conditionatis liberis habentibus connexionem contingentem cum conditione, quædam eſſe purè conditionata, nempe quæ eſſent, ſi poneretur conditio, ſed nunquam re ipſa erunt, quia nunquam re ipſa ponenda eſt conditio; quædam vero non eſſe purè conditionata, nimirum illa, quę reipſa erunt, quia re ipſa ponetur conditio; ſed in ſigno rationis antecedunt poſitionem conditionis futuram, & in tali ſigno præſcindunt à conditione, vt ponenda, vel non ponenda in re ipſa.

5. *Vera ſententia eſt futura conditionata libera certiſſime à Deo cognoſci.*

Veram igitur ſententiam aſſerentem futura iſta conditionata certiſſimè, & infallibiliter à Deo cognoſci propugnandā aggredior. Quam diſerte tradiderunt Molina 1. part. quæſt. 14. art. 13. diſp. 15. 17. & 18. Bellarminus lib. 2. de Amiſſione gratiæ cap. 17. in reſponſione ad 1. Caluini & lib. 1. de Gratia, & libero arbitrio cap. 12. & 13. & lib. 4. cap. 15. Toletus in Lucam cap. 10. Annot. 18. Valentia 1. part. quæſt. 14. art. 13. puncto 1. Soarius in opuſculis lib. 2. de ſcientia conditionata futurorum, & Tom. 1. de Gratia, Prolegom. 2. Vazquez 1. part. diſp. 67. & omnes alij noſtræ Societatis Doctores. Ex externis vero recentiores grauiſſimi, quos refert Soarius Prologomeno citato cap. 1. num. 8. Deinde antiqui Doctores hanc ſententiam ſi non expreſſis verbis, re tamen ipſa docuerunt, vt notauit Soarius lib. citato cap. 3. Ego horum ſapiētiſſimorum virorum veſtigiis inſiſtens illam confirmabo primum auctoritate ſcripturæ, deinde teſtimoniis SS. Patrum, poſtea rationibus validiſſimis, ſimul etiam præcludam effugia aduerſariorum, ac tandē oſtendam quo pacto hæc futura à Deo certiſſime cognoſcantur.

CAPVT II.

Autoritate Scripturæ probatur Deum certò cognoſcere futura conditionata.

6. *Fundamentā negantium ſciētiam conditionatam futurorum contingentium.*

SVnt qui abſolute negant Deum præſcire futura contingentia conditionata, arbitranturque hanc ſcientiam eſſe nouum quoddam inuentum omni fundamento probabili factæ Scripturæ deſtitutum. Imo contendunt oſtendere eſſe contra Scripturam. Primo quia in Scriptura cum eſt ſermo de iis futuris ſolum ſignificari videtur, ex tali diſpoſitione talem effectum

effectum ſolitum prouenire, ac proinde plerumque addi particulam, forte, quæ eſt dubitantis, vt oſtendatur incertitudo rei: vt videre eſt Matth. 11. vbi dicitur: *Si in Sodomis facta fuiſſent virtutes, quæ facta ſunt in te, fortè manſiſſent in hanc diem.* Secundo quia Exodi 4. dans Deus ſigna Moyſi, per quæ induceret populum ad credendum, ſic ait: *Si non audierint ſermonem ſigni prioris, credent verbo ſigni ſequentis: quod ſi nec duobus his ſignis crediderint, ſume aquam,* &c. Quæ verba indicant incertitudinem effectus futuri poſita prima vel ſecunda conditione.

7. *Expreſſiſſime continetur in ſcriptura ſcientia diuina infallibilis futurorum contingentium conditionatorum.*

Nihilominus tamen *Dicendum eſt*, infallibilem ſcientiam diuinam futurorum contingentium conditionatorũ expreſſiſſime in ſcriptura contineri. Non adducam in medium omnia teſtimonia, ſed præcipua quædam expendam. Matth. 11. dicitur: *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethſaida, quia ſi in Tyro, & Sidone factæ fuiſſent virtutes, quæ factæ ſunt in vobis, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egiſſent.* Quibus verbis apertè prædicit Chriſtus D. actus liberos pœnitentiæ Tyriorum, & Sidoniorum ſub conditione, qui abſolutè nunquam erant futuri; ergo infallibiliter ſciebat illos eſſe futuros poſita illa conditione.

8. *Refellitur aduerſariorum reſponſio.*

Reſpondent aliqui Chriſtum ſolum in confuſo aſſerere plures ex Tyriis, & Sidoniis fuiſſe conuertendos ſi eius ſigna vidiſſent, idque ſciri potuiſſe ex actuali ipſorum diſpoſitione, quia licet eſſent peccatores, & cultores idolorum, non erant tamen erga Chriſtum malè affecti, ſicut Iudæi, qui Meſſiam expectabant non humilem, & abjectum, ſed ſæculari potentia, & gloria eminentem, ac proinde certum erat, plures ex illis vi miraculorum conuertendos. Sed contra, quia inde ſequeretur primo Chriſtum ſolum habuiſſe certitudinem moralem ex vi talium diſpoſitionum, cui non implicat ſubeſſe falſum, cum non ſit certitudo abſoluta, ſed ſecundum quid; ac proinde Chriſtum decipi potuiſſe, quod abſurdum eſt, non enim dici poteſt ideo Chriſtum non potuiſſe decipi, quia prædictis verbis non ſignificauit abſolutè illos pœnitentiam acturos, ſed quantum coniici poterat ex diſpoſitione illorum: non inquam dici id poteſt: Tum quia eſt contra proprietatem verborum; Tum etiã quia tribuitur Deo cognitio imperfecta, & per veriſimilem conjecturam. Secundò ſequitur Deum non poſſe habere majorem notitiam horum futurorum, quam Dæmonem, nam hic etiam ex indiciis talem notitiam confuſam, & coniecturalem habere poteſt, quod pugnat cum diuina perfectione, & cum verbis ipſis Chriſti, qui non ſolum aſſerit in confuſo illos acturos pœnitentiam, ſed indicat etiam particularem pœnitentiæ modum, nempe in cinere, & cilicio, & tempus, ſcilicet olim, ideſt ab initio prædicationis: ſi ergo modum, & tempus pœnitentiæ in particulari præſciuit, cur non perſonas?

Incommoda quæ ſequerentur ex negatione diuinæ ſcientiæ conditionatæ futurorum contingentium.

9. *Alia reſponſio aduerſariorum exploditur.*

Alij reſpondent Chriſtum non prædixiſſe ſub conditione Tyriorum, & Sidoniorum pœnitentiam, quia præſciuit illam infallibiliter futuram, ſed ſolum locutum fuiſſe per exaggerationem, vt Iudæis exprobraret cordis duritiem, ſicut cum quis ab amico aliquid obtinere non poteſt, ſolet illi hoc ipſum exprobrare, dicens: ſi petiſſem ab inimico, obtinuiſſem. Verum hæc expoſitio eſt in primis contra SS. Patres, Hieronymum in Ezechielem, & in Matth. Gregorium, Anſelmum, Remigium, Auguſtinum, Proſperum, & alios. Deinde eſt contra proprietatem verborum, quæ ſpectanda maximè eſt, & obſeruanda, quantum fieri poteſt, in interpretatione ſcripturæ. Præterea non parum derogat veritati, vel ſaltem certitudini prædictionis Chriſti; nam ſi ita licet pro arbitratu ſcripturam exponere, nihil in ea habebimus firmum.

Secundo probatur concluſio teſtimonio illo 1. Regum 23. vbi Dauid conſuluit Dominum, an ſi ipſe maneret in oppido Ceilæ venturus eſſet Saul ad obſidendum oppidum, & an tunc Ceilitæ illum eſſent tradituri: & reſpondit Dominus Saulem venturum, & Ceilitas tradituros Dauidem. Quo audito, fuga ſibi conſuluit Dauid, & neque Saul venit, neque traditus eſt Dauid: præſciebat ergo Deus vtrumque illud euenturum ſub ea conditione, ſi Dauid ibi maneret. 10. *Secunda probatio concluſionis.*

Reſpondent aliqui prædictis verbis ſolùm prædici vtrumque illud futurum, ſpectatâ affectione, quam Saul, & Ceilitæ habebant actu, ille obſidendi oppidum, ſi Dauid ibi maneret; iſti tradendi Dauidem, ſi obſiderentur, in qua affectione cognita, non vt futura ſub conditione, ſed vt actu exiſtente, potuiſſe Deum præſcire, Saulem obſeſſurum, ſi Dauid maneret, & ipſum Dauidem tradendum. 11. *Aduerſariorum reſponſio.*

Sed contrà eſt, tum quia tantumdem reſpondere potuiſſet dæmon conſultus; Tum etiam quia non reſpondiſſet Dominus ad mentem Dauidis cupientis ſcire non præſentem affectionem Saulis, Ceilitarum, ſed futurum euentum, qui ex præſenti affectione certo ſciri non poterat: nam etiamſi tunc Saul & Ceilitæ eſſent ſic affecti, potuiſſent mutari: oportebat ergo ſciri à Deo affectionẽ illã permanſuram in voluntate Saulis, & Ceilitarum, Dauide manente in oppido Ceilæ, vt diuinum reſponſum eſſet ad mentem Dauidis, eique ſatisfaceret: Cum vero affectionem non fore mutandam, ſi Dauid in oppido maneret, ſit conditionale liberum, vel hoc Deus præſciuit attingendo in ſe obiecti veritatem, & ſic dici etiam debet præſciuiſſe etiam ipſum euentum conditionatum in ſe ipſo immediate, quod intendimus; vel Deus non reſpondit ad mentem Dauidis, nec ſatisfecit illi, quod eſt abſurdum: Tum præterea quia ex prædicta reſponſione ſequitur, ſi tunc Saul, & Ceilitæ dormirent, vel ſi quamuis vigilarent, nullum huiuſmodi haberent affectum, non potuiſſe Deum aliquid certi reſpondere Dauidi, ſed reſponſurum ſe neſcire quid infallibiliter futurum eſſet, conjicere tamen hoc, aut illud, quod quam ſit indecens, & Deo indignum, quis non videat? 12. *Refellitur reſponſio.*

Tertiò ſuaderi poteſt alijs teſtimoniis non minus perſpicuis, nam lib. 3. Reg. cap. 11. de fœminis alienigenis dicitur: *Non ingrediemini ad eas: certiſſime enim auertent corda veſtra, vt ſequamini Deos earum.* Et Ezechielis 3. *ſi ad illos mittereris, ipſi audirent te.* Ac 1. Reg. 13. Samuel ſic ad Saulem loquitur: *ſi non feciſſes,* 13. *Tertia probatio concluſionis.*

prapa

Digitized by Google

præparaſſet Dominus regnum tuum ſuper Iſrael in ſempiternum. Mitto ſexcenta alia teſtimonia, ne fuſior ſim.

14. Ad primum argumentum reſpondeo, in primis ſatis conſtare ex locis à nobis adductis cum in Scriptura prædicuntur hæc futura ſub conditione, non ſignificari tantum quod ex præſenti cauſarum diſpoſitione ſolet plerumque euenire, ſed quod infallibiliter futurum eſt. Deinde miror viros doctos ex eo quod in vno, vel altero teſtimonio, quo ſignificatur ſcientia conditionata, ſit particula, forte, vel forſitan, auſos fuiſſe negare certitudinem omnem diuinæ ſcientiæ conditionatæ, cum in omnibus aliis teſtimoniis ſine vlla eiuſmodi particula futura ſub conditione aſſerantur, & in aliquibus teſtimoniis cum particula oppoſita indicante expreſſe maximam certitudinem, vt videre eſt loco citato 3. Regum 11. *Certiſſime auertent corda veſtra.* Præterea particula, forte, vel forſitan, interdum ſignificat idem quod vtique, vel ſane, quæ ſunt notæ ſerio aliquid aſſeuerantis, & hanc vim habet in loco Matth. 11. citato, in argumento, ſi expendatur poteſtas particulæ Græcæ ἂν illi reſpondentis, vt doctè notarunt Cajetanus, Carthuſianus, & Titelmanus in eum locum, Ianſenius in concordia cap. 47. & noſter Maldonatus in eadem verba, qui optime obſeruat, cum prædicitur conditionatè in eodem capite pœnitentia Tyriorum, & Sidoniorum, Latinum interpretem non appoſuiſſe particulam, forte, quamuis in textu Græco ſit eadem particula ἂν quæ habetur in eodem capite, cum eſt ſermo de Sodomitis, quod ſignum eſt interpretem non cenſuiſſe particulam Græcam ſignificare dubitationem, nec adhibuiſſe particulam, forte, cum eſt ſermo de Sodomitis, ad indicandam incertitudinem prædictionis.

Cum in Scriptura prædicitur futurũ ſub conditione non ſignificatur quid ſoleat euenire ex præſenti cauſarum diſpoſitione, ſed quid infallibiliter futurum ſit.

Explicatur quam vim habeat particula, Forte, vel Forſitan, in teſtimoniis ſcripturæ.

15. Inſuper aduertere debuiſſent aduerſarij ſuam expoſitionem eſſe contra communem ſententiam SS. Patrum, qui apertè docent particulam, forte, vel forſitan, in Scriptura nunquam ſignificare dubitationem, aut incertitudinem, dum Deus loquitur. Auguſtinus enim Tract. 37 in Ioannem, circa initium, ad illa verba: *Si me ſciretis, forſitan & Patrem meum ſciretis.* ſic inquit: *Ille, qui omnia ſcit, cum dicit, forſitan, non dubitat, ſed increpat.* & paulo inferius: *Forſitan, dubitationis verbum eſt, quando dicitur ab homine, ideo dubitante, quia neſciente; cum vero dicitur à Deo verbum dubitationis, cum Deum nihil vtique lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur diuinitas*: Hieronymus etiam in illud Ieremiæ 26. *Noli ſubtrahere verbum, ſi fortè audiant*, ita loquitur: *Verbum ambiguum, forſitan, maieſtati Domini non poteſt conuenire, ſed noſtro loquitur affectu.* Similia docent alij Patres variis in locis. Quare huiuſmodi aduerbia vſurpantur in ſcriptura ſæpe, cum eſt ſermo de rebus certiſſimis, vel ad ſignificandam arbitrij libertatem, vt notauit Hieronymus loco citato; vel ad oſtendendam difficultatem effectus, qui prædicitur, aut paucitatem eorum, qui illum operaturi ſunt. Vel quia ſcriptura humano more ad homines loquitur. Non ergo licet colligere ex loco citato in argumento, & nonnullis aliis, in quibus additur aduerbium, forte, vel forſitan, dubitationem, ſeu incertitudinem diuinæ ſcientiæ, aut prædicationis.

Particula, Forte, vel Forſitan, in Scriptura nũquam ſignificat incertitudinem, aut dubitationẽ, cum Deus loquitur.

Prædictæ particulæ in ſcriptura ſæpe in rebus certiſſimis indicant vel arbitrij libertatem, vel difficultatem effectus, vel paucitatem eorum, qui operaturi ſũt.

Ad ſecundum argumentum dico, teſtimonium illud Exodi non eſſe contra noſtram ſententiam, neque indicare incertitudinem effectus futuri poſitis conditionibus. Voluit ergo Deus verbis illis ſignificare non omnes credituros fuiſſe in primo ſigno, ſed quoſdam tantum, & deinde alios in ſecundo, ac tandem omnes in tertio, & quia hoc præſciverat Deus, vel abſolute, vel ſub conditione, tria illa ſigna dedit. 16.

Teſtimonium Exodi adductum pro contraria ſententia explicatur pro noſtra.

Capvt. III.

Autoritate Patrum ſuadetur ſcientia Dei conditionata.

PRimum produco SS. Patres, qui teſtimonia à nobis ſuperiori capite adducta, de infallibili ſcientia Dei interpretantur. Hi ſunt Hieronymus, & Theodoretus, qui circa cap. 3. Ezechielis expendentes verba illa: *& ſi ad illos mitteretis, audirent te*: docent eſſe prophetice dicta ex vera, & infallibili præſcientia Dei. Et Ambroſius ſuper Lucam, qui exponens illud cap. 10: *Væ tibi Corozain*, &c. inquit: *Tyrus, & Sidon ſi tanta virtute cœleſtium vidiſſent miracula, non deſpexiſſent remedium pœnitentiæ.* Auguſtinus etiam libro de bono perſeuerantiæ cap. 9. qui verba illa Chriſti: *Si in Tyro, & Sidone factæ fuiſſent virtutes, quæ factæ ſunt in te, in cinere, & cilicio pœnitentiam egiſſent*, appellat eloquia veritatis. Sentit ergo nihil continere exaggerationis, aut humanæ præſumptionis, & conjecturæ, ſed infallibilem veritatem à Deo ſub conditione cognitam. Et eodem loco ſimul explicat verba Chriſti, & ſuam proponit ſententiam de ſcientia Dei conditionata infallibili, iis verbis: *Nunquid poſſumus dicere Tyrios, & Sidonios talibus apud ſe virtutibus factis credere noluiſſe, aut credituros non fuiſſe, ſi fierent, cum illis ipſe Dominus atteſtetur, quod acturi eſſent magnæ humilitatis pœnitentiam, ſi in eis facta eſſent diuinarum ſigna virtutum?* 17.

Teſtimonia ſuperiori capite adducta quinam Patres interpretentur de infallibili Dei ſcientia.

D. Proſper ad excerpta Genuenſ. reſponſ. 8. ſimiliter aſſerit: *De Tyriis, & Sidoniis quid aliud poſſumus dicere, quam non eſſe eis datum, vt crederent, quos etiam credituros fuiſſe ipſa veritas dicit, ſi talia, qualia apud non credentes facta ſunt, virtutum ſigna vidiſſent.* & inferius addit: *Nos autem etiam ſi rationem facti, & profunditatem iudicij eius penetrare non poſſumus, manifeſtiſſime tamen ſcimus, & verum eſſe, quod dixit, & iuſtum eſſe quod fecit.* Quo teſtimonio nihil clarius videtur excogitari poſſe pro ſcientia Dei conditionata, & pro infallibilitate eius. 18.

Deinde profero in medium SS. Patres, qui variis in locis hanc ſcientiam conditionatam Deo ex profeſſo tribuunt, non quidem omnes, ſed aliquos, nec omnia eorum teſtimonia, ſed nonnulla ex potiſſimis. Auguſtinus igitur lib de Correptione, & Gratia cap. 8. loquens de illis, qui aliquandiu in gratia perſeuerant, & poſtea peccant, ſic ait: *Reſpondeant, ſi poſſunt, cur illos Deus, cum fideliter, & pie viuerent, non tunc de vita huius periculis rapuit, ne malitia mutaret* 19.

Afferuntur varia teſtimonia Patrũ pro ſcientia conditionata.

taret

taret intellectum eorum, & ne fictio deciperet animas eorum. Vtrum hoc in poteſtate non habuit? Nempe nihil horum, niſi peruerſiſſimè, & inſaniſſimè dicitur. Quibus verbis planè docet Auguſtinus Deum præſciuiſſe illorum peccata futura ſub conditione, ſi in vita relinquerentur, idque prius ratione, quam decerneret eos in vita relinquere, alioqui enim non potuiſſet impedire eorum peccata auferendo eos ex hac vita dum erant in gratia, quia poſito illo decreto iam erant abſolute victuri, & peccaturi, atque adeò Deus ſciẽtia abſoluta id prænoſcebat.

20. Idem Auguſtinus lib. de bono perſeuerantiæ cap. 9. in eandem ſententiam, inquit: *Certè poterat illos Deus præſciens eſſe lapſuros, antequam id fieret, auferre de hac vita.* Vbi ſermo eſt de præſcientia conditionata, ſicut in ſuperiori teſtimonio, neque poteſt eſſe ſermo de præſcientia abſoluta, quia ea poſita non potuiſſet Deus eos auferre de vita, antequam in peccatum laberentur, quia iam abſolutè præuiderentur, victuri, & lapſuri, & ex ſuppoſitione talis præuiſionis abſolutæ implicaret, vt non viuerent, & non laberentur.

21. Efficaciſſimum etiam teſtimonium eſt pro ſcientia conditionata, quod habet Auguſtinus in Epiſt. 49. quæſt. 2. vbi docens, cur Deus incarnari voluerit, & prædicari Euangelium tali tempore, & talibus perſonis, inquit: *Tunc voluiſſe in hominibus apparere Chriſtum, & apud eos prædicari doctrinam ſuam, quando ſciebat, & vbi ſciebat eſſe, qui in eum fuerant credituri.* Nec retractauit hoc teſtimonium in lib. de prædeſtinatione ſanctorum cap. 9. vt nonnulli ex aduerſariis falſo exiſtimant. Imo eandem rationem ſumptam ex diuina præſcientia aperte confirmauit iis verbis: *Cernitis me ſine præiudicio latentis conſilij Dei, aliarumque cauſarum, hoc de præſcientia Chriſti dicere voluiſſe, quod conuincendæ paganorum infidelitati, qui hanc obiecerant quæſtionem, ſufficere videretur? quid enim eſt verius, quam præſciſſe Chriſtum, qui, & quando & in quibus locis in eum fuerant credituri?* Ex quo patet Auguſtinum non retractare prædictam rationem, quamuis Paulo inferius dicat addi poſſe aliam deſumptam & diuina electione.

22. *Ex multis quæſtionibus, quas SS. Patres proponũt colligitur ſcientia conditionata.* Tandem multi Patres multas quæſtiones proponunt inuoluentes ſcientiam Dei conditionatam, quales ſunt: Cur Deus elegerit Saulem in Regem, quem ſciebat gratiam ſpreturum? cur condiderit Adamum, & Angelos, cum illius inobedientiam, & nonnullorum ex iis rebellionem prænouerit? & aliæ ſimiles: vt videre eſt apud Cyrillum lib. 9. in Ioannem cap. 10. Damaſcenum dialogo contra Manichæos, Auguſtinum lib. 1. de anima, & eius origine cap. 12. & Tertullianum lib. 2. contra Marcionem cap. 7. Quibus quæſtionibus ſic Patres reſpondent, vt nunquam negent hanc ſcientiam, ſed illam ſupponant, & ex libertate arbitrij, ac ex aliis cauſis diuinæ prouidentiæ rationem reddant. Quod vero in iis quæſtionibus ſermo ſit de ſcientia conditionata mihi perſpicuum eſt, nam nemo cordatus, & prudens huiuſmodi quæſtiones proponeret loquens de ſcientia abſoluta, cum hæc ſupponat diuinum decretum immutabile, imo & peccatum ipſum futurum. Quare miror viros doctos ſibi perſuaſiſſe Patres in iis quæſtionibus agere de ſcientia futurorum abſoluta, eo quod hæretici, vel gentiles, quibus reſpondebant, de hac loquebantur, & non de conditionata, quam prorſus ignorabant. Nam planè falluntur, licet enim Hæretici, vel Gentiles nihil cogitarint de ratione, & modo ſcientiæ conditionatæ, nec ſub hoc nomine illam ab abſoluta diſtinxerint; omnino tamen nouerunt exiſtentiam illius in Deo, cum vulgares quique homines, vt certum ſupponant Deum ſcire quid vnuſquiſque noſtrum facturus eſſet ſub iis, vel illis conditionibus, ſi ponerentur, quæ re ipſa nunquam ponendæ ſunt, argumento eſt, quod rogati de hac re, ſine vlla hæſitatione, reſpondent affirmatiue, imò nefas ducunt de ea dubitare.

Aduerſarij negantes ſcientiã conditionatam obiiciunt nobis Auguſtin. lib. de prædeſt. ſanctorum c. 14 Vbi eam impugnare videtur explicans enim illud Sapientiæ 4. *Raptus eſt ne malitia mutaret intellectum eius,* ſic inquit: *dictum eſt ſecundũ pericula huius vitæ, non ſecundum præſcientiã Dei, qui hoc præſciuit, quod futurũ erat, non quod futurũ non erat, id eſt, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, vt tentationum ſubtraheretur occaſio, non quod peccaturus eſſet, qui manſurus in tentatione nõ eſſet.* Quibus verbis indicare videtur Auguſtinus Deum non certo præſcire futura conditionata: cum enim in illis ſcripturæ verbis: *Raptus eſt*, &c. prædicatur futurum ſub conditione, vt patet, & Auguſtinus aſſerat illud fuiſſe dictum, non quia præſciebatur à Deo, ſed quia ex huius vitæ periculis probabiliter id coniici poterat, planè ſequitur Auguſtinum ſenſiſſe impoſſibilem eſſe in Deo præſcientiam infallibilem horum futurorum ſub conditione. Vnde libro 1. de Anima, & eius origine cap. 12. idem confirmat iis verbis: *Quid, quod ipſa exinanitur omnino præſcientia, ſi quod præſcitur non erit. Quomodo enim rectè dicitur præſciri futurum, quod non eſt futurum?* 23. *Proponuntur obiectiones aduerſariorũ contra ſcientiam conditionatam.*

Deinde S. Proſper in Epiſt. ad Auguſtinum, ſic habet loquens contra Semi-Pelagianos: *Sed in tantũ commentitiis meritis electionem Dei ſubijciunt, vt quia præterita non extant, futura, quæ non ſunt futura, cõfingant, nouoque apud illos abſurditatis genere, & non agenda præſcita ſint, & præſcita non acta ſint.* Denique Damaſcenus in Dialogo contra Manichæos in eamdem ſententiam ait: *Si Deus aliquem non condidiſſet, quia præſciſſet peccaturum, non eſſet hæc præſcientia, ſed impoſtura, nam ſicut cognitio eſt earum rerum, quæ ſunt, ita prænotio eſt earum rerum, quæ certo futuræ ſunt.* 24.

Reſpondeo Auguſtinum loco citato ex libro de prædeſtinatione ſanctorum refellere Maſſilienſium errorem aſſerentium paruulos propter merita, vel demerita, quæ Deus præſciebat, illos habituros, ſi vixiſſent, conſequi, vel non conſequi Baptiſmum, nemo enim eſt afficiendus præmio, vel pœna propter merita, vel demerita ſub conditione futura; nam ſicut præmium, & pœna ſunt quid abſolutum, ita & meritum, ac dememeritum debent eſſe, vt ſatis ſignificat ipſe Auguſtinus ibidem, dicens: *Sed vnde hoc talibus viris in mentem venerit, neſcio, vt futura, quæ non ſunt futura, puniantur, aut honorentur merita paruulorum.* Vbi futura, quæ non futura, appellat merita futura merè 25. *Propoſitis obiectionibus ſatisfit.*

Digitized by Google

conditionatè, quæ nullo modo ſufficiunt ad prœmium, vel pœnam. Et ideo aſſerit illud Sapientiæ 4. *Raptus eſt, ne malitia* &c. dictum eſſe *non ſecundum præſcientiam Dei*, ſcilicet proprie, & in rigore ſumptam, quæ eſt rerum abſolutè futurarum, & quæ inſeruire poſſet ad conferendum prœmium, vel pœnam. Hanc enim Patres frequentius appellant præſcientiam, quia præſcientiæ nomen propriè ſumptũ dicit reſpectum ad ea, quæ re ipſa in tempore futura ſunt. Addit Auguſtinus: *ſed ſecundum pericula huius vitæ*, hoc eſt ſecundum occaſiones, quæ ſolent eſſe cauſæ peccatorum, non quod Deus ſub conditione probabiliter tantum, & incertò nouerit; ſed quod ſecundum pericula, quæ paruulo occurrerent, ſi vixiſſet certiſſimè præuiderit mutandum intellectum eius, & peccaturum.

26. Itaque cùm docet Auguſtinus Deum præſcite, quod futurum erat, ſcilicet quod ipſe mortem immatutam fuerat largiturus paruulo: non vero quod futurũ non erat, nempe quod paruulus peccaturus eſſet, loquitur ſolum de ſcientia abſoluta futurorum, nam mors immatura paruuli abſolutè futura erat, at peccatũ eius non erat abſolute futurum, quia rapiendus erat, antequam peccare poſſet. Quare non negat ſcientiam conditionatam, imo potius illam videtur admittere. Vnde retorqueri poteſt argumentum in aduerſarios, nam ſi Auguſtinus exiſtimaſſet hanc ſcientiam conditionatam impoſſibilem eſſe, dixiſſet eo loco, quia ſic facilius refutaſſet eum errorem: cum ergo non dixerit, planum eſt nihil ſenſiſſe contra eam ſcientiam, præſertim cum illam tam apertè admiſſerit in locis ſupra à nobis adductis. Similiter intelligendus eſt idem Auguſtinus in ſecundo teſtimonio, quia eodem modo loquitur, & eumdem errorem impugnat. Similiter etiam explicandi ſunt D. Proſper, & D. Damaſcenus: quia in eodem ſenſu negant Deo præſcientiam earum rerum, quæ aliquando futura non ſunt, hoc eſt præſcientiam abſolutam, quã frequentius SS. Patres appellant præſcientiam ſimpliciter, vt notaui, quamuis interdum donent etiam nomine præſcientiæ ſcientiam conditionatam, quod ex antecedentibus, & conſequentibus colligendum eſt

Capvt IV.

Ratione probatur Deum certo cognoſcere futura conditionata.

27. *Futura conditionata habent determinatam veritatem, & à Deo cognoſcuntur.*

PRima ratio ſit. Futura conditionata habent determinatam veritatem: ergo à Deo certò cognoſcuntur. Antecedens probatur, Tum quia propoſitio conditionalis ſolum differt ab abſoluta in conditione, nam hac impleta, propoſitio redditur abſoluta: ergo ſicut abſoluta eſt determinate vera, vel falſa, vt ex dictis ſuperiori diſputatione conſtat, ita ſimiliter conditionalis. Tum etiam quia ſi Petrus v. g. conſtitueretur in tali occaſione, & cum tali tentatione, neceſſe eſſet vt aut peccaret, aut non peccaret, cum vtrumque facere non poſſet, atque adeo alterum tantum eſſet determinatè facturus, poſita illa conditione. Tum præterea, quia Auguſtinus de bono perſeuerantiæ cap. 14. ex verbis illis Matth. 11. *Si in Tyro & Sidone factæ fuiſſent virtutes, quæ factæ ſunt in te, in cinere, & cilicio pœnitentiam egiſſent*, colligit ſic: *Ex quo apparet habere quoſdam in ipſo ingenio diuinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moueantur ad fidem, ſi congrua ſuis mentibus vel audiant verba, vel ſigna conſpiciant.* Quibus verbis Auguſtinus ex veritate diuinæ prædictionis, & præſcientiæ conditionatæ de pœnitentia Tyriorum, & Sidoniorum colligit veritatem obiecti, & vult hoc eſſe verum, ſi hic videret talia ſigna, & audiret talem prædicationem, conuerteretur ad fidem.

Obiicies, Propoſitiones de futuro conditionato non ſunt categoricæ, ſed hypotheticæ: ergo ſignificant illationem vnius ex alio, ſicut omnes aliæ hypotheticæ: ergo ſi non eſt bona illatio non erunt veræ: ſed in propoſitionibus conditionalibus de futuro contingenti non eſt bona illatio, cum ex vi antecedentis non ſequatur conſequens: non enim rectè ſequitur, Petrus ponitur in hac occaſione: ergo peccabit. Deinde iſtæ propoſitiones conditionales affirmant aliquid eſſe determinatè verũ, quod tale non eſt, nam actus liber futurus ſub conditione non eſt determinatus in ſua cauſa, etiam ex hypotheſi, quia cauſa ſecundum ſe eſt indifferens, neque eſt determinatus in ſe ipſo, quia neque actu eſt, neque vnquam actu erit in ſe: ergo tales propoſitiones non habent determinatam veritatem. 28.

Reſpondeo has propoſitiones hypotheticas eſſe, quia licet vnum de alio ſimpliciter affirment, vel negent, & in hoc æquiualeant categoricis, tamen cum illud affirment, vel negent ſub conditione, habent formam, & modum hypotheticarum, & ſic appellati debent. Quare conceſſo antecedente neganda eſt prima & ſecunda conſequentia: nam non omnes propoſitiones hypotheticæ, ſeu conditionales ſignificant illationem, ſed ſolum illæ, in quibus intendimus ſignificare neceſſariam connexionem aliquorum, & dependentiam vnius ex altero. Nec obſtat D. Thomas opuſc. 48. & Tract. de enuntiatione cap. 14. docens omnem conditionalem verã eſſe neceſſariam, & falſam impoſſibilem. Nam loquitur de ſolis conditionalibus illatiuis, quarum veritas conſiſtit in bonitate conſequentiæ. Vnde in his conditionalibus de futuro contingenti de quibus eſt ſermo, quæ dici poſſunt enuntiatiuæ, & quibus ſolum intendimus ſignificare ex communi hominum ſenſu, effectum aliquem poſita tali conditione libere ſecuturum, nullo modo affirmatur illatio vnius ex alio, ſed ſolum conjunctio libera vnius cum alio in tali euentu. Igitur cum dicimus, ſi Petrus ponatur in hac occaſione peccabit, non aſſerimus hoc conſequens neceſſario inferri ex illo antecedente, vel peccatum neceſſario ſequi ex tali cauſa; ſed ſolum peccatum liberè conjungendum cum ea occaſione, ſi ponatur, quare licet iſtæ propoſitiones non ſignificent illationem habebunt determinatam veritatem, & ſecundum eam à Deo cognoſcentur.

29. *Propoſitiones de futuro conditionato ſunt hypotheticæ, ſed non ſignificant illationem vnius ex alio.*

S. Thomas explicatur.

Ad

Digitized by Google

30. Ad alteram partem obiectionis dico falſum eſſe per has propoſitiones conditionales affirmari aliquid eſſe determinate verum, quod tale non ſit, nam licet actus liber ſub conditione futurus non ſit determinatus in ſua cauſa quia nec actus abſolute futuri habent vllam in ſua cauſa determinationem, eſt tamen in ſe ipſo determinatus, quia quamuis nec ſit à parte rei, neque vnquam actu futurus ſit, eſſet nihilominus futurus, ſi hæ vel illæ conditiones ponerentur.

Per has propoſitiones hypotheticas nihil affirmatur eſſe determinate verũ, quod tale non ſit.

31. Inſtabis, propoſitio affirmans de ſubiecto non ſupponente eſt falſa iuxta regulas dialecticæ: ergo propoſitiones, in quibus affirmatur aliquod futurum ſub conditione, erunt falſæ, cum ſint de ſubiecto non ſupponente, quod nec eſt, nec fuit, nec erit. Reſpondeo in primis non omnes propoſitiones conditionales de futuro contingenti eſſe affirmantes, ſed plures eſſe negantes, vnde licet daremus has eſſe de ſubiecto non ſupponente, poſſent eſſe veræ. Deinde nego propoſitiones iſtas affirmantes conditionales eſſe de ſubiecto non ſupponente: quamuis enim non habeant ſuppoſitionem abſolutam pro re aliquando exiſtente, quia non ſignificant aliquid abſolutè futurum, neque affirmant exiſtentiam vnius, vel alterius extremi; habent tamen ſuppoſitionem conditionalem iuxta exigentiam copulæ, quia ſignificant coniunctionem vnius extremi cum alio, ſi alterum in eſſe ponatur: ſubiectum autem in propoſitionibus ſupponere debet iuxta exigentiam copulæ, vnde in propoſitionibus abſtrahentibus à tempore ſubiectum non debet ſupponere pro re quæ aliquando eſt, fuit, vel erit, ſed ſolum ſecundum eſſe eſſentiæ ſeu poſſibile.

Propoſitiones affirmantes aliquod futurum ſub cõditione non ſunt de ſubiecto non ſupponente.

Subiectum in propoſitionibus ſupponere debet iuxta exigentiam copulæ.

32. Secunda ratio: ad perfectam prouidentiam ſpectat probe noſcere quid ſit ſecuturum ex ſingulis modis gubernandi, qui occurrunt, & ex ſingulis mediis, quæ ſe offerunt, vt ita ſuauiter, & infallibiliter comparari queat finis intentus, & vitari poſſint omnia incommoda, & nihil omnino præter expectationem eueniat: ergo vt diuina prouidentia ſit vndequaque perfecta, neceſſe eſt, vt Deus ante omnem voluntatem, vel permiſſionem circa creaturam liberam certiſſimè perſpectum habeat in particulari quid ſecuturum eſſet, ſi hæc, vel illa media adhiberet, ſi hoc, vel illud facere, aut permittere vellet, quod ſpectat ad ſcientiam conditionatam: alioqui enim diuina prouidentia non eſſet perfectiſſima, & Deus in omnibus fere, quæ operatur circa naturam liberam, procederet cæco quodam modo, neſciendo quid inde ſit ſecuturum, vel certe ſciendo tantum per coniecturam, & non certo, niſi poſtquam ſe determinauerit, quod plane eſt abſurdum.

Ex perfectione diuinæ prouidentiæ ſuadetur ſciẽtia conditionata.

33. Dices hanc notitiam non eſſe Deo neceſſariam, tum quia circa vnumquemque hominem præſcire deberet infinita futura ſub conditione, nam infinitæ hypotheſes fieri poſſunt circa vnumquemque: at hoc incredibile videtur, & ſuperuacaneum. Tum etiam quia cum Deus ſit omnipotens facile poteſt ſine iſta ſcientia defectus occurrentes ſupplere, quod cum homines præſtare non poſſint, ideo deſiderant ſcire quid ſit ſecuturum, vt iuxta hanc ſcientiam conſilia ſua dirigant, & adhibeant media congrua fini intento. Verum hæc nullius ſunt momenti: nam primum quod obiicitur neceſſario admittendum eſt cum Dei ſcientia extendi debeat ad omne intelligibile, ſicut eius potentia ad omne poſſibile; vnde ſicut Deus perfectiſſime cognoſcit omnes actus quos qualibet voluntas creata poteſt elicere, & per infinitam durationem eſt elicitura, ita cognoſcit omnes actus, quos poſita qualibet conditione eſſet factura. Secundum autem quod obiicitur pugnat cum perfectione prouidentiæ diuinæ; facit enim Deum magis potentem, quam prouidum, vt qui poſſit defectus prouidentiæ per omnipotentiam compenſare, & incommoda emergentia vitare, vel in maius bonum vertere, quod Deo indignum eſt, in quo omnes perfectiones ſunt æquales, nec minor prouidentia, quam potentia.

Deus perfectiſſime ſcit infinita futura ſub conditione circa vnumquemque hominũ.

Deus æque prouidus eſt, ac potens.

Tertia ratio: ſine certitudine huius ſcientiæ non poſſumus explicare permiſſionem peccati, efficacem Dei vocationem, & infallibilem quorumdam perſeuerantiam: ergo neceſſario concedenda eſt Deo ſcientia iſta conditionata. Antecedens, quoad priorem partem patet, quia Deus permittit peccata propter certum aliquem finem: id autem dicitur quis permittere, quod præuidet futurum, niſi impediat, & tamen cum poſſit non vult impedire, quod ſine ſcientia conditionata fieri nequit. Quoad poſteriorem vero partem probatur idem antecedens primo quia vocatio concipitur efficax prius quam actu efficiat, non enim dicitur efficax ſolum quia actu efficit, ſed etiam quia infallibiliter faciet, vt velimus: ergo prius ratione quam intelligatur Deus velle dare alicui talem vocationem cognoſcit illam, vt efficacem: ergo cognoſcit, ſi illam alicui conferat, habituram effectum in illo, quod eſt habere ſcientiam conditionatam de illius efficacitate. Secundò quia cognoſci non poteſt effectus liber futurus infallibiliter ex efficaci vocatione, niſi aut ex prædeterminatione phyſica cauſæ, aut ex mera ſcientia; ſed priori modo cognoſci non poteſt ſine iactura libertatis: ergo poſteriori modo cognoſcitur, nimirum ex ſcientia, quæ non poteſt eſſe alia, niſi conditionata. Idem dico de dono perſeuerantiæ, quod ſalua libertate conferri non poteſt, niſi præcedat hæc ſcientia conditionata. 34.

Sine certitudine ſcientiæ conditionatæ nequit explicari permiſſio peccati, vocatio efficax, & infallibilis perſeuerãtiæ.

Dices, ex hac ſcientia ſequitur potuiſſe Deum creare aliquos, & ita limitare illis auxilia pro vt vidit per hanc ſcientiam occaſionem fore damnationis eorum. Deinde ſequitur forte non potuiſſe Deum velle efficaciter alicui conuerſionem, vel gloriam toto decurſu vitæ eius, quia forte non præuidit illum bene vſurum auxilio aliquo præuenienti, hoc enim impoſſibile non eſt, cum abſolutè pendeat ex libertate creata. Denique ſequitur aliquam præſcientiam meritorum ſub conditione fuiſſe rationem efficacis Dei vocationis, ſaltem vt conditionem ſine qua non. 35.

Reſpondeo Deum non intendere ruinam peccatoris, cum dat illi auxilia, quibus videt non conuertendum, & cum negat maiora, quibus videt conuertendum; ſed tribuere auxilia ſufficientia, quibus quantum eſt ex parte Dei homo conuertatur, & negare maiora, vel vt oſtendat ſe nemini illa debere, ſed gratis conferre. 36.

Deus non intẽdit ruinam peccatoris, cũ illi tribuit ſola auxilia ſufficientia.

Digitized by Google

ferre, cui confert, vel vt ſinat cauſam liberam ſuo modo operari, vel aliquando in pœnam prioris peccati, vel denique propter alias rationes diuinæ prouidentiæ. Præterea dicendum eſt, ſi Deus ſub quauis conditione præuideret hominem nunquam cooperaturum gratiæ eius, fore vt non poſſet illum eligere; ſed illa hypotheſis eſt plane impoſſibilis: fieri enim non poteſt, vt toto vitæ decurſu, non præuideat Deus varia auxilia, & modos, quibus hominem mouere, & conuertere poſſit, nam Deus eſt omnipotens, & habet plures, ac plures modos, efficaciores, & efficaciores mouendi liberum arbitrium creaturæ.

Impoſſibile eſt, vt Deus ſub quauis conditione præuideat hominem nũquam cooperaturũ gratia eius.

37. *Deus quem ſcit cooperaturum non ideo vocat, quia cooperaturus eſt, ſed vt cooperetur.*

Denique ad vltimum, quod obiicitur, Reſpondeo, quamuis Deus quem efficaciter vult conuertere, tali modo, ac tempore, illum vocet, quo ſcit illum cooperaturum; non tamen inde ſequitur, ideo illum vocare, quia cooperaturus eſt, quaſi cooperatio illa ſit ratio mouens Deum, ſed ſequitur Deum vocare ipſum, vt cooperetur, quod indicat proximum finem talis vocationis.

38. *Ex ſententia negante Deo Scientiã conditionatam ſequuntur varia incommoda, quæ Deum dedecent.*

Quarta ratio: ex ſententia oppoſita negante hanc ſcientiam in Deo ſequuntur plura abſurda. Sequitur enim primò poſſe multa à Deo poſtulari, ad quæ nihil certo reſpondere poſſit. Secundò neminem teneri credere, ſed dubitare poſſe de eiuſmodi diuinis reſponſis. Tertiò non poſſe Deum certius cognoſcere futura conditionata, quam cognoſcat naturaliter Angelus vel Dæmon. Prima ſequela probatur: quia ſi quis quæreret à Deo an reportaturus ſit victoriam ſi prælium committat; & an aliqui conuerterentur ad fidem, ſi Petrus tali tempore, vel loco prædicaret Euangelium, & an ſi Petrus vxorem ducat, ſit ſaluandus, & alia eiuſmodi innumera, non poſſet Deus certò reſpondere, ſi illi negetur ſcientia futurorum ſub conditione. Secunda ſequela patet, quia ſi Deus non certò, ſed ſolum per conjecturam præſciret, ac prædiceret futura conditionata poſſet tali præſcientiæ, ac prædictioni ſubeſſe falſum, atque adeo poſſet dubitari ſine peccato de huiuſmodi reſponſis. Tertia ſequela manifeſta, eſt, quia Angelus, ac Dæmon per coniecturas, ac indicia poſſunt etiam habere moralem certitudinem rerum futurarum ſub conditione.

Capvt V.

Vtrùm ante decretum ſuum liberum cognoſcat Deus hæc futura conditionata.

39. *Quorundam recentiorum Thomiſtarum ſententia admittens ſciẽtiam conditionatam, non ante, ſed poſt decretũ diuinæ voluntatis prædeterminans.*

Recentiores quidam Thomiſtæ conuicti argumentis factis ſuperioribus capitibus, cum negare non audeant Deo ſcientiam infallibilem futurorum ſub conditione, & aliunde videant ea poſita aboleri, & prorſus inutilem reddi ſuam phyſicam prædeterminationem, omnes neruos contendunt, vt eam retineant, & ideo docent huiuſmodi futura conditionata ante decretum diuinæ voluntatis prædeterminans, vt hoc, aut illud ſit, adimpleta conditione, nullo modo cognoſci infallibiliter à Deo, vt futura, ſed ſolum vt poſſibilia, ita vt quos actus eliciturus eſſet quilibet homo, ſi in hoc, vel illo rerum ordine collocaretur, non aliter Deus cognoſcat, quam per liberum actum ſuæ voluntatis, quo decreuit, vt homo conſtitutus in hoc, vel illo ordine, hos, aut illos actus producat. Fingit ergo hæc ſententia, Deum, præter ea, quæ abſolute decreuit fieri à cauſis liberis, decreuiſſe etiã actu omnia, quæ à cauſis liberis, tam poſſibilibus, quàm futuris producenda eſſent, ſi ſub hac, vel illa conditione crearentur, vel ſi in iis, aut illis occaſionibus conſtituerentur. Admittitque in Deo circa omnia iſta futura purè conditionata, vel quæ nunquam re ipſa erunt, quia nunquam ponetur conditio, actualia quædam decreta, abſoluta ex parte actus, & conditionata ex parte obiecti: v. g. admittit in Deo actuale decretum, quo decreuit pœnitentiam Tyriorum, ac Sidoniorum, ſi in Tyro, ac Sidone patrata fuiſſent certa quædam miracula; & ſic de aliis. Quibus decretis ſecluſis, credit hæc ſententia futura conditionata non eſſe infallibiliter cognoſcibilia etiam à Deo.

40. *Admittenda eſt ſcientia conditionata infallibilis in Deo ante omne decretum actuale prædeterminans, conditionatum ex parte obiecti.*

Hæc tamen ſententia mihi probari non poteſt. *Dico igitur primò*, huiuſmodi futura ſub conditione eſſe infallibiliter cognoſcibilia, & à Deo infallibiliter cognoſci ante omne decretum actuale prædeterminans conditionatum ex parte obiecti. Probatur primo, ex verbis illis ſupra adductis: *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethſaida*, &c. Quibus oſtenditur planè fuiſſe à Deo præcognita libera pœnitentia Tyriorum, & Sidoniorum, vt futura ſub conditione, quod etiam conceditur ab aduerſariis.

Suadetur efficaciter concluſio ex teſtimonio Matthæi 11.

Hinc ergo ſic argumentor: vel Deus præcognouit Tyriorum, & Sidoniorum pœnitentiam, quia ex ſe decreuerat dare illis auxilium efficax phyſicè prædeterminans, ſi apud eos fierent miracula, quæ facta ſunt in ciuitatibus Corozain, & Bethſaidæ, quod auxilium dare noluit incolis harum ciuitatum; vel eandem pœnitentiam cognouit futuram, eo ipſo, quod in Tyro, & Sidone patrarentur illa miracula, quæ patrata fuerant Corozain, & Bethſaidæ, collato etiam eodem auxilio Tyriis, & Sidoniis, quod collatum eſt incolis Corozain, & Bethſaidæ, ita vt cognouerit Deus Tyrios, & Sidonios conuertendos, ſi in actu primo eodem modo conſtituti fuiſſent, quo conſtituti fuerant homines illi, quos Chriſtus alloquebatur: ſi dicatur hoc ſecundum, habemus intentum, ſcilicet Deum cognouiſſe pœnitentiam futuram ſub conditione, ante omne decretum prædeterminans. Primum autem dici non poteſt, quia eſt contra textum ſcripturæ: Matth. enim capite 11. ſic habet: *Tunc cœpit exprobrare ciuitatibus, in quibus factæ ſunt plurimæ virtutes eius, quia non egiſſent pœnitentiam: Væ tibi Corozain, væ tibi Bethſaida*, &c. Quæ verba neceſſariò poſtulant, vt Tyrij, & Sidonij fuerint pœnitentiam acturi, poſitis omnibus æqualibus inter ipſos, & incolas Corozain, & Bethſaidæ, quibus cœpit exprobrare, alioqui immerito illis hoc Chriſtus exprobraſſet, quod eſt abſurdum; nam exprobrare alicui nihil eſt aliud, quam illum reprehendere, eò quod non faciat id, quod alius faceret: ergo

Digitized by Google

Vt quis merito reprehēdatur per exprobrationē, debet habere eandem facultatem, & opportunitatem operandi, quam habet alter, cuius exemplo reprehenditur.

ergo vt quis per exprobrationem merito reprehendatur, neceſſe eſt, vt habeat eam facultatem, & opportunitatem faciendi illud, quam habet alter, cuius exemplo hic reprehenditur; ſed ſi incolæ Corozain, & Bethſaidæ non habuerunt auxilium, quod in eo euentu conferendum erat Tyriis, & Sidoniis, non habuerunt facultatem, & virtutem neceſſariam, vt agerent pœnitentiam; nam in ſententia aduerſariorum auxilium efficax prædeterminans eſt omnino neceſſarium ad pœnitentiam agendam: ergo non poterant merito per exprobrationem reprehendi à Christo.

41. Addo inde etiam ſequi fruſtra commemoraſſe Chriſtum virtutes, & miracula facta in illis vrbibus, quia illa, ſi conferantur cum auxilio phyſice prædeterminante ad pœnitentiam, perexiguum erat beneficium, & Tyrij, & Sidonij, ſi ſimul cum miraculis habuiſſent auxilium phyſice prædeterminans, non propter miracula, ſed propter hoc auxilium egiſſent pœnitentiam. Quare incolæ Corozain, & Bethſaidæ potuiſſent reſpondere Chriſto redarguenti illos: non eſt cur nobis anteponas Tyrios, & Sidonios, eo quod acturi eſſent pœnitentiam poſita oſtenſione miraculorum, & auxilio phyſice prædeterminante ad pœnitentiam, nam nos ſine vllis miraculis cum ſolo auxilio phyſice prædeterminante ageremus pœnitentiam, & modo non agimus, quia non datur nobis hoc auxilium, ſine quo non poſſumus agere pœnitentiam.

42. Dices incolas Corozain, & Bethſaidæ ideo à Chriſto reprehendi, quia maiora impedimenta præſtiterunt gratiæ, & magis indignos ſe reddiderunt auxilio phyſice prædeterminante. Sed contra eſt, tum quia Chriſtus Dominus non comparat impedimenta auxilij prædeterminantis ad pœnitendum præſtita à viris Corozain & Bethſaidæ cum impedimentis Tyriorum, & Sidoniorum, ſed confert horum pœnitentiam futuram ſub conditione, cum actuali illorum impœnitentia, illoſque reprehendit, non quod peiores ſint, quàm de facto fuerint Tyrij, & Sidonij; ſed quod magis obfirmati ſint in peccatis, quam futuri fuiſſent Tyrij & Sidonij, ſi eis oſtenſa eſſent eadem miracula; Tum etiam quia iuxta aduerſariorum opinionem, quoduis impedimentum gratiæ prouenit ex voluntate Dei abſoluta, & phyſica prædeterminatione. Ex quibus patet admiſſa ſententia oppoſita totum fundamentum huius exprobrationis euerti.

43. Secundò quia motio efficax, qualiſcumque illa ſit, iuxta veram ſententiam, non datur ad actus malos; ſed Deus prædicit, & cognoſcit actus malos futuros ſub conditione; Prædixit enim viros Ceilæ tradituros Dauidem, ſi non fugiſſet: ergo prædictio iſta, & ſcientia non fundatur in decreto dandi motionem efficacem ad illos, conditionato ex parte objecti.

Actus mali futuri ſub cōditione nequeūt cognoſci à Deo in decreto diuino dandi motionem efficacem ad illos.

Tertio, quia vel nomine decreti prædeterminantis intelligitur voluntas prædeterminandi phyſice, vel ſolum voluntas prædefiniendi ordine intentionis; ſi intelligatur voluntas phyſice prædeterminendi, vt intelligere videntur aduerſarij, hæc ſtare non poteſt cum libertate, & contingentia futurorum, ac per conſequens iam Deus non cognoſceret futura contingentia ſub conditione, ſed futura neceſſaria; ſi vero intelligatur voluntas prædefiniendi ordine intentionis, in hac niti non poteſt ſcientia conditionata; tum quia forte nulli actus liberi de facto prædefiniuntur; tum etiam quia ſaltem actus mali prædefiniri nequeunt, & actus mere naturales non cenſent prædefiniri, etiam illi, qui admittunt haſce prædefinitiones; tum præterea, quia prædefinitio iſta, vt prudenter habeatur, debet ſupponere ſcientiam futurorum ſub conditione, alioqui enim Deus, vel deberet inferre vim voluntati, vel cæco modo procedere in illa mouenda, vt dicemus in Tract. de Prouidentia: ergo prædefinitio non poteſt eſſe medium cognoſcendi futura conditionata.

In decreto prædefinien te ordine intentionis nequeunt cognoſci futura libera conditionata.

44. *Dico ſecundò*, hæc futura conditionata eſſe à Deo infallibiliter cognoſcibilia, & de facto cognoſci prius ratione ante omne decretum ipſius actuale conditionatum ex parte objecti, etiam non prædeterminans. Probatur, quia quamuis decreta iſta actualia coditionata non prædeterminantia non ſint impoſſibilia, vt dicemus tractatu ſequenti, nulla tamen eſt neceſſitas conſtituendi illa circa hæc objecta conditionata. Nam quemadmodum vt res aliqua ſit abſolutè futura, indiget actuali Dei decreto, & quod Deus ab æterno habuerit propter ipſius immutabilitatem; ita è contrario, vt ſit conditionatè futura, non requiritur ex parte Dei decretum aliquod præexiſtens ſecundum rationem, ſed decretum ſub conditione incluſum in ipſa hypotheſi, quod Deus nunc haberet actu, & ab æterno habuiſſet poſterius ſecundum rationem, ſi ea hypotheſis ponenda fuiſſet, & quod non haberet, nec habuiſſet ab æterno, ſi hypotheſis non fuiſſet ponenda. Confirmat, quia vt res aliqua ſit futura ſub conditione, non oportet, vt eius cauſæ actu ponantur, ſed ſatis eſt, vt ponantur ſub conditione: ergo cum diuinum decretum ſit vna ex cauſis futuritionis rei, non erit neceſſe, vt actu ponatur in Deo ad futuritionem conditionatam rei, ſed ſolum vt ponatur ſub conditione modo explicato.

Admittenda eſt ſcientia conditionata infallibilis in Deo ante omne decretū actuale conditionatum ex parte obiecti, etiam nō prædeterminans.

Vt aliquid ſit futurum ſub cōditione, non eſt neceſſe, vt eius cauſa actu ponantur, ſed ſatis eſt ponantur ſub cōditione.

45. Hinc patet ſine fundamento obiici ab aduerſariis ex noſtra doctrina ſequi aliquid creatum eſſe futurum, ſaltem ſub conditione, ſine libera Dei voluntate. Nam ſi intelligant ſine Dei voluntate prædeterminante, libenter concedimus, vt videre eſt ſaltem in actibus malis, qui nec abſolutè, nec conditionate prædeterminari poſſunt à Deo. Si vero intelligant ſine aliqua alia Dei voluntate, ſaltem cooperandi, omnino negamus, quia licet futurum ſub conditione non ſupponat aliquod diuinum decretum ſecundum rationem præexiſtens, inuoluit tamen in ſua conditione aliquod decretum coniungendum cum illa, ſi illa in re ponenda ſit. Sicut enim nihil eſt abſolute futurum ſine aliquo decreto, quod Deus actu habeat; ita nihil eſt conditionatè futurum, ſine decreto quod Deus actu haberet, ſi ponenda eſſet conditio in re ipſa. Hoc ergo eſt diſcrimen inter abſolute futura, & conditionate futura, quod reſpectu illorum ſupponitur decretum præexiſtens in Deo ſecundum rationem ante præſcientiam abſolutam; at reſpectu horum non ita ſupponitur ante ſcientiam conditionatam, ſed ſolum inuolui

Futurum ſub cōditione non ſupponit diuinū decretum præexiſtens, ſed inuoluit in ſua conditione aliquod decretum cōiungendum cum illa, ſi illa ſit ponenda in re.

inuoluitur in hypotheſi, vt coniungendum cũ illa, ſi in re ipſa poneretur; cum enim conditionalis nihil ponat in eſſe, non oportet, vt diuinum decretum ſupponatur præxiſtens in re ipſa, ſed ſolum vt includatur in hypotheſi, ſeu conditione, quemadmodum explicatum eſt.

46. Dices, futurum conditionatum poſitâ conditione tranſit in abſolutum: ergo ſi ante decretum diuinum eſt aliquid futurũ ſub conditione, poſita tali conditione erit abſolute futurum, atque adcò ponetur in re ipſa independenter à diuina voluntate. Reſpondeo ſi antecedens intelligatur poſita conditione integra, nempe ſimul cum decreto diuino ſaltem concurrendi, quod in ea includitur, concedi debet; quo pacto nunquam futurum conditionatum tranſibit in abſolutum independenter à decreto diuino actuali; Si verò antecedens intelligatur poſita conditione ſine decreto diuino in ea incluſo, vel connotato, negari omnino debet.

Quo modo futurũ conditionatum poſita conditione dicatur tranſire in abſolutum.

Capvt VI.

Quo pacto cognoſcat Deus futura conditionata.

47. Ex dictis ſuprà de modo, quo cognoſcũtur à Deo futura abſoluta facilè conijci poteſt quid ſit dicendum de modo, quo cognoſcuntur futura conditionata. *Dico* ergo *primo*: futura conditionata libera non poſſe infallibiliter à Deo cognoſci in proxima cauſa, quantumuis comprehendatur perfectiſsimè cum omnibus circunſtantiis, & conditionibus. Probatur quia proxima cauſa cum omnibus circunſtantiis, & auxiliis antecedentibus ſemper manet indifferens, & libera: ergo effectus contingens non ſolùm abſolutè, ſed etiam conditionatè futurus non habet in illa eſſe certum, & determinatum, ſed indifferens, nam cauſa neque ex ſe eſt determinata ad talem effectum, neque ſatis determinatur ex omnibus adiunctis: ergo in illa non poterunt infallibiliter cognoſci talia futura.

Futura conditionata libera nequeũt cognoſci à Deo infallibiliter in proxima cauſa, etiam perfectiſſime comprehenſa cum omnibus circunſtantiis, & auxiliis.

48. *Dico ſecundò*: Hæc futura conditionata non cognoſci à Deo in ſua omnipotentia per ſe ſumpta poſitis quibuſcumque conditionibus, & circunſtantiis. Hæc concluſio eodem nititur fundamento, quo ſimilem concluſionem de futuris abſolutis ſupra probauimus; oſtendimus enim omnipotentiam ſecundum ſe non poſſe eſſe medium cognoſcendi res, niſi vt poſſibiles, quia nihil intrinſecum continet, quod habeat neceſſariam connexionem cum rebus futuris, atque adeò quibuſcumque conditionibus, vt circunſtantiis poſitis, non erit per ſe ſumpta medium ſufficiens cognoſcendi futura conditionata.

Futura conditionata non cognoſcũtur à Deo in ſua omnipotentia per ſe ſumpta poſitis quibuſcũque circunſtantiis.

49. *Dico tertiò*: In decreto actuali conditionato ex parte obiecti non poſſe à Deo cognoſci futura iſta conditionata. Probatur quia vt oſtendimus ſuperiori capite nulla dantur de facto in Deo decreta conditionata prædeterminantia, & ſi quæ dantur non prædeterminantia, ſupponunt iam ſcientiam conditionatam, vt dicemus Tractatu ſequenti diſputatione 2. cap. 3. ergo non poſſunt eſſe medium, in quo Deus cognoſcat talia futura.

Nec poſſunt cognoſci in decreto actuali conditionato ex parte obiecti.

Dico quartò: Deum cognoſcere infallibiliter hæc futura conditionata in ſe ipſis immediate. 50.
Probatur quia ſicut futura abſoluta, quamuis actu non exiſtant, habent determinatam veritatem, ita futura ſub conditione habent ſuam determinatam veritatem: ergo ſicut illorum veritas perfectiſſimè à Deo cognoſcitur, vt vidimus, ita horum veritas cognoſcetur, hoc diſcrimine, quod in futuris abſolutis cognoſcitur veritas per conformitatem, & comparationem ad rem prout tali tempore, & modo exiſtet; in futuris verò conditionatis per comparationem ad rem, prout tali tempore, & modo exiſteret, ſi hæc, vel illa conditio poneretur. Nec refert quod futura merè conditionata, nunquam habitura ſint realem exiſtentiam, nam ſicut futura abſoluta, licèt actu non exiſtant, habent ſuam veritatem per ordinem ad illam, quam abſolute habebunt in tali differentia temporis; ita futura conditionata, licèt nunquam habitura ſint exiſtentiam, habebunt tamen ſuam veritatem per ordinem ad illam exiſtentiam, quam haberent, ſi talis conditio poneretur.

Deus infallibiliter cognoſcit futura libera cõditionata in ſe ipſis immediate.

Capvt VII.

De futuro conditionato libero nullam habente connexionem, cum conditione.

Hactenus diſputauimus de futuro conditionato libero habente connexionem aliquam, licèt contingentem cum conditione, nunc agendum eſt de futuro conditionato libero nullam habente connexionem cum conditione, ſeu habente conditionem diſparatam, vt vocant, & de propoſitionibus, quæ verſantur circa eiuſmodi futurum; vt ſi cras tonauerit, Petrus veniet ex India; ſi Petrus cras dormierit Valentiæ, Paulus in India dabit operam literis. Nam qui negant determinatam veritatem futuris conditionatis contingenter connexis cum conditione, potiori iure illam negant iis futuris, de quibus eſt ſermo: Immò Vaſquez 1. part. diſput. 67. cap. 4. num. 23. Leſſius de auxiliis cap. 19. num. 3. Luiſius Turrianus in opuſculis diſput. 2. de ſcientia futurorum conditionatorum dub. 7. Moncæus in diſputationibus Theologicis diſput. 3. cap. 16. in 3. difficultate, Raynaudus in Theologia naturali diſtinct. 8. artic. 2. num. 25. & Arrubal 1. part. diſp. 45. cap. 4. licèt tribuant veritatem futuris liberis connexis cum conditione, illam negant non connexis, & conſequenter licèt tribuant Deo ſcientiam de illis futuris, negant de iſtis, niſi iſtis etiam accedat aliqua connexio cum conditione ex aliquo decreto diuino actuali conditionato ex parte obiecti, tunc enim exiſtimant habere etiam veritatem, & Deum habere de illis ſcientiam, non ante decretum diuinum conditionatum, ſed poſt illud. Fundamentum huius ſententiæ eſt, quia ratio futuri conditionati conſiſtere nequit ſine conne- 51.

Multi doctores negant Deo ſcientiã de ijs futuris nullam habentibus connexionem cũ condicione.

Digitized by Google

connexione aliqua inter futurum, & conditionem, quæ connexio ſignificari poſſit per particulam, Si, in enuntiatione conditionali; ſed in futuris habentibus conditionem diſparatam, non reperitur eiuſmodi connexio, niſi forte ratione alicuius decreti diuini actualis interuenientis: ergo ſi hoc non interueniat, non habebunt rationem, & veritatem futurorum conditionatorum, ac per conſequens non cadent ſub ſcientiam diuinam. Vnde iuxta hanc ſententiam falſa eſt hæc propoſitio: Si Petrus cras dormierit Valentiæ, Paulus Romæ dabit operam literis; & ſimiliter eſt falſa iſta: Si Petrus cras dormierit Valentiæ, Paulus Romæ non dabit operam literis, & ambas Deus, vt falſas cognoſcit, nam poſterior non eſt contradictoria prioris, ſed hæc: Non ſi Petrus cras dormierit Valentiæ, Paulus Romæ dabit operam literis, quippe quæ negat connexionem inter ſomnum Petri, & ſtudium Pauli, & ideo hæc enuntiatio vera eſt, & vt vera à Deo cognoſcitur.

52.

Futura conditionata diſparata ſuā habent cognoſcibilitatem, ſecundum quam cognoſcuntur à Deo.

Nihilominus tamen Soarius in opuſcul. lib. 2. de ſcientia futurorum conditionatorum cap. 6. num. 4. Fonſeca 3. tom. Metaph. lib. 6. cap. 2. quæſt. 4. ſect. 10. §. non deſunt. Curiel controu. 7. in cap. 4. ſap. in ſolutione argumentorum ſecundæ ſententiæ num. 162. Granado 1. part. tom. 1. tract. 5. diſp. 3. & Heriçe tract. 1. diſp. 7. cap. 10. aliquam veritatem agnoſcunt in iis futuris conditionatis per habitudinem ad conditiones diſparatas, & pariter in enuntiationibus conditionalibus diſparatis, conceduntque de iis habere Deum ſcientiam infallibilem. Quam ſententiam libens amplector, & iuxta mentem horum Doctorum explico duabus concluſionibus.

Enuntiationes conditionales diſparata ita ſumpta, vt ſignificent ſolam connexionem conditionis cum euentu, ſunt falſa, & vt tales cognoſcuntur à Deo.

Prima ſit: Enuntiationes conditionales diſparatæ ita ſumptæ, vt ſignificent ſolam connexionem conditionis cum euentu, ſunt omnino falſæ, & vt tales cognoſcuntur à Deo. Patet quia cū in eiuſmodi propoſitionibus nulla ſit connexio inter conditionem, & euentum, falsò ſignificatur per illas. Et iuxta hanc concluſionem vera eſt prior ſententia, & eius ratio efficax, & nulla eſt contradictio inter enuntiationem affirmantem, & negantem, niſi negatio opponatur conditioni, & neget connexionem eius cum euentu, vt in ea ſententia explicatum eſt.

53.

Enuntiationes conditionales diſparata, ſi ſignificēt aliquid futurum poſita conditione non connexa cum illo, vera ſunt, & vt tales à Deo cognoſcuntur.

Secunda concluſio: Enuntiationes conditionales diſparatæ ſic ſumptæ, vt ſignificent, non connexionem conditionis cum euentu, ſed aliquid eſſe futurum, ſi ponatur talis conditio nullo modo connexa cum illo, veræ eſſe poſſunt, & vt veræ à Deo cognoſci. Probatur quia iſtæ enuntiationes æquiualent categoricis, licet habeant formam, & modum hypotheticarum, & ideo hypotheticæ, ſeu conditionales appellantur, quia in illis principalis copula non eſt particula, ſi, vt in enuntiationibus hypotheticis propriè ſumptis, ſed verbum affirmans, vel negans aliquid eſſe futurum poſita conditione non connexa, v.g. in hac enuntiatione: Si Petrus cras dormierit, Paulus ſtudebit, principalis copula eſt verbum, ſtudebit, ac proinde veritas huius enuntiationis æſtimanda eſt ex affirmatione ſtudij, non ex connexione conditionis cum euentu: ergo enuntiationes conditionales diſparatæ prædicto modo ſumptæ poſſunt eſſe veræ, & vt tales à Deo cognoſci.

Confirmatur: quia non ſemel reperiuntur in Scriptura ſimiles propoſitiones diſparatæ reuelatæ à Deo. Vt 4. Regum 2. dixit Elias ad Eliſeum: *Si videris me, quando tollar à te, erit tibi, quod petiſti: ſi autem non videris, non erit.* & cap. 13. eiuſdem libri dixit Eliſeus ad regem Ioas, qui ad præceptum eius percuſſerat iaculo terram tribus tātum vicibus: *Si percuſſiſſes quinquies, aut ſexies, ſiue ſepties, percuſſiſſes Syriam vſque ad conſummationem.* In quibus locis reuelauit Deus his Prophetis aliqua futura conditionata nullam habentia connexionem cum conditionibus; vt dandum, vel non dandum Eliſeo ſpiritum propheticum duplicem ſub conditione ſi videret, vel non videret Eliam in curru aſcendentem; & percutiendam Syriam vſque ad conſummationem ſub conditione quòd Ioas percuſſiſſet terram iaculo quinque, aut ſex, ſiue ſeptem vicibus. Reſpondent Vazquez, & Arrubal poſteriori teſtimonio, & Moncæus vtrique teſtimonio, prædictas enuntiationes veras fuiſſe, quia effectus ſignificari habebant connexionem cum conditionibus, non ex natura rei, & ratione alicuius cauſalitatis, ſed ex decreto diuino, quo ſtatuerat Deus producere illos effectus, ſi ponerentur illæ conditiones. Sed non ſatisfaciunt, nam cum Scriptura in his locis non meminerit alicuius promiſſionis, aut decreti actualis conditionati ex parte objecti, quod Deus haberet circa ea futura conditionata, quorum conditio ponenda non erat, liberè, & ſine ſufficienti fundamento ſic intelligitur, & explicatur. Satius ergo eſt aſſerere, Deum ea futura conditionata, quæ reuelauit, cognouiſſe, quia ſi ponenda eſſet conditio, decreuiſſet illa, quamuis de facto re ipſa non decreuit. 54.

Opponet aliquis: particula, Si, non poteſt non ſignificare in iis propoſitionibus conditionalibus connexionem conditionis cum euentu, ſicut particula, Et, in propoſitionibus copulatiuis ſignificat concomitantiam partium, & particula, Vel, in diſiunctiuis ſeparationem: ergo propoſitiones conditionales diſparatæ non poſſunt eſſe veræ, ſed neceſſariò erunt falſæ, & impoſſibiles. Reſpondeo particulam, Si, non neceſſario ſignificare connexionem, ſed poſſe interdum denotare concomitantiam, ſeu coëxiſtentiam conditionis, & euentus. Nam ſi prædicta particula in enuntiationibus conditionalibus interdum ſignificat connexionem neceſſariam, & illationem, interdum connexionem contingentem ſine illatione, interdum connexionem ex actuali decreto diuino conditionato ex parte obiecti, vt concedunt multi ex aduerſariis, cur non poterit ſignificare coexiſtentiam conditionis, & euentus in eadem duratione, ſeu hypotheſim, ſub qua affirmatur futuritio rei. Tunc autem poterunt eſſe veræ prædictæ enuntiationes conditionales diſparatæ, & earum veritas non fundabitur in bonitate conſequentiæ, ſeu illationis, neque in aliqua connexione conditionis cum euentu, ſed in coexiſtentia conditionis, & euentus in eadem duratione, ſeu in eo quod res ſit futura ſimul cum hypotheſi, ſub qua affirmatur. 55.

Particula, Si, in enuntiationibus non neceſſario ſignificat connexionem, ſed interdum coexiſtētiam conditionis, & euentus.

Addo

Addo particulam, Si, ſatis frequenter vſurpari in hac poſtrema ſignificatione; nam cum quis audit hanc propoſitionem: Si Petrus cras dormierit, Paulus ſtudebit, videt planè ſtudium Pauli nullo modo eſſe connexum cum ſomno Petri, & nihilominus dubitat, & cupit ſcire, an ſtudium Pauli futurum ſit in ea hypotheſi, in qua fore aſſeritur. Et idem dicendum eſt de ſimilibus propoſitionibus conditionati extremi. Quare earum ſcientia infallibilis Deo neganda non eſt, quia pertinet ad ipſius perfectionem.

Capvt. VIII.

An Deus cognoſcat ſua decreta, vt conditionatè futuræ.

56. Doctores relati ſuperiori diſputatione cap. 10. qui docent, Deum cognoſcere ſua decreta, vt abſolute futura, idem pariter cenſent de decretis conditionatè futuris, qualia ſunt illa, quæ Deus haberet, ſi certæ conditiones fuiſſent poſitæ, quæ nunquam ponentur, vt ſi Deus aliud vniuerſum produxiſſet, hos, & illos homines elegiſſet ad gratiam, & gloriam: ſi Petrum in alio ordine conſtituiſſet, decreuiſſet illi hæc, & illa auxilia, & ordinaſſet ad hunc, & illum finem. Præter eos autem auctores in eadē ſunt ſententia Arrubal 1. part. diſput. 47. cap. 2. & 3. & Granado diſput. 3. citata ſuperiori capite, ſect. 4. num. 29. quamuis Arrubal cap. 4. num. 13. cenſeat Deum non cognoſcere ſua decreta, vt abſolute futura.

57. Oppoſitam ſententiam amplectuntur Molina 1. part. quæſt. 14. art. 13. diſput. 17. §. Quæret fortaſſe aliquis, & §. verumtamen, & diſput. 13. memb. 1. Albertinus 1. tom. Corol. 2. ex principio 4. Philoſophico quæſt. 2. Theologica. punct. 2. aſſert. 4. Moncæus diſput. 3. cap. 17. ad finem, & Heriçe tract. 1. diſp. 7. cap. 9. num. 57. qui addit huiuſmodi decreta ſolùm cognoſci à Deo ſcientia ſimplicis intelligentiæ, non ea, qua cognoſcuntur poſſibilia creata, quia decretum diuinum debet vacare omni imperfectione poſſibilitatis, ſed alia, qua ſolum aſſeritur potuiſſe actum neceſſarium Dei habere determinationem liberam reſpectu effectus ſub conditione futuri.

58. *Deus non cognoſcit ſua decreta vt futura ſub conditione.*

Hæc poſterior ſententia mihi placet, ſi rectè explicetur, & defendatur. *Dico primò*, Deus non cognoſcit ſua decreta, vt futura ſub conditione. Probatur, quia ſi decreta diuina purè conditionata extitiſſent in Deo poſita conditione, ab æterno extitiſſent, cum Dei decretum non poſſit incipere in tempore, ſed neceſſariò debeat eſſe æternum: ergo talia decreta non prius ſunt futura ſub conditione, quam præſentia ſub eadem conditione: ergo Deus non poteſt illa cognoſcere prius, vt futura ſub conditione, quam vt præſentia. Confirmatur: quia de ratione cuiuſcumque futuri, etiam conditionati eſt, vt in aliqua priori duratione reali careat exiſtentia, & in alia duratione reali poſteriori illam habiturum ſit, ſi ponatur conditio, quod decretis diuinis conditionatis nullo modo competere poteſt.

59. *Deus non cognoſcit ſua decreta vt poſſibilia, etiam ſecluſis imperfectionibus poſſibilitatis.*

Dico ſecundò: Deus non cognoſcit ſua decreta conditionata ſolùm, & præcisè vt poſſibilia, etiam recluſis imperfectionibus poſſibilitatis, ſicut arbitratur Heriçe. Oſtendo ſic, quia licet Deus certiſſimè cognoſcat, quod actus neceſſarius ſuæ voluntatis potuiſſet habere ab æterno terminationem liberam ad tale obiectum, ſi poſita, vel ponenda fuiſſet talis conditio; tamen etiam cognoſcit certiſſimè quòd actus neceſſarius habuiſſet ab æterno terminationem liberam ad idem obiectum, ſi eadem conditio poſita, vel ponenda fuiſſet, cum non ſit minus cognoſcibile hoc poſterius, quàm illud prius: ergo Deus non cognoſcit ſua decreta conditionata ſolùm, & præcisè vt poſſibilia.

60. *Decreta diuina conditionata cognoſcit Deus ſecundum exiſtentiam, quam præſentem haberent, & habuiſſent ab æterno ſub tali conditione.*

Dico tertiò: Decreta diuina conditionata, quæ de facto non exiſtunt, ſed exiſterent, ſi hæc, vel illa conditio poſita, vel ponenda fuiſſet, cognoſcit Deus ſecundum exiſtentiam, quam præſentem haberent, & habuiſſent, ab æterno, ſub tali conditione. Probatur primo, quia interdum reuelantur in ſcriptura decreta diuina conditionata, quæ Deus haberet, ſi aliqua conditio poneretur. Vt Hieremiæ 15. inquit Dominus: *Si ſteterit Moyſes, & Samuel coram me, non eſt anima mea ad populum iſtum:* ac ſi diceret, quamuis Moyſes, & Samuel me orarent pro populo iſto, nollem exaudire eos. Et 1. Regum 13. dixit Samuel Sauli: *Stultè egiſti, nec cuſtodiſti mandata Domini Dei tui, quæ præcepit tibi. Quod ſi non feciſſes, iam nunc præparaſſet Dominus regnum tuum ſuper Iſraël in ſempiternum.* Quæ præparatio nihil aliud ſignificat, quàm diuinum decretum, quod re ipſa in Deo non fuit, vt euentus docuit, ſed fuiſſet, ſi Saul cuſtodiſſet mandata Dei; atqui non reuelantur talia decreta, vt futura ſub conditione, quia id eſt impoſſibile, vt conſtat ex prima concluſione: ergo reuelantur ſecundum actualem exiſtentiam, quam haberent ab æterno, ſi certa conditio poneretur. Secundo, quia niſi Deus cognoſceret ſua decreta conditionata ſecundum prædictam exiſtentiam, quam haberent, & habuiſſent præſentem ab æterno ſub hac, vel illa conditione, non poſſet certò cognoſcere futura conditionata, quæ ab illis decretis aliquo pacto pendent, quod pugnat cum iis, quæ docuimus ſuperioribus capitibus: ergo neceſſariò dicendum eſt, Deum cognoſcere prædicto modo ſua decreta conditionata.

61. *Decreta diuina conditionata, ſecundū actualem exiſtentiam, quam haberent ab æterno ſub certa conditione, nequeunt cognoſci per ſcientiā ſimplicis intelligentiæ, ſed per conditionatam.*

Ex dictis colligo contra Heriçe eiuſmodi decreta diuina ſecundum actualem exiſtentiam æternam, quam haberent ſub certa conditione non cognoſci à Deo, nec cognoſci poſſe per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſed per ſcientiam conditionatam. Quia vt ſic non cognoſcuntur ſecundum poſſibilitatem aliquam, quod requiritur ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſed ſecundum exiſtentiam actualem, quam haberent; quo pacto poſſunt eſſe objectum ſcientiæ conditionatæ, quæ circa res æternas, quæ futuritionem non habent, etiam ſub conditione, ſed exiſtentiam actualem, poteſt verſari ſecundum eam actualem exiſtentiam æternam, quam haberent, ſi poneretur condi-

conditio. Verum eſt hanc ſcientiam conditionatam horum decretorum, & pariter rerum futurarum reuocari poſſe ad ſcientiam viſionis, ſicut etiam ſcientiam poſſibilium conditionatorum ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, vt notauimus infra diſputatione 9. cap. 1.

62. Oppones: Chriſtus Matth. 26. aſſerit: Patrem exhibiturum ſibi pluſquam duodecim legiones Angelorum ſub conditione orationis ſuæ, verba ipſius hæc ſunt: *An putas, quia non poſſum rogare Patrem meum, & ipſe exhibebit mihi pluſquam duodecim legiones Angelorum*: Ergo cum exhibitio illa non eſſet futura ſine diuino decreto, etiam diuinum decretum erat futurum ſub eadem conditione, ac per conſequens, vt ſic à Deo cognoſcebatur. Reſpondeo conceſſo antecedente, negando conſequentiam, quia licèt exhibitio legionum eſſet futura ſub conditione, non tamen decretum diuinum erat ſimiliter futurum, cum hoc non habeat, nec poſſit habere exiſtentiam temporariam, ſicut illa, ſed æternam. Vnde ſi ponenda fuiſſet conditio orationis Chriſti, Deus ab æterno præuidiſſet poſitionem futuram illius, & ab æterno etiam decreuiſſet exhibere ad præſidium Chriſti legiones Angelorum. Inſtabis: exhibitio illa legionum, ſi poſita fuiſſet conditio, mandanda erat executioni dependenter à decreto diuino, non à decreto poſſibili, nec ab exiſtente: ergo à futuro ſub conditione. Reſpondeo, exhibitio illa legionum in eo euentu eſſet executioni mandanda dependenter à decreto diuino tunc actu exiſtente ex æternitate, quod decretum, quoad terminationem liberam in objectum creatum, nunc Deus cognoſcit vt exiſtens tunc ab æterno ſub ea conditione, ac etiam vt poſſibile ſub eadem conditione, & ſimpliciter loquendo, ſecluſa dependentia, & aliis imperfectionibus, quæ inuoluuntur in poſſibilitate rei creatæ; non verò vt futurum ſub conditione, quia illi omnino repugnat futuritio vt videmus.

Verba Matthæi ex cap. 26. explicantur.

63. Oppones deinde: veritas conditionalis huius propoſitionis: Si vocarem Petrum tali vocatione, vellem concurrere cum eo iuxta exigentiam vocationis, prior eſt ſecundum rationem, quam veritas abſoluta huius: Volo concurrere cum Petro iuxta exigentiam vocationis illi dandæ: ergo pro illo priori cognoſcit Deus voluntatem illam ſuam concurrendi, vt conditionatè futuram ſecundum rationem. Reſpondeo: veritatem illam conditionalem voluntatis diuinæ concurrendi cum Petro eſſe priorem veritate abſoluta voluntatis ſimiliter concurrendi: eſſe, inquam, priorem, non prioritate in quo, & exiſtentiæ, ſed prioritate à quo, & independentiæ, quæ non ſufficit ad futuritionem conditionatam ſecundum rationem, vt monuimus cap. 10. ſuperioris diſputationis. Vnde neganda eſt conſequentia.

***

DISPVTATIO VII.

De objecto negatiuo, & ficto Diuinæ Scientiæ.

CAPVT I.

An, & quomodo cognoſcat Deus negationes, & priuationes entium.

1. CERTVM eſt Deum perfectiſſimè cognoſcere negationes, & priuationes entium realium, & conſequenter mala omnia tam pœnæ, quàm culpæ, etiam quatenus inuoluunt aliquam negationem, vel priuationem. Probatur primo in vniuerſum, quia omnes iſtæ negationes, ſeu priuationes ſunt objecta cognoſcibilia: ergo non poſſunt non cognoſci à Deo. Deinde in particulari de negationibus entium realium probatur ex illo Geneſis 1. *Et tenebræ erant ſuper faciem abyſſi, & diuiſit lucem à tenebris*: ergo cognoſcebantur à Deo. Præterea de malis pœnæ patet, nam cum hæc ordinentur, & fiant à Deo, iuxta illud Amos 3. *Si eſt malum in ciuitate, quod Dominus non fecerit*, neceſſe eſt vt ab eo ſciantur. Inſuper de malis culpæ conſtat ex Scriptura Pſal. 89. *Poſuiſti iniquitates noſtras in conſpectu tuo.* Et Iob 11. *Videns iniquitatem eorum nonne conſiderat?* Et ſuadet etiam ratio manifeſta, quia Deus permittit, punit, vel remittit hæc mala: ergo oportet vt cadant ſub ſcientiam illius. Dices: Abacuch 1. cap. videtur negare Deo cognitionem mali culpæ, cum ait: *Mundi ſunt oculi tui, ne videant malum.* Reſpondeo intelligendum eſſe de ſcientia approbationis; non enim cognoſcit Deus peccata approbando illa voluntate ſua.

Omne obiectũ negatiuum perfectiſſime cognoſcit Deus, & omne malum pœnæ, & culpæ.

2. Circa modum autem cognoſcendi hæc objecta quæri poteſt primo: an Deus actu poſitiuo directè attingat illa. Aliqui enim exiſtimant Deum non alio pacto cognoſcere tenebras, quàm cognoſcendo aërem, & non cognoſcendo in illo lucem; & pariter non alio pacto cognoſcere malum culpæ, quàm cognoſcendo hominem, vel actum eius, non videndo in illo rectitudinem, ſeu honeſtatem debitam. Quare iuxta hanc opinionem cognitio negationis, vel priuationis non erit in Deo actus etiam ratione diſtinctus à cognitione objecti poſitiui, ſed ſolùm illi addet negationem vlterioris actus.

3. *Dicendum* tamen eſt Deum actu poſitiuo directè attingere aliquo modo objecta iſta. Probatur, quia Deus perfectiſſimè cognoſcit vnam rem, non eſſe aliam, & negationem diſtingui à re poſitiua, & malum culpæ opponi bonitati morali, & quid hæc omnia eſſentialiter ſint: ergo format proprium conceptum negationis, & mali tam culpæ, quàm pœnæ; alioqui enim dici poſſet ſimpliciter Deus non cognoſcere negationes, & mala, quod abſurdum eſt. Confirmatur: quia cognoſcere ſolam poſitiuam entitatem alicuius ſubjecti, non eſt cognoſce-

Negationes, & mala actu poſitiuo directè cognoſcit Deus.

 re

nam quodlibet particulare malum opponitur alicui bono in ſpecie, quod licèt ſit eminenter in Deo, vt hic, non eſt in eo formaliter, & ideo ad cognoſcendum illud malum non ſatis eſt cognoſcere bonum oppoſitum, prout eſt in Deo eminenter, ſed neceſſe eſt cognoſcere illud bonum ſecundum ſuum eſſe creatum, vel creabile, vt ita Deus cognoſcat malum illi oppoſitum. Ad confirmationem Vaſquez credit Dyoniſium non loqui de cognitione, qua Deus cognoſcit malum culpæ, ſed de cognitione, & modo, quo Deus res omnes creatas intelligit. Verùm quamuis Dionyſius loquatur de cognitione mali culpæ, non militat cõtra noſtram ſententiam: ſolùm enim vult maliriam peccati cognoſci à Deo per ſuam bonitatem increatam remotè, quod nos non negamus, nam cum Deus omnem bonitatem creatam cognoſcat in ſua bonitate increata, tanquam in medio cognito, eo ipſo quòd cognoſcit proximè malum culpæ per bonitatem creatam oppoſitam, dici poteſt etiam cognoſcere illud remotè per ſuam bonitatem increatam, in qua illa bonitas creata eminenter continentur. Exemplum autem quod affert Dionyſius non videtur eſſe ſimile; lux enim opponitur tenebris, ſicut habitus priuationi, & ideo proximè cognoſcuntur tenebræ per lucem; at bonitas Dei non ita opponitur malo culpæ, & ideo nihil mirum, quòd hoc non cognoſcatur proxime per illam. Ad tertium patet ex dictis quo pacto malum culpæ ſit priuatio bonitatis Dei, & quomodo per illam cognoſcatur.

CAPVT II.

An cognoſcat Deus entia rationis.

10. *Prima ſententia negãs Deũ cognoſcere entia rationis.*

VAſquez 1. part. diſput. 118. cap. 4. negat Deum cognoſcere entia rationis. Probat quia ſi Deus cognoſceret entia rationis, conſequenter fabricaretur illa; ſed hoc eſt impoſſibile: ergo & illud, ex quo ſequitur. Minorem oſtendit, tum quia Deus concipiendo res, nihil illis addit, ſed ſolùm illas apprehendit, ſicut ſunt in ſe ipſis: ergo ex diuina cognitione non reſultat in rebus cognitis aliquod ens rationis; tum etiam quia alioqui intellectus diuinus formaret quoddam figmentum, & monſtrum, & res cognoſceret aliter, ac ſunt, quod videtur abſurdum. Major probatur primo quia fieri ens rationis nihil eſt aliud, quàm obiici intellectui, vel ab illo cognoſci: ergo ſi Deus illud cognoſcit, actu efformat, ſi non primario, & ratione ſui, ſaltem occaſionaliter ratione intellectus creati: Secundo, quia ſi Deus cognoſcit modò ens rationis factum ab intellectu creato, cognoſcit etiam modò plura entia rationis futura, & poſſibilia, & ab æterno illa cognoſcit: ergo independenter ab intellectu creato illis tribuit eſſe obiectiuum.

11. *Secunda ſententia affirmans Deum cognoſcere, ſed non facere.*

Rurſus verò tractatu de natura entis rationis concedit quidem quoduis ens rationis cognoſci ab intellectu diuino, nullum tamen fieri. Quia intellectus nequit entia rationis efformare, niſi diſtinguendo ea, quæ ſecundum ſe diſtincta non ſunt, & concipiendo per plures conceptus ea, quæ in ſe ſunt vnum, atque etiam intelligendo illa aliter ac ſe habent à parte rei; ſed hic modus cognoſcendi imperfectionem inuoluit, ac per conſequens non decet intellectum diuinum: ergo intellectus diuinus nullum efficiet ens rationis.

12. *Tertia ſententia concedit cognoſci à Deo entia rationis, negat tamen fieri, licet admittat illis tribui aliquod eſſe per cognitionem diuinam.*

Soarius autem diſpur. 54. Metaph. ſect. 2. num. 20. & ſequentibus docet, primò nullum ens rationis fieri à Deo, quia effectio entis rationis prouenit ex imperfecto modo cognoſcendi, qui alienus eſt à Deo. Deinde ait Deũ perfectiſſimè cognoſcere entia rationis, quæ nos fingimus, & ita dici poſſe tribuere illis aliquod eſſe ex vi propriæ cognitionis. Addit tamen ſi quis dixerit id non ſufficere, vt illa entia rationis dicantur actu eſſe, ſed ſolùm vt dicantur eſſe poſſibilia, ſeu fingibilia per intellectum humanum, non eſſe cum illo contendendum; tum quia erit contentio de nomine, tum quia modus ille loquendi non eſt improbabilis. Tandem concludit latè loquendo negari non poſſe talia entia rationis aliquo pacto eſſe actu obiectiuè in intellectu diuino.

13. *Quarta ſententia concedit cognoſci à Deo. & fieri etiam non per cognitionem ſpeculatiuam, ſed per practicam.*

Denique Chriſtophorus Gillius lib. 2. commentationum Theologicar. tract. 6. cap. vltimo ſenrit: Deum non ſolùm cognoſcere entia rationis à nobis facta, ſed etiam proprio ſuo intellectu aliqua efficere. Exiſtimat tamen non per quamlibet cognitionem entis rationis fieri ens rationis, & accipere propriam exiſtentiam obiectiuam ſibi debitam, nam non fit per cognitionem eius quodammodo ſpeculatiuam, ſed per cognitionem quodammodo practicã. Vocat autem cognitionem entis rationis quodammodo ſpeculatiuam, qua mens ipſum in ſe conſiderat, vt quodvis aliud ens cognoſcibile abſque comparatione eorum inter quæ verſatur, & abſque eo, quòd concipiat ſubjectum, ac fundamentum illius, & extremum habitudinis eius, quo pacto cum loquimur de ſecundis intentionibus, non concipientes actu naturam aliquam genericam, vel ſpecificam, concipimus relationem generis, vel ſpeciei. In hac enim conceptione relatio generis, vel ſpeciei, cum non ſupponat in intellectu aliquam naturam abſtractam à ſuis inferioribus, non exiſtit per propriam ſuam exiſtentiam obiectiuam, ad quam neceſſaria eſt exiſtentia proprij ſubiecti, & fundamenti ſecundum eſſe cognitum, & mutua comparatio extremorum, quæ hic non intercedit. At verò cognitio entis rationis quodammodo practica dici poteſt illa, qua ita concipitur ens rationis, vt ſimul concipiatur ſubiectum, & fundamentum ipſius cum comparatione ad extremum habitudinis. v. g. relatio ſpeciei tunc cognoſcitur quodammodo practicè haberque propriam exiſtentiam obiectiuam, cum intellectus concipit naturam humanam, vt communem pluribus in diuiduis; ſicut enim relationes reales ad ſuam propriam exiſtentiam poſtulant exiſtentiam realem ſubiecti, & fundamenti, ita relatio relationis poſtulat exiſtentiam obiectiuam proprij ſubiecti, ac fundamenti.

14. *Deus perfectiſſime cognoſcit entia rationis.*

Nihilominus *dicendum eſt primò*: Deum perfectiſsimè cognoſcere entia rationis. Probatur

primo, quia entia rationis cognoſcibilia ſunt, & cognoſcuntur ab intellectu creato: ergo continentur ſub objecto illius; ſed objectum intellectus diuini non minus latè patet, quàm objectum intellectus creati: ergo intellectus diuinus perfectiſſimè cognoſcit entia rationis. Secundo quia Deus exactè comprehendit omnes conceptus formales creati intellectus: ergo cognoſcit objecta illorum: ergo & entia rationis, quæ illis ſæpe obiiciuntur. Nec ſatisfacit Vazquez negando conceptus noſtros formales habere reſpectum realem ad entia rationis objectiuè exiſtentia in mente noſtra; nam cum entia rationis ſint objecta talium conceptuum, & illi conceptus ſint repræſentationes intentionales entium rationis, negari non poſſunt in illis conceptibus reſpectus tranſcendentales ad entia rationis, tanquam ad propria objecta.

15. *Deus per ſe, ac immediate, ſeu primario, & ratione ſui non efformat entia rationis.*

Dicendum ſecundò: Deum per ſe, ac immediatè, ſeu primario, & ratione ſui non efformare entia rationis. Ita docui in Logica, & confirmaui hac breui ratione. Quia ad perfectionem intellectus diuini ſpectat cognoſcere res ſine imperfectione; ſed non vacat imperfectione cognoſcere res formando per ſe, ac immediate, ſeu primario, & ratione ſui entia rationis, ſic enim concipiuntur ſpiritualia inſtar corporalium, vel vt diſtincta, quæ in re diſtincta non ſunt, vel vt relata, quæ relata non ſunt, ac denique concipiuntur negationes, & priuationes per modum entium poſitiuorum: ergo diuinus intellectus per ſe, ac immediatè, ſeu primario, & ratione ſui non format entia rationis.

16. *Deus mediate, & quaſi ſecundario, ſeu occaſionaliter efficit entia rationis.*

Dicendum tertiò: intellectum diuinum ſaltem mediate, & quaſi ſecundario, ſeu occaſionaliter ratione intellectus creati efficere entia rationis aliquo pacto. Iuxta hanc concluſionem intelligendum arbitror Diuum Thomam, cùm 1. part. quæſt. 15. art. 2. ad 3. ſic ait: Reſpectus, quibus multiplicantur ideæ, non cauſantur à rebus, ſed ab intellectu diuino comparante eſſentiam ſuam ad res. Quibus verbis apertè docet fieri à Deo ens rationis. Deinde confirmatur concluſio primo, quia Deus cognoſcit entia rationis, quæ de facto habent eſſe obiectiuum in intellectu humano: ergo accipiunt etiam eſſe objectiuum in intellectu diuino, atque adeò ab eo fiunt, quaſi ſecundariò ratione intellectus humani; quia fieri ens rationis ab intellectu, nihil eſt aliud, quàm illi obiici, ſeu ab eo cognoſci. Nec refert quòd hæc entia rationis iam ſupponantur facta ab intellectu creato, hoc enim nihil officit, quo minus iterum fieri poſſint ab intellectu diuino; ſicut ens reale ſemel productum, iterum, & ſæpius produci poteſt, quod potiori iure locum habet in ente rationis, quod neceſſitate quadam fit, eo ipſo, quòd cognoſcitur. Secundo quia Deus non ſolùm cognoſcit modò entia rationis, quæ in intellectu creato exiſtunt actu, ſed ab æterno illa nouit, antequam exiſterent, & modò plura cognoſcit futura, & poſſibilia: ergo Deus ab æterno habet objectiuè in ſuo intellectu talia entia rationis, nondum facta ab intellectu creato: ergo facit illa non cooperante, & nondum efficiente illa intellectu creato.

17. *Non ſolum cognitione practica ſed etiam ſpeculatiua fit ens rationis à Deo.*

Dices: Deum non cognoſcere entia rationis practicè, ſed ſpeculatiuè, & ideo non facere illa, ſed ſolùm cognoſcere, quia non fiunt per cognitionem ſpeculatiuam, ſed per practicam. Sed quæro quid intelligatur nomine cognitionis ſpeculatiuæ; nam ſi intelligatur illa, quam ſupra retulimus ex Gillio, conſtat in primis Deum habere etiam cognitionem practicam entis rationis, nam cum perfectiſſimè cognoſcat cognitiones, per quas intellectus creatus efficit entia rationis, non ſolùm cognoſcit illa, ſed etiam ſubjecta, & fundamenta illorum, & comparat extrema, inter quæ verſantur, quod ſolum requirit Gillius ad practicam cognitionem entis rationis. Deinde cognitio illa, quam Gillius appellat ſpeculatiuam mihi videtur ſufficere ad effectionem entis rationis: licèt enim per illam non concipiatur, vt inhærens, quia non cõcipitur ſubjectũ eius, poteſt tamen per illã concipi, vt exiſtens præſcindẽdo ab inhærentia eius; immo neceſſarium non eſt ad efficiendum ens rationis concipere illud, vt actu exiſtens, nam quamuis Deus cognoſcat ens rationis, vt producibile, vel producendum ab intellectu creato, eo ipſo, quòd illud apprehendit, dat illi aliquod eſſe objectiuum in intellectu proprio, ac per conſequens illud efficit. Quare diſtinctio iſta cognitionis practicæ, & ſpeculatiuæ entis rationis mihi videtur inuenta ab aduerſariis non ad rem explicandam, ſed ad confundendam, & ad argumenta eludenda.

Reiicitur diſtinctio cognitionis practicæ, & ſpeculatiuæ entis rationis in ordine ad formationem eius.

18. Ad argumentum Vazquez conceſſa maiori, neganda eſt minor, & ad primam eius probationem dicendum, Deum cõcipiendo res, nihil illis addere per ſe, ac primariò, ſeu ratione ſui, ſed ſolum ſecundariò, & occaſionaliter ratione intellectus creati, quod nullum eſt inconueniens. Ad ſecundam confirmationem reſpondeo, entia rationis, quæ dicuntur habere fundamentum in re, quia denominant entia realia non eſſe appellanda figmenta, & ideo ex hoc capite negandum non eſſe à Deo fieri; alia verò entia rationis, quæ communiter non cenſentur habere fundamentum in re, quia non denominant entia realia, poſſe dici figmenta, qualia ſunt chimæra, & ſimilia, non tamen propterea negandum eſſe à Deo fieri, quia per ſe, & ratione ſui illa non efficit, ſed occaſionaliter ratione intellectus creati cognoſcendo actus eius, & objecta eorum, & quaſi neceſſitate quadam, quia ſunt objecta cognoſcibilia, & non poteſt non ea cognoſcere, nec poteſt cognoſcere, quin tribuat illis aliquod eſſe objectiuum in intellectu proprio.

19. Ad argumentum Ruuij neganda eſt maior, ſi ita intelligatur, vt ab efficiente entia rationis neceſſariò præſtanda ſint illa omnia per ſe, immediate, & ratione ſui, ſic enim inuolueretur imperfectio aliena à Deo, ſecus verò ſi illa præſtanda ſint mediatè, & ſecundariè, & quaſi occaſionaliter, ratione alterius, hoc enim vacare poteſt omni imperfectione. Quare licèt nos non formemus entia rationis, niſi res imperfectè cognoſcendo per ſe immediatè, & ratione noſtri, hic tamen imperfectus modus cognoſcendi ad illa quouis modo efficienda neceſſarius non eſt, ſed ſine vlla imperfectione fieri poſſunt ab intellectu diuino, ex eo quòd conci-

conci

concipiat entia rationis, quæ à noſtro intellectu fiunt, vel fieri poſſunt: ſic enim Deus non diſtinguit per ſe, & immediatè ea, quæ diſtincta non ſunt, nec refert quæ relata non ſunt, ſed mediatè, & occaſionaliter ratione intellectus noſtri, concipiendo à nobis diſtingui, & referri, quæ in re non diſtinguuntur, nec referuntur, & ſic relationes rationis accipiunt aliquod eſſe obiectiuum in intellectu diuino, atque adeò aliquo pacto ab illo fiunt. Et ex iis ſoluuntur etiam fundamenta tertiæ opinionis.

DISPVTATIO VIII.

An obiectum Diuinæ Scientiæ ſit infinitum.

1. *Deus ſe ipsũ cognoſcit, qui eſt eſſentialiter infinitus, & cognoſcit infinitas partes, & infinita indiuiſibilia in continuo.*

PONO in primis Deum cognoſcere ſe ipſum, qui eſſentialiter infinitus eſt. Pono item Deum cognoſcere in continuo actu infinitas partes proportionales, & infinita puncta, & infinitas etiam partes lineæ, & ſuperficiei æquales vni certæ, & non communicantes: ex iis enim conſtare continuum iudicaui probabilius in Philoſophia. Non diſputo autem hoc loco vtrum produci poſſit à Deo infinitum actu, ſeu categorematicum in entibus perfectis, licèt produci poſſe exiſtimem. Et certè ſi admittatur poſſibile eſſe infinitũ actu in entibus perfectis facilis eſt explicatu præſens quæſtio. Cæterum, vt major ſit difficultas, libet ſupponere non eſſe poſſibile huiuſmodi infinitum actu, & hoc poſito inueſtigare an Deus cognoſcat ex rebus poſſibilibus, vel futuris infinitas.

2. Pars negans tribuitur Durando in 1. diſp. 39. quæſt. 2. aſſerenti Deum cognoſcere tantũ finitum ſecundum multitudinem, ſiue poſſibile, ſiue futurum, ita tamen, vt non cognoſcat aliquem determinatum numerum, quin ſciat majorem. Primum fundamentum huius ſcientiæ eſt, quia res non poteſt ſciri, niſi prout eſt in re, ſed res poſſibiles non poſſunt eſſe, niſi finitæ, & futuræ nunquam erunt etiam niſi finitæ: ergo à Deo ſolùm cognoſcentur, vt finitæ. Secundum eſt, quia ex oppoſita ſententia requiritur, Deum videre continuum diuiſum in omnes ſuas partes, quia videt infinitas diuiſiones vel poſſibiles, vel etiam futuras, ſi ponamus ſingulis diebus faciendam eſſe vnam diuiſionem in perpetuum. Conſequens autem eſt abſurdum, quia ſequitur continuum diuidi tandem in partes indiuiſibiles: ergo etiam erit abſurdum Deum cognoſcere infinita.

3. *Deus cognoſcit infinita tum ex poſſibilibus, tum ex futuris.*

Communis tamen, & vera ſententia eſt, Deum cognoſcere infinita, tum ex poſſibilibus, tum ex futuris. Probatur primo, quia Deus perfectiſſimè cognoſcit collectionem omnium rerum poſſibilium, & futurarum, etiam per totam æternitatem; ſed tota illa collectio non eſt finita, ſed infinita: ergo Deus cognoſcit infinita ex poſſibilibus, & ex futuris. Minor probatur, quia ſi omnes res poſſibiles, & omnes partes determinatæ, quæ addi poſſunt continuo, vel omnes cogitationes futuræ per totam æternitatem ſimul producerentur, ſine dubio conſtituerent numerum; vel continuum ſimpliciter infinitum, aliàs pertranſiri poſſet iſte numerus, & additio partium determinatarum, ac tandem adueniret tempus, in quo non eſſent futuræ, vel poſſibiles cogitationes, vel alia entia. Secundo, quia licèt tota illa collectio rerum poſſibilium, vel futurarum, nunquam exiſtat tota ſimul, intelligitur tamen ſimul diſtinctè: ergo debet intelligi, vt infinita, cum aliam rationem entis habere non poſſit, niſi infiniti.

4. *Infinitum poſſibilium, vel futurorũ cognitum à Deo melius dicitur ſyncategorematicum, quam categorematicum.*

Quæret tamen aliquis, an cognitio iſta diuina rerum omnium poſſibilium, vel futurarum ſit dicenda cognitio infiniti categorematici, vel ſyncategorematici. Nam Soarius tom. 1. in 3. part. diſp. 26. ſect. 3. & Valentia quæſt. 14. punct. 6. cenſent, hanc diuinam cognitionem eſſe infiniti ſyncategorematici: Vaſquez verò diſput. 63. cap. 2. credit eſſe infiniti categorematici. Sed hæc quæſtio mihi videtur eſſe de nomine; conueniunt enim hi doctores in eo, quod Deus ſine vlla ſucceſſione clarè, & diſtinctè cognoſcat, quæ ſucceſsiuè fiunt, vel fieri poſſunt. Quo poſito mihi magis placet modus loquendi Soarij, & Valentiæ aſſerentium infinitum poſſibilium, vel futurorum à Deo cognitum non eſſe categorematicum, ſed ſyncategorematicum. Vnde addit optimè Valentia verè dici poſſe Deum actu, & categorematicè cognoſcere infinitum; non verò cognoſcere infinitum actu, & categorematicum. Et ratio eſt, quia ens eſſe infinitum, vel finitum non ſumitur ex cognitione, ſed ex entitate rei, quæ ſupponitur ad cognitionem ſuo modo, vt obiectum: ergo cum infinitum creatum non ſit in re categorematicum, ſed ſyncategorematicum, ſecundum eundem modum erit obiectum diuinæ cognitionis. Nec refert, quòd ſimul obiiciantur intellectui diuino omnes res poſſibiles, & futuræ, quia obiici intellectui diuino eſt denominatio extrinſeca reſpectu infiniti poſſibilium, vel futurorum: ergo ſi in re ipſa eſt ſyncategorematicum, non fiet per cognitionem categorematicum; ſicut tempus, etiamſi ſimul cognoſcatur à Deo ſecundum omnes ſuas partes, tamen in ſe ſemper ſucceſſiuum manet, & cognitio illius non dicitur eſſe rei permanentis, ſed ſucceſſiuæ.

5. *Non eſt neceſſe vt res eundem modum habeat ex parte cognitionis, quam habet ex ſe.*

Ad primum argumentum Durandi reſpondeo majorem illam propoſitionem non eſſe veram, ſi intelligatur de conditionibus, & proprietatibus cognitionis, ſic enim non eſt neceſſe, vt res eodem modo cognoſcatur, quo eſt in ſe, poteſt enim ſucceſſiuè eſſe, & ſimul cognoſci, & ſic in potentia, & cognoſci actu: eſſe tamen veram ſi intelligatur de conditionibus, & proprietatibus obiecti cogniti, quia tale cognoſcitur, quale in re eſt, ſcilicet tale cognoſcitur hoc infinitum, quale eſt, nempe in potentia, hoc eſt ſecundum ſucceſſionem infinitam. Dices: hinc ſequi diuinam ſcientiam eſſe magis infinitam, quàm potentiam, deinde ad plura extendi, & inſuper aliquid cognoſcere Deum, vt poſſibile, quod produ-

Diuina ſcientia non eſt magis infinita, quam potentia, licet aliquid cadat ſub ſcientiam quod nequit cadere ſub potentiam.

producere non poteſt, nempe totam collectionem poſſibilium. Reſpondeo ad primam partem ſequelæ, negando illam, nam ſicut diuina ſcientia, ratione ſuæ infinitatis attingit omne cognoſcibile, ita diuina potentia ob ſuam infinitudinem attingit omne producibile, atque adeò in hoc æquales ſunt. Ad ſecundam partem admitto aliquid cognoſci à Deo, quod ab ipſo produci non poteſt, ſcilicet Deus ipſe, & quidquid impoſſibile eſt, non enim repugnat infinitudini diuinæ potentiæ, vt aliquid pertineat ad objectum ſcientiæ, quod non ſpectet ad objectum ſuum. Ad tertiam partem neganda ſequela, ſolùm enim ſequitur collectionem illam aliter cognoſci, quàm poſſit fieri: cognoſcitur enim ſimul, cum nequeat fieri ſimul. Eſt autem ſufficiens ratio huius diſparitatis, quia diuina ſcientia eſt perfectio intrinſeca ipſius Dei, & ideo Deus illam in ſe totam ſimul exigit; at productio ad extra non perficit Deum in ſe, & ideo non ſpectat ad Dei perfectionem, vt tota ſimul ſit.

6\. *Deus non cognoſcit diuiſionem continui in partes indiuiſibiles, licet cognoſcat omnes diuiſiones continui poſſibiles.*

Ad ſecundum argumentum Durandi neganda item ſequela. Licèt enim Deus perfectiſſimè cognoſcat omnes diuiſiones continui futuras, & poſſibiles, non tamen cognoſcit fieri poſſe diuiſionem in partes indiuiſibiles, cum eas continuum non habeat, nec cognoſcit vltimam diuiſionem, ſed ſemper cognoſcit poſſibiles, vel futuras alias diuiſiones, ſicut & partes compoſitas ex aliis, & aliis partibus.

7\. Sed ſupereſt adhuc vulgaris illa difficultas de cognitione futurorum. Si Deus videt totam collectionem cogitationum futuram per totam æternitatem: ergo de tota illa collectione erit aliquando verum dicere, eſſe, vel fuiſſe, nam veritas propoſitionis de futuro ſumitur ex vna de ineſſe; quæ aliquando erit vera. Et confirmatur, quia vel Deus nouit ex illa collectione aliquam cogitationem nunquam futuram, vel nouit omnes futuras: ſi primum, ergo non tota collectio eſt futura; ſi ſecundum, ergo de ſingulis cogitationibus illius collectionis, & de tota collectione erit aliquando verum dicere, eſſe, vel fuiſſe. Reſpondeo, veritatem propoſitionis de futuro includentis infinitam durationem non eſſe regulandam per propoſitionem de ineſſe in ordine ad inſtans noſtri temporis, ſicut regulantur propoſitiones aliæ de futuro includentes durationem finitam, ſed per ordinem ad æternitatem, in qua illa ſucceſſio cogitationum tota futura eſt; cuius futuritio in hoc conſiſtit, vt ſemper aliquid eius ſuperſit efficiendum. Ad confirmationem dico, Deum omnes illas cogitationes cognoſcere, vt futuras, nullam tamen cognoſcere, poſt quam non ſit alia futura, & ideo non cognoſcit totam illam collectionem, vt aliquando finiendam, quia futuritio illius collectionis non conſiſtit in aliquando eſſe ſed in aliquando fieri.

Veritas propoſitionis de futuro includentis infinitam durationem non eſt regulanda per propoſitionem de ineſſe in ordine ad inſtans noſtri temporis, ſed per ordinem ad æternitatem.

* * *

DISPVTATIO IX.

De diuiſionibus Scientiæ Diuinæ.

CAPVT I.

An diuiſio ſcientiæ Dei in ſimplicis intelligentiæ, & viſionis, ſit adæquata.

NOTA primò, per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ intelligi ſcientiam poſſibilium, vt ſic: per ſcientiam autem viſionis, ſcientiam terminatam ad exiſtentiam rerum præteritam, præſentem, & futuram. Vnde prior dicitur ſimplex intelligentia, quia abſtrahit ex parte objecti ab actuali exiſtentia, & à circunſtantiis, & conditionibus eius: ad eum modum, quo in voluntate dicitur ſimplex amor actus ille, qui executionem rei, illiuſque circunſtantias non reſpicit, & ſimiliter ob eandem cauſam ſcientia ſimplicis intelligentiæ dicitur abſtractiua; poſterior verò ſcientia dicitur intuitiua, quia terminatur ad exiſtentiam. Iuxta quam explicationem ſcientiæ, quam Deus de ſe ipſo habet, dicenda videtur ſcientia viſionis. Nec refert quòd ſcientia viſionis dici ſoleat poſterior voluntate libera Dei, id enim intelligendum eſt de ſcientia viſionis, prout præciſè terminatur ad creaturas. 1.

Quid intelligatur per ſcientiã ſimplicis intelligentiæ, & quid per ſcientiam viſioni.

Non omnis ſcientia viſionis eſt poſterior voluntate libera Dei.

Nota ſecundò: per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſci à Deo entia realia poſſibilia, non ſolùm quæ nunquam habebunt exiſtentiam, ſed etiam quæ habent, habuerunt, & habitura ſunt exiſtentiam, quatenus poſſibilia ſunt. Conſtat enim hæc poſteriora poſſibilia fuiſſe prius ratione, quàm per decretum diuinum determinarentur ad exiſtendum, nam in eo priori abſtraxerunt ab exiſtentia, & à negatione eius. 2.

Scientia ſimplicis intelligentiæ attingit omnia poſſibilia realia.

Nota tertiò: cognoſci etiam à Deo per eandem ſcientiam ſimplicis intelligentiæ negationes, & priuationes poſſibiles, immo etiam entia rationis poſſibilia. Non enim videtur eſſe maior ratio cur Deus per hanc ſcientiam attingat entia realia, & non negatiua, & rationis, cum hæc etiam poſſint cognoſci, vt poſſibilia, & cognoſcantur à Deo, cognoſcuntur enim, vt producibilia ab intellectu creato. Nec refert, quòd quando vt ſic cognoſcantur, accipiant actuale eſſe objectiuum in intellectu diuino: hoc enim non impedit, quo minus cognoſcantur præciſè, vt poſſibilia. Nam licèt tunc ratione diuinæ apprehenſionis iam actu exiſtant, non intelliguntur adhuc cognoſci, vt exiſtentia, quouſque diuina ſcientia concipiatur reflecti ſupra ſe ipſam, & ſupra objectum ſuum; immo poſtquam iam cognoſcuntur, vt poſſibilia reſpectu intellectus creati. 3.

Attingit etiã omnia poſſibilia negatiua, & rationis.

Nota quartò: ſcientiam viſionis non ſolùm attingere Deum ſecundum omnes ſuas perfectiones, ſed etiam creaturas præteritas, præſentes, & futuras. De creaturis præſentibus certa res eſt, quia nihil poteſt amplius requiri ad notitiam intuitiuam, quàm vt terminetur ad res 4.

Scientia viſionis non ſolum attingit Deum ſecundum ſe, ſed etiam creaturas præteritas, præſentes, & futuras.

Digitized by Google

res, vt actu exiſtentes, & præſentes: ſolùm ergo poteſt eſſe dubitatio de præteritis, & futuris. Sed mihi videtur dubitatio de modo loquendi, nam ſi quis dicat de ratione ſcientiæ intuitiuæ eſſe, vt terminetur ad rem, vt actu exiſtentem, & præſentem, conſequenter dicet ſcientiam reſpectu rerum futurarum, & præteritarum non eſſe intuitiuam: contra verò ſentiet, ſi exiſtimet de ratione cognitionis intuitiuæ ſolùm eſſe, vt terminetur ad rem, vt exiſtentem, ſiue illa actu exiſtat, & præſens ſit, ſiue præterita, vel futura. Mihi autem magis placet hic poſterior loquendi modus, nam quocunque ex iis modis ſcientia diuina fertur in rem ſecundum eſſentiam, & exiſtentiam actu, quod ſatis eſt ad notitiam intuitiuam, nam quod exiſtentia illa, vt præterita, aut futura, aut vt præſens intelligatur, non eſt in cauſa diuerſitas in re cognita, ſed in tempore, ad quod res cognita refertur: eadem enim res cum ſua exiſtentia diſtinctè cognita, prout refertur ad vnum tempus, dicitur præterita, & prout refertur ad aliud, futura, & vt relata ad aliud, præſens.

5. His poſitis præſens controuerſia eſt, an propoſita diuiſio ſit adæquata, ita vt ſcientia conditionata, quam ſupra oſtendimus in Deo reperiri, ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, vel ad ſcientiam viſionis reuocari poſſit; an potius diuiſio ſit inadæquata, & ſcientia conditionata conſtituat tertium membrum à duobus prædictis diſtinctum. Aliqui tribuunt Molinæ ſententiam aſſerentem eam diuiſionem adæquatam non eſſe. Sed re vera falluntur; licèt enim Molina 1. part. quæſt. 14. artic. 13. diſp. 17. diuiſerit ſcientiam diuinam, in naturalem, liberam, & mediam, nunquam tamen dixit, nec leuiter inſinuauit ſcientiam mediam eſſe contradiſtinctam à ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & viſionis. Cæterum cuiuſcumque ea ſententia ſit, fundamentum eius videtur eſſe ſpecialis difficultas, quæ reperitur in cognoſcendis actibus liberis ſub conditione futuris, quæ non reperitur in futuris neceſſariis, & ideo propter illa obiecta futura, & non propter iſta conſtituendum eſt peculiare membrum huius diuiſionis.

Prima ſentẽtia diſtinguẽs ſcientiam cõditionatam à ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & viſionis.

6. Vazquez verò diſp. 67. cap. 4. ad 3. reuocat cognitionem futurorum omnium ſub conditione ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, non quòd ſentiat hæc futura ſolùm cognoſci à Deo, vt poſſibilia, ſed quia hæc ſcientia in Deo duo habet munera; ſcilicet cognoſcere poſſibilia, & cognoſcere futura ſub conditione, quia hæc futura nequit attingere ſcientia viſionis, quæ viſioni corporeæ aſſimilatur, quia ſcilicet terminatur ad rem exiſtentem, quale non eſt futurum ſub conditione. Subdit tamen nihil obſtare, quo minus doctrinæ, & claritatis gratia, tertium membrum conſtituatur: tum quia variè loqui de hac re nihil refert, cum ſit quæſtio de modo loquendi; tum quia licèt antiqui Scholaſtici non diſtinxerint expreſsè hoc tertiũ membrum, non dixerunt tamen omnem ſcientiam Dei in duo illa membra ſolùm diuidendam eſſe, ſed agentes de notitia poſſibilium, illam appellarunt ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & agentes de notitia futurorum, illam nuncuparunt ſcientiam viſionis ob rationem adductam.

Secunda ſententia reuocans ſcientiã conditionatam à ſcientiã ſimplicis intelligentiæ. addit tamen poſſe etiam conſtituere tertiũ membrũ ſcientiæ.

7. Soarius lib. 2. de ſcientia futurorum cap. 3. num. 5. reuocat ſcientiam conditionatam ad ſcientiam viſionis, quia eſt ſimpliciter libera ex parte obiecti. Nam credit ſcientiam ſimplicis intelligentiæ eſſe illam, quæ antecedit diuinam voluntatem liberam; ſcientiam autem viſionis eſſe, quæ ſubſequitur determinationem liberam, vel illam reſpicit, vt obiectum.

Tertia ſententia reuocans ſcientiã cõditionatam ad ſcientiam viſionis.

8. Mihi nulla ex iis opinionibus abſolutè placet. Quare *Dico primò*: Scientiam conditionatam non conſtituere tertium membrum diuiſionis ab aliis diſtinctum, atque adeò propoſitam diuiſionem adæquatam eſſe. Probatur primo, quia ſola conditio addita obiecto non eſt ſufficiens ad variandam, & diſtinguendam ſcientiam; ſed obiecta conditionata ſolùm addunt obiectis abſolutis conditionem: ergo propter obiecta conditionata non erit conſtituendum tertium membrum ſcientiæ. Maior probatur, tum quia in diuina voluntate ad idem attributum, & ad eandem virtutem ſpectant actus abſoluti, & conditionati, vt videre eſt in miſericordia, & fidelitate: tum etiam quia in voluntate, & intellectu creatis virtutes, & ſcientiæ non multiplicantur circa actus conditionatos, & abſolutos, vel circa obiecta conditionata, & abſoluta: ergo idem dicendum erit de intellectu diuino. Secundo quia ſi ſcientia conditionata conſtitueret tertium membrum, etiam admittendum eſſet quartum, nam ſicut dantur futura conditionata, ita dantur poſſibilia conditionata: ergo ſicut propter illa conſtituitur tertium membrum, ita propter iſta conſtituendum eſſet quartum.

Scientia conditionata nõ conſtituit tertiũ membrum diuiſionis.

9. Dices: meritò ſolùm addi tertium membrum ratione futurorum ſub conditione, nam poſſibilia conditionata nullam includunt peculiarem difficultatem, ob quam poſtulent peculiarem ſcientiam, quam tamen inuoluunt futura conditionata libera. Sed contrà eſt in primis, quia maior difficultas cognoſcendi obiectum, niſi variet rationem formalem eius, non ſufficit ad inducendam peculiarem, & diſtinctam ſcientiam; ſed conditio addita actibus liberis futuris non variat rationem formalem eorum, ſicut conditio addita rebus poſſibilibus non variat rationem formalem earum: ergo quamuis noua accreſceret difficultas cognoſcendi futura libera, ratione adiunctæ conditionis, hæc non ſufficeret ad ſcientiam diſtinguendam. Deindè hic non cerno ſpecialem difficultatem additam; tota enim difficultas cognoſcendi hæc futura prouenit ex eorum libertate coniuncta cum infallibilitate; hanc autem difficultatem iam habent futura libera ſublata conditione, & cognoſcuntur per ſcientiam viſionis: ergo conditio non addet nouam difficultatem. Confirmatur, quia conditio addita obiecto poſſibili non addit illi nouam difficultatẽ: ergo conditio addita obiecto futuro libero non addet illi nouam difficultatem: ergo ſicut poſſibilia, poſita vel ſublata conditione ad eandem ſcientiam ſpectant, ita futura libera, poſita, vel ſublata conditione ad eandem ſcientiam ſpectabunt.

Maior difficultas cognoſcendi obiectum, niſi variet rationem formalẽ eius non variat ſcientiam.

Conditio non addit ſpecialem difficultatem futuris abſolutis.

10. *Dico ſecundò*: Scientiam conditionatam non eſſe reuocandam ad ſolam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, neque ad ſolam ſcientiam viſionis, ſed partim ad vnam, & partim ad alteram. Probatur, quia ſcientia conditionata verſatur, non

Scientia conditionata reuocanda eſt partim ad ſcientiã ſimplicis intelligentiæ, partim ad ſcientiã viſionis.

Digitized by Google

non ſolùm circa futura conditionata, ſed etiam circa poſſibilia conditionata: ergo quatenus verſatur circa futura conditionata, reuocabitur ad ſcientiam viſionis, & quatenus verſatur circa poſsibilia conditionata, ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ: quare tam ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quàm viſionis partim erit abſoluta, & partim conditionata.

11. Ad ſententiam, quæ tribuitur Molinæ reſpondeo, futura libera abſoluta, & futura neceſſaria abſoluta ſpectare ad ſcientiam viſionis, & conſequenter futura libera, & futura neceſſaria conditionata ad eandem ſcientiam viſionis reuocanda eſſe, nec poſſe conſtituere tertiam ſcientiam, vt conſtat ex dictis pro prima concluſione. Ad Vaſquez reſpondeo ſcientiã viſionis non ita aſſimilari viſioni corporeæ, vt ſicut hæc ſolùm verſatur circa objectum, vt præſens; ita illa ſolùm attingat obiectum, vt præſens; ſed ſatis eſt, vt verſetur circa obiectum ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram, non ſolùm abſolutè, ſed etiam ſub conditione. Ad id verò quod ſubdit, negandum nihil obſtare, quo minus conſtituatur tertia ſcientia: obſtant enim rationes pro noſtra ſententia factæ. Ad Soarium dico, cum ait ſcientiam ſimplicis intelligentiæ eſſe illam, quæ antecedit diuinam voluntatem liberam, illum loqui de ſcientia, prout verſatur circa creaturas, non enim negat ſcientiam, qua Deus ſe, & ſuas perfectiones neceſſarias cognoſcit, eſſe ſcientiam viſionis, etiamſi antecedat decretum liberum.

CAPVT II.

An iſtæ Scientiæ virtute diſtinguantur in Deo, & quid illis ex parte obiecti reſpondeat.

12. HErice diſput.9.cap.2.contendit has ſcientias non eſſe virtute diſtinctas, nec reſpondere illis ex parte obiecti diuerſas formalitates obiectiuas, ſed eandem in ordine ad diuerſa connotata extrinſeca. Primum probat, quia formalitates diuinæ virtute diſtinctæ ita ſe habent, vt ratione virtualis diſtinctionis poſſit communicari vna à Perſona producente, non communicata alia, & vt de illis poſſint ſimul enuntiari prædicata contradictoria; ſed iſtæ ſcientiæ ita ſe habent, vt nequeat communicari vna ſine alia, quia nullam inter ſe oppoſitionem habent, nec de illis poſſunt ſimul enuntiari prædicata contradictoria: ergo non ſunt formalitates virtute diſtinctæ. Secundum probat, quia Petrus poſſibilis, & exiſtens ſub conditione, & exiſtens abſolutè idem Petrus eſt ex parte rei, cum entitas, & exiſtentia poſſibilis eius non ſit formalitas diſtincta ab entitate, & exiſtentia actuali eiuſdem, nec indiuiduatio poſſibilis ſit diſtincta formalitas ab indiuiduatione actuali, ſed ſolùm diſtinguuntur penes diuerſa connotata; nimirum quia exiſtentia poſſibilis connotat potentiam exiſtentem, à qua produci poteſt, præſcindendo à determinatione eius; exiſtentia verò actualis dicit eandem exiſtentiam cum actu primo, & formali determinante potentiam, vel abſolutè, vel ſub conditione: ergo huiuſmodi ſcientiæ non reſpiciunt diuerſas formalitates obiectiuas, ſed eandem formalitatem ſecundum diuerſa connotata.

Dicendum tamen eſt *primò:* Scientiam ſimplicis intelligentiæ, & ſcientiam viſionis habere inter ſe diſtinctionem virtualem ſecundum formalitates intrinſecas. Probatur primo, quia iſtæ ſcientiæ in ordine ad diuerſa munera, & in ordine ad terminandos plures conceptus noſtros, perinde ſe habent, ac ſi actu re ipſa differrent, & ita aliquo pacto fundare poſſunt prædicata contradictoria; ſcientia enim ſimplicis intelligentiæ perinde reddit Deum cognoſcentem res, vt poſſibiles, & non vt exiſtentes, & perinde terminare poteſt conceptum noſtrum diſtinctum à conceptu ſcientiæ viſionis, ac ſi re ipſa differret à ſcientia viſionis, & idem de ſcientia viſionis dicendum eſt: ergo virtute inter ſe diſtinguuntur, quia ad virtualem diſtinctionem inter perfectiones diuinas nihil aliud requiri docuimus ſupra Tractatu 2. diſput.3. cap 1. Probatur ſecundò, quia non eſt neceſſe ad virtualem diſtinctionem inter perfectiones diuinas, vt vna perfectio poſſit communicari à perſona producente, non communicata alia: nam intellectio, & volitio diuina, virtute diſtinguuntur, quod non negat Heriçe, & tamen nequit communicari intellectio, quin ſimul communicetur volitio; neque volitio, quin pariter intellectio communicetur: ergo quamuis ſcientia ſimplicis intelligentiæ non poſſit communicari in Deo ſine ſcientia viſionis, neque hæc ſine illa, nihil obſtabit, quo minus inter ſe virtute diſtinguãtur. 13. *Scientia ſimplicis intelligentiæ, & ſcientia viſionis habent inter ſe diſtinctionem virtualem ſecundum formalitates intrinſecas.* *Ad virtualem diſtinctionem inter perfectiones diuinas non requiritur, vt vna poſſit communicari à perſona producente, non communicata alia.*

Dicendum ſecundò: Rationes partiales ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ inter ſe, & rationes partiales ſcientiæ viſionis inter ſe, etiam virtute diſtingui ſecundum formalitates intrinſecas. Hæc concluſio eodem fundamento nititur, quo ſuperior. Non enim eſt maior ratio, cur adæquata ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & adæquata ſcientia viſionis inter ſe virtute diſtinguantur, & non rationes partiales earum inter ſe, cum ſimiliter habeant diſtincta munera, & poſſint terminare conceptus noſtros re diſtinctos, perinde ac ſi re ipſa differrent. 14. *Rationes partiales ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ inter ſe, & rationes partiales ſcientiæ viſionis inter ſe virtute diſtinguuntur intrinſeca.*

Solum difficultas eſſe poteſt de ſcientia præteritorum, præſentium, & futurorum, quæ ad ſcientiam viſionis ſpectat, & de ſcientia conditionata, quam ſuperiori capite reuocaui partim ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & partim ad ſcientiam viſionis. Nihilominus tamen exiſtimo ſcientiam præteritorum, ſcientiam præſentium, & ſcientiam futurorum habere inter ſe virtualem diſtinctionem intrinſecam, & ſimiliter diſtingui à ſcientia abſoluta ſcientiam conditionatam, tamquã verſatur circa obiectum neceſſario connexum cum conditione, quam circa obiectum liberè connexum, aut concomitanter ſe habens cum illa. Quia in iis omnibus militat ratio adducta de diſtinctione munerum, & de potentia terminãdi conceptus formales noſtros re diſtinctos. 15. *Scientia præteritorum, ſcientia præſentium, & ſcientia futurorum habent virtualem diſtinctionem intrinſecam, & ſimiliter ſcientia abſoluta, & conditionata.*

Dicendum tertiò: iſtæ ſcientiæ tam adæquatè, quã inadæquatè ſumptæ, quas in hoc capite virtute diſtinximus, reſpiciunt diuerſas forma- 16. *Prædicta ſcientia tam adæquate,*

Digitized by Google

quam inadæquatè ſumptæ reſpiciunt diuerſas formalitates obiectiuas. formalitates obiectiuas, & non eandem dumtaxat in ordine ad diuerſa connotata. Probatio huius concluſionis lucem afferet concluſionibus præcedentibus, quia diſtinctio obiectorum multum conducit ad diſtinctionem formalitatum in ſcientiis. Probatur ergo concluſio, quia in primis ſcientia ſimplicis intelligentiæ non reſpicit ſolùm creaturas, quæ poſſibiles ſunt, ſed creaturas, vt poſſibiles formaliter, & ſcientia viſionis non reſpicit ſolùm creaturas, quæ exiſtunt, ſed creaturas, vt exiſtentes formaliter: poſſibilitas autem formaliter ſpectata, ſiue dicat non repugnantiam terminorum ſiue denominationem ab omnipotentia potente creaturas producere, formaliter diſtinguitur ab actuali exiſtentia, quæ nihil horum formaliter dicit: & ſi ſermo ſit de creaturis poſſibilibus, prout habent ſtatum meræ poſſibilitatis inuoluunt etiam negationem actualis exiſtentiæ, ratione cuius multo magis diſtinguntur à creaturis, vt exiſtentes ſunt: ergo ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & ſcientia viſionis habent ex parte obiecti diuerſas formalitates obiectiuas. Deinde ſcientia viſionis ſicut reſpicit creaturas, vt exiſtentes formaliter, ita etiam, vt præteritas, & vt futuras formaliter; at rationes formales præſentis, præteriti, & futuri, vt ſic, diuerſæ ſunt. Ratio enim formalis futuri videtur conſiſtere in habitudine, ſeu tranſitu rei ab eſſe, quod habet in cauſa, tanquam à fundamento, ad eſſe actuale, quod habebit in propria duratione, tanquam ad terminum, quæ habitudo nihil eſt aliud, quàm denominatio per modum reſpectus ſumpta ab exiſtentia in ſequenti duratione, & à negatione eiuſdem exiſtentiæ in duratione antecedente: ratio verò formalis præteriti videtur eſſe ſimilis denominatio ſumta ab exiſtentia rei in duratione antecedenti, & à negatione eiuſdem exiſtentiæ in duratione ſubſequenti, quæ duæ rationes inter ſe, & ab exiſtentia præſenti formaliter differunt, vt patet. Denique ſcientia cōditionata reſpicit obiectum, vt neceſſariò, vel liberè connexum cum conditione, vel vt concomitans conditionem in eadem extrinſeca duratione, quo pacto obiectum iſtud videtur inuoluere aliquid formaliter diſtinctum, quod non inuoluit obiectum ſcientiæ abſolutæ: ergo omnibus hiſce ſcientiis, quas virtute diſtinximus, reſpondent ex parte obiecti diuerſæ formalitates obiectiuæ. Confirmari poteſt concluſio, quia reſpectu noſtrorum conceptuum formalium, prædicta obiecta diuerſa ſunt, cum cauſent cognitiones diuerſas: ergo reſpectu ſcientiæ diuinæ erunt pariter obiecta diuerſa.

17. Ex dictis colligitur primò, quid reſpondendum ſit ad ſententiam oppoſitam. Ad probationem prioris partis illius, negandum eſt ad diſtinctionem virtualem diuinarum formalitatum requiri, vt poſſit vna communicari ſine alia; fatendum tamen neceſſarium eſſe, vt de illis poſſint ſimul enuntiari prædicata aliquo modo contradictoria ſine contradictione, quod verum habet in prædictis ſcientiis; nam idem prædicatum verè affirmatur de vna, & negatur de alia, perinde ac ſi realiter diſtinguerentur inter ſe, verè enim dicitur: ſcientia ſimplicis intelligentiæ cognoſcit res, vt poſſibiles; & pariter verè dicitur: ſcientia viſionis non cognoſcit res, vt poſſibiles; ſicut etiam verè dicitur: Scientia conditionata cognoſcit obiectū ſub conditione, & ſciẽntia abſoluta non cognoſcit illud ſub conditione, & ſic de aliis.

Ad probationem poſterioris partis admitto Petrum poſſibilem, & exiſtentem abſolute, & ſub conditione eſſe eundem Petrum, & entitatem, ac exiſtentiam indiuidualem eius, quæ poſſibilis eſt, non eſſe formalitatem diſtinctam ab entitate, & exiſtentia indiuiduali eiuſdem, quæ actu eſt, contendo tamen Petrum, ſeu entitatem, ac exiſtentiam eius, vt poſſibilem formaliter inuoluere formalitatem quandam, quam non inuoluit Petrus, ſeu entitas eius, vt exiſtens formaliter. Nam poſſibilitas, vt ſic formaliter diſtincta eſt ab exiſtentia, vt ſic, ſiue poſſibilitas dicat negationem aliquam, ſiue extrinſecam denominationem. Cum igitur ſcientia ſimplicis intelligentiæ attingat res, vt poſſibiles formaliter, & ſcientia viſionis, vt exiſtentes formaliter, neceſſe eſt, vt iis ſcientiis reſpondeant ex parte obiecti diuerſæ formalitates obiectiuæ, vt diximus. 18.

Petrus formaliter vt poſſibilis inuoluit formalitatem quandam, quam non inuoluit Petrus vt formaliter exiſtens.

Colligitur ſecundò: diuiſionem ſcientiæ viſionis in ſufficientem, & efficacem, qua vtitur Heriçe tum diſput. 2. num. 10 tum diſp. 52. num. 21. admittendam non eſſe, prout ab ipſo explicatur. Ait enim, præſertim in poſteriori loco ſcientiam diuinam viſionis creaturarum ſufficienter ſumptam eſſe formalitatem intrinſecam in Deo repræſentatiuam omnis obiecti ſcibilis, & omnino indiſtinctam à ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata: ſcientiam verò viſionis efficaciter acceptam nihil addere intrinſecum in Deo in ratione ſcientiæ, ſed tantum ipſam creaturam extrinſecè exiſtentem, ita vt ſcientia viſionis efficax includat etiam formaliter obiectum ſecundum exiſtentiam ſuam præteritam, præſentem, vel futuram, atque adeò coaleſcat ex ſcientia intrinſeca, & obiecto intrinſeco. Dico igitur hanc diuiſionem prædicto modo explicatam admittendam non eſſe; tum quia vt vidimus ſcientia viſionis virtute diſtinguitur ſecundum formalitatem intrinſecam à ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata, & ita non eſt repræſentatiua omnis obiecti ſcibilis: tū etiam quia ſcientia viſionis nullo modo includit formaliter obiectum exiſtens, licèt requirat, tanquam conditionem, exiſtentiam illius præteritam, præſentem, vel futuram, vt tribuat ſuū effectum formalem, & reddat Deum ſcientem tale obiectum. Itaque ſolùm admitti poteſt prædicta diuiſio ita, vt ſcientia viſionis ſufficiens dicatur formalitas intrinſeca ſcientiæ viſionis, diſtincta à formalitate ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, & ſcientia viſionis efficax dicatur prædicta formalitas intrinſeca, quatenus habet adjunctam exiſtentiam obiecti præteritam, vel futuram, tanquam conditionem, ſine qua non reddit Deum formaliter cognoſcentem tale obiectum ſecundum exiſtentiam ſuam. Sed de hac re iterum incidet ſermo Tractatu ſequenti diſputat. 6. cap. 4. cum agemus de ratione formali actus diuini liberi, num. 38. & 39. 19.

Diuiſio ſcientiæ viſionis in ſufficientem, & efficacem, quo pacto reijci debeat, & quo pacto poſſit admitti.

Capvt III.

An diuina ſcientia rectè diuidatur in ſpeculatiuam, & practicam.

20. *Rectè diuiditur ſcientia diuina in ſpeculatiuã, & practicam.*

NON eſt dubium, quin optima diuiſio ſit; nam Deus in primis de ſe ipſo ſcientiam habet ſpeculatiuam perfectiſſimam, vt patet. Deinde addo admitti etiam poſſe in Deo aliqualem ſcientiam practicam dirigentem amorem ipſius, quæ quamuis non ſit practica effectionis per modum artis, videtur eſſe aliquo pacto practica actionis per modum iudicij prudentialis, quo Deus iudicat ſe ipſum, tanquam ſummum bonum eſſe à ſe ipſo infinitè diligendum. Confirmatur, quia ſimilis actus in nobis eſt practicus: ergo etiam in Deo. Dixi aliqualem ſcientiam practicam, primò quia Doctores communiter non admittunt cognitionem propriè, & in rigore practicam, ſaltem per modum prudentiæ, niſi circa actus liberos, qualis non eſt amor, quo Deus ſe ipſum diligit. Secundo, quia cum amor Dei non ſit propriè elicitus, ſed ipſamet ſubſtantia Dei, & nihil ſit ibi productum, neque vlla productio, cognitio diuina nequit eſſe practica ſecundum rem. Nihilominus exiſtimo negari non poſſe in Deo Scientiam practicam noſtro modo intelligendi, quæ ſecundum rationem dirigat amorem, quo Deus ſe ipſum diligit, & quæ ad prudentiam reuocetur, quamuis propriè prudentia non ſit ob rationem tactam. Hinc tamen nõ ſequitur productionem Spiritus ſancti eſſe ex dictamine practico intellectus diuini, nam ſcientia diuina non dirigit productionem Spiritus ſancti, ſed ſolum amorem diuinum. Nec contrarius eſt Diuus Thomas, etiam ſi quæſt. 14. art. 16. dicat Deum de ſe ipſo habere ſcientiam ſpeculatiuam tantùm, nam ibi non loquitur de hoc genere ſcientiæ practicæ directiuæ amoris ſui, ſed de ſcientia practica directiua rei à ſe omnino diſtinctæ, quæ abſolutè, & in rigore practica dicitur. Argumento eſt contextus totius articuli, & ratio ipſa, quam reddit; ex eo enim ſolùm probat Deum de ſe ipſo habere ſcientiam ſpeculatiuam tantùm, quia ipſe operabilis non eſt.

Admitti poteſt in Deo aliqualis ſcientia practica dirigens amorem ſui.

21. *Scientia ſimplicis intelligentia eſt ſimul ſpeculatiua, & practica propriè.*

Circa creaturas autem, *Dicendum eſt primò*, ſcientiam diuinam ſimplicis intelligentiæ eſſe ſimul ſpeculatiuam, & practicam propriè, & in rigore ſub diuerſis rationibus. Patet quia exactè contemplatur naturas omnes rerum poſſibilium, quatenus tales ſunt, quod maximè ſpectat ad ſcientiam ſpeculatiuam. Deinde verſatur circa res operabiles modo operabili: ergo diuina ſcientia ſimul eſt ſpeculatiua, & practica; immo eſt practica duplici modo, primo per modum prudentiæ in ordine ad ipſa decreta libera diuinæ voluntatis, nam hæc prudentiſſima, & honeſtiſſima ſunt, & cum ſint libera, rectè dirigi poſſunt, & diriguntur per iudicium prudentiale ſcientiæ antecedentis. Secundo per modum artis in ordine ad operationes ad extra; cognoſcit enim modum, quo res fieri poſſunt, & debent, & dirigit earum productionem.

Sed Scotus in 1. diſtinct. 38. quæſt. 1. contendit nullam ſcientiam Dei circa creaturas poſſe eſſe practicam, quia cognitio practica proximè verſatur circa voluntatem; ſed circa diuinam voluntatem liberam, per quam Deus applicat omnipotentiam ad operandum ad extra, non poteſt verſari practicè ſcientia Dei: ergo nulla ſcientia Dei eſt practica circa creaturas. Minor probatur, quia ſi intellectus diuinus dirigeret voluntatem in ordine ad operationes ad extra, vel illi neceſſitatem inferret, vel diuina voluntas poſſet diſcordare à dictamine intellectus, & ſic non eſſet per ſe recta. 22.

Scientia ſimplicis intelligentia eſt practica per modum artis, & per modũ prudentiæ.

Reſpõdeo duplicem eſſe cognitionem practicam, alteram per modum prudentiæ dirigentem moralem vſum: alteram per modum artis dirigentem opus externum quoad ſubſtantiam, vel modum eius: at propoſita objectio videtur procedere de priori cognitione practica, non de poſteriori, quam certiſſimum eſt in Deo reperiri, nam omnia, quæ Deus operatur ad extra, per intellectum, & voluntatem operatur, & ideo neceſſe eſt, vt illa ordinet per ſcientiam ſuam practicam, ſeu per ideas. Addo etiam priori modo eſſe diuinam ſcientiam practicam, quia ſine vllo incommodo diuina voluntas, quoad ſua libera decreta dirigi poteſt ab intellectu diuino, non tanquam ab imperante, ſed tanquam ab oſtendente, quid deceat operari Deum. Vnde non ſequitur neceſſitari diuinam voluntatem, nam quamuis intellectus oſtendat quid ſit honeſtum, ac decens, non tamen ſemper id proponit, tanquam ſimpliciter neceſſarium ad honeſtatem, & ideo non obſtante tali iudicio intellectus, poteſt voluntas abſque vllo defectu id non velle. Neque inde ſequitur voluntatem ſimpliciter diſcordare à dictamine intellectus, nam eadem ſcientia, quæ iudicat eſſe honeſtum, & decens aliquid facere, poteſt ſimul iudicare honeſtè, & decenter etiam omitti poſſe.

Dicendum ſecundò: Scientia viſionis, non ſolùm quatenus verſatur circa futura abſoluta, ſed etiam quatenus extenditur ad futura conditionata, non eſt ſcientia practica, ſed ſpeculatiua. Probatur, quia huiuſmodi ſcientia non eſt directiua operis, ſed potiùs illud factum, vel faciendum ſupponit, & eſt veluti ſimplex illius intuitio: ergo non eſt practica, ſed ſpeculatiua. Verum eſt poſſe ſcientiam viſionis excitare ad opus, quatenus viſo vno effectu mouetur voluntas diuina ad aliquid ordinandum, vel promittendum, ſed non propterea habet rationem notitiæ practicæ, ſed eſt veluti conditio quædam, quæ iuuare poteſt ad iudicium practicum de rebus prudenter agendis; ad eum modum, quo in nobis experientia, memoria, vel præiudicium de rebus futuris, conducit ſæpe ad prudentiam, & ad iudicia practica, quamuis non ſit ipſa cognitio practica. 23.

Scientia viſionis, etiam quatenus extenditur ad futura conditionata, non eſt practica, ſed ſpeculatiua.

Dices: ex ſententia Diui Thomæ quæſt. 14. artic. 16. diuina ſcientia, quatenus verſatur circa creaturas aliquando futuras, magis practica eſt, quàm prout verſatur circa poſſibiles, quæ nunquam futuræ ſunt. Sentit ergo Sanctus Doctor ſcientiam viſionis eſſe aliquo pacto practicam. Sed ſi expendatur contextus, facilis eſt 24.

S. Thomas explicatur.

Digitized by Google

eſt ſolutio: ibi enim non loquitur Diuus Thomas de ſcientia futurorum, vt ſic, ſed de ſcientia poſſibilium, & comparat ſcientiam rerum poſſibilium, quæ aliquando producendæ ſunt, cum ſcientia poſſibilium, quæ nunquã producendæ ſunt, & illam dicit eſſe magis practicam, quã iſtam, qu od intelligendum eſt quantũ ad vſum, & actualem cauſalitatem. Nam prior ſcientia interdum dirigit actu opus, poſterior nunquam, non verò quantum ad naturam, & eſſentiam practici principij, ſic enim vtraque ſcientia æquè practica eſt.

Capvt IV.

De aliis diuiſionibus Scientiæ Diuinæ.

Diuiſio ſcientia diuina in ſcientiam approbationis, & ſimplicis notitia explicatur duplici modo.

25. PRæter diuiſiones adductas circunferuntur aliæ, ex quibus primo occurrit illa, qua diuiditur ſcientia in ſcientiam approbationis, & ſimplicis notitiæ, quæ duobus modis intelligi poteſt. Primo, vt ſcientia approbationis dicatur illa, quæ eſt cauſa rerum, quia habet voluntatem adjunctam, quæ voluntas eo, ipſo, quòd applicat ſcientiam, videtur illam quodammodo approbare: Scientia autem notitiæ ſimplicis dicatur omnis illa, quæ non eſt approbationis, in prædicto ſenſu. Alio modo intelligi ſolet hæc diuiſio, vt ſcientia approbationis dicatur illa, quæ verſatur circa ea, quæ diuinæ voluntati placent, Quo pacto non tantum ſcientia practica, ſed etiam ſcientia viſionis dicitur ſcientia approbationis: ſcientia verò huic oppoſita erit, per quam Deus cognoſcit ea, quæ illi non placent, & iuxta hanc diuiſionem interpretantur Patres aliqua Scripturæ teſtimonia.

Diuiditur ſcientia diuina in neceſſariam, qua attingit Deum, & creaturas poſſibiles, & in liberam, qua attingit voluntatem Dei, vt liberam, & creaturas, vt ab illa pendentes.

26. Secundò occurrit diuiſio ſcientiæ in neceſſariam, & liberam: illa eſt, quæ attingit Deum, vt eſt ens neceſſarium, & creaturas, vt poſſibiles; hæc verò, quæ voluntatem diuinam, vt liberè operantem, & creaturas, vt ab illa pendentes in eſſe, vel in operatione. Quare ſcientia viſionis creaturarum, ex eo ſolùm dicitur libera, quia verſatur circa obiectum liberum, ſeu pendens à libertate, nam facta ſuppoſitione talis obiecti, etiam hæc ſcientia eſt neceſſaria ex ſuppoſitione; Si enim ſupponatur objectum ſcibile, non poteſt non ſciri à Deo. Solum obiici poteſt ſcientiam viſionis eſſe ſimpliciter neceſſariam, quia ſimpliciter impoſſibile eſt, vt ſcientia viſionis non reperiatur in Deo, nam licèt Deus nihil produce decreuiſſet, ac proinde non cognoſceret res futuras, adhuc haberet poſitiuam ſcientiam, qua cognoſceret negationes earundem rerum, quæ tunc eſſent neceſſariò futuræ; neceſſe enim eſt, vt vel res ſit futura, vel illius negatio. Reſpondeo verum eſſe aliquam ſcientiam viſionis neceſſario reperiri in Deo, contendo tamen in particulari, neque ſcientiam rerum futurarum, neque ſcientiam negationũ futurarũ eſſe ſimpliciter neceſſariã, quia vnaquæq; potuit eſſe, & non eſſe, quoad terminationem ad obiecta.

27. Quæret tamen aliquis, an hæc diuiſio ſit adæquata. Videtur enim Molina illam inadæ-

quatam iudicaſſe, cum diſtinxerit ſcientiam mediam à neceſſaria, & libera, vt notauimus capite primo huius diſputationis. Nihilominus tamen ego prædictam diuiſionem adæquatam iudico, & neceſſarium non eſſe addere illi tertium membrum. Nam omne obiectũ diuinæ ſcientiæ aut eſt neceſſarium, aut liberum: ergo omnis diuina ſcientia, aut erit neceſſaria, aut libera. Vnde cum ſcientia conditionata verſetur partim circa obiecta neceſſaria, partim circa libera, neceſſe eſt vt quædam notitia conditionata ad vnum, quædam ad alterum ex membris prædictæ diuiſionis reuocari debeat.

Diuiſio ſcientia diuina in neceſſariam, & liberam adæquata eſt.

Oppones, eadem notitia de obiecto contingenti conditionato videtur inuoluere vtramque rationem liberæ, & neceſſariæ ſcientiæ; liberæ quidem quatenus eius obiectum poteſt aliter ſe habere, etiam poſita conditione, & quatenus obiectum eſt futurum ex decreto diuino libero ponendo, ſi conditio ponenda ſit: neceſſariæ verò, quatenus eſt independens ab omni decreto actu exiſtente in Deo, & quatenus obiectum eius nunquam exiſtet per totam æternitatem. Reſpondeo prædictam notitiam de obiecto contingenti conditionato ſimpliciter liberam eſſe, & nullo modo neceſſariam: licèt enim independens ſit à decreto libero exiſtenti, ſeu in re poſito, non tamen à decreto libero futuro, ſeu ponendo, ſi ponenda eſſet conditio, & licèt obiectum eius non ſit futurum per totam æternitatem, eſſet contingenter futurum, ſi poneretur conditio. Quod ſatis eſt, vt notitia illa ſit ſimpliciter libera, hæc enim denominatio petenda eſt ex obiecto ſimpliciter libero, quale eſt obiectum notitiæ prædictæ. 28.

Scientia diuina de obiecto contingenti conditionato ſimpliciter libera eſt.

DISPVTATIO X.

De proprietatibus Diuinæ Scientiæ.

Capvt I.

An Diuina Scientia ſit omnino ſimplex.

HAnc proprietatem attigit Diuus Thomas attic. 7. & 14. nam attic. 7. docet optimè Deum nullo modo diſcurrere, quia neque habet diſcurſum ſecundum ſucceſſionem notitiarum, quia omnia ſimul intelligit, neque diſcurſum proprie dictum ſecundum cauſalitatem notitiarum, hoc eſt per dependentiam vnius notitiæ ab alia, quia talis diſcurſus non eſt ſine reali diſtinctione actuum, quæ locum non habet in Deo. Nec refert quod ſupra diſp. 1. cap. 6. admiſerimus in Deo diſcurſum virtualem ſecundum rem, & formalem ſecundum rationem, nam eiuſmodi diſcurſus non officit ſimplicitati diuinæ ſcientiæ, vt erit conſiderani perſpicuum. In articulo autem 14. aſſerit Sanctus Doctor Deum cognoſcere res omnes, omnia enuntiabilia, & omnes noſtras 1.

Diuina ſcientia eſt omnino ſimplex ſine proprio diſcurſu, & compoſitione.

Digitized by Google

enuntiationes ſine compoſitione vlla. Quod probari in primis poteſt, quia non implicat ſimplicem cognitionem continere in ſe perfectiſſimam rationem iudicij: ergo eiuſmodi cognitio Deo tribuenda eſt, nam iure illi tribuendus eſt omnis modus cognoſcendi carens imperfectione. Deinde patet hoc ex infinita perfectione diuinæ ſcientiæ, quæ vno ſimpliciſſimo intuitu perfectiſſimè attingit objecta omnia cognoſcibilia: ergo ſine vlla diſtinctione reali conceptuum, atque adeò ſine vlla compoſitione attinget omnia enuntiabilia, & omnes enuntiationes noſtras. Quare diuina ſcientia eſſentialiter includit rationem apprehenſionis, & iudicij; immo in ea non poteſt diſtingui virtute apprehenſio à iudicio, vel iudicium ab apprehenſione, nec dari conceptus apprehenſiuus, qui ſimul iudicatiuus non ſit eſſentialiter, vel iudicatiuus, qui apprehenſiuus etiam non ſit, nam talis diſtinctio eſſe non poſſet ſine imperfectione.

In diuina ſcientia nequit virtute diſtingui apprehenſio à iudicio, vel iudicium ab apprehēſione.

2. Confirmatur, quia Deus non apprehendit ſine proprio, & perfecto conceptu rei apprehenſæ, prout in ſe eſt, ſeu eſſe poteſt: ergo per talem conceptum cognoſcit talem rem eſſe, vel quid ſit, vel quid illi conueniat; quod nihil eſt aliud, quam iudicare: ergo nequit concipi in Deo apprehenſio, prout in ipſo eſt, quin intrinſecè includat iudicium aliquod de re, prout apprehenſa eſt.

Capvt II.

An Scientia Dei ſit omnino inuariabilis.

3. Hvius proprietatis meminit Diuus Thomas artic. 15. vbi docet ſcientiam Dei nullo modo variari poſſe. Probat quia ſcientia Dei eſt ipſamet ſubſtantia eius, ſed hæc eſt omnino immutabilis: ergo & ſcientia. Verùm licèt Doctrina Diui Thomæ, & ratio eius rectè procedant in ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & in ſcientia viſionis, vt terminatur ad Deum, quia iſtæ ſcientiæ ſunt ſimpliciter neceſſariæ: tamen in ſcientia viſionis, quatenus ad creaturas terminatur, habent aliquam difficultatem. Nam quamuis hæc ſcientia viſionis, quoad ſuam entitatem ſit etiam ipſamet ſubſtantia Dei, & non minus neceſſaria, ac immutabilis, quàm illa; tamen cum denominationem ſcientiæ viſionis non habeat, niſi in ordine ad creaturas præteritas, præſentes, & futuras, & vt ſic, non ſit ſimpliciter neceſſaria, videtur vt ſic ſine incommodo variari poſſe. Quod declarat hæc ratio dubitandi: ſcientia viſionis in Deo ſupra entitatem Dei neceſſariam, ſolùm addere poteſt reſpectum rationis ad objecta creata, vel extrinſecam denominationem: ſed reſpectus iſte, vel denominatio aduenire poteſt Deo in tempore abſque vllo additamento realis entitatis, ac per conſequens abſque vlla ipſius mutatione; ſicut ſimiliter denominatur de facto in tempore creator, & dominus abſque additione entitatis, vel mutatione vlla: ergo etiamſi Deus de nouo ſciat, quod nunquam ſciuit, vel deſinat ſcire, quod ſciebat per hanc ſcientiam, nulla ſequetur mutatio in Deo, atque adeò ſine mutatione Dei poterit ſcientia viſionis variari.

Non ſolum ſcientia ſimplicis intelligentiæ, ſed etiam ſcientia viſionis, ſiue terminata ad Deum, ſiue terminata ad creaturam eſt omnino inuariabilis.

Nihilominus tamen doctrina, & ratio Diui Thomæ veriſſima eſt, & vim etiam habet in ſcientia viſionis, nam cum diuina ſcientia non ſit in ſe libera, ſed neceſſaria, repræſentans neceſſariò omne objectum intelligibile ex ſuppoſitione eius, variari nequit immutata manente ſubſtantia Dei. Vnde ſi Deus in tempore inciperet aliquid ſcire, quod ab æterno non ſciuiſſet, neceſſarium eſſet eum realiter mutari per additionem alicuius ſcientiæ, qua caruiſſet ab æterno: non enim poteſt Deus ſcire tale objectum ſine aliqua ſcientia reali, nam relatio rationis, vel denominatio extrinſeca, quæ à nobis concipitur addi, nequit eſſe ratio cognoſcendi illud: ergo vel ab æterno habet talem ſcientiam realem, vel non; ſi non, neceſſe eſt vt addatur in tempore, atque adeò vt mutetur Deus, quod eſt abſurdum: ſi autem habet: ergo ab æterno per eam ſcientiam ſciuit tale objectum, quia naturaliter, & neceſſario repræſentat. Dices: hoc veriſſimum eſſe, ſi objectum ſupponatur ab æterno cognoſcibile; fieri tamen poſſe, vt in tempore incipiat eſſe ſcibile, quod ab æterno non fuit. Contra eſt, quia id prouenire non poteſt, niſi ex imperfectione ipſius ſcientiæ, quæ vel limitata eſt, vel ſumenda eſt ab ipſis rebus, quæ illam cauſare nequeunt, niſi quando exiſtunt: ſublatis autem his imperfectionibus quoduis objectum in tempore futurum, eſt ab æterno futurum, ac per conſequens cognoſcibile: ergo non poteſt Deus de nouo aliquid ſcire, quod ab æterno non ſciuit, quin ſupponatur ſcientia realiter imperfecta, & perfici denuo per reale augmentum, quod abſurdum eſt. Nec poteſt deſinere ſcire, quod ſciebat, quin ſcientia ipſa realiter mutetur, nam ex ſuppoſitione, quòd objectum ſcibile eſt, non poteſt non eſſe ſcibile. 4.

Nequit Deus de nouo aliquid ſcire, quod ab æterno non ſciuit.

Ex quo patet ad rationem dubitandi adductam, conceſſa maiori, negandam eſſe minorem. Ratio autem cur reſpectus Domini, & creatoris aduenire poſſit Deo in tempore ſine intrinſeca eius mutatione, non vero reſpectus ſcientiæ ad objectum, eſt, quia relationes Domini, & creatoris fundantur in actione tranſeunte, & terminantur ad creaturas, prout ipſæ actu terminant illam actionem, & quia talis actio poteſt incipere, ſeu mutari in tempore, ideo ſine intrinſeca mutatione Dei poſſunt tales reuelationes in tempore variari: at relatio ſcientiæ fundatur in ipſomet actu immanente, & reſpicit creaturam, vt illum terminat, ad quod non requirit actualem exiſtentiam ſimul cum ipſo actu immanente, & ideo nequit relatio ſcientiæ variari in tempore, quin Deus ipſe mutetur, cum mutatio oriri non poſſit ab ipſis creaturis. 5.

Cur reſpectus Domini, & creatoris poſſit aduenire Deo in tempore ſine intrinſeca eius mutatione, non vero reſpectu ſcientiæ ad obiectum.

Sed ſuperſunt duæ difficultates magna ex parte de modo loquendi. Prima eſt an poſſit Deus plura ſcire ſcientia viſionis, quàm actu ſcit. Reſpondeo dicendum non eſſe abſolutè loquendo, Deus plura poteſt ſcire, quàm ſcit, vt optimè docet Diuus Thomas artic. 15. ad. 2. & ratio eſt, quia verbum, *poteſt*, de præſenti in illa enuntiatione, videtur facere ſenſum compoſitum, & ſignificare Deum poſita ſcientia, 6.

Deus non poteſt de facto plura ſcire ſcientia viſionis, quàm actu ſcit, potuit tamen.

Digitized by Google

tia, quam de rebus actu habet, poſſe plures res de nouo cognoſcere, quod eſt falſum. Addo tamen dici poſſe de præterito; Deus potuit ſcientia viſionis plura ſcire, quàm actu ſcit, nam verbum, *potuit* præteriti temporis indicat ſenſum diuiſum, quia nihil ſupponit à Deo factum. Quare ſicut Deus ab æterno potuit plura velle facere, quàm facere voluit, ita potuit ab æterno plura ſcire ſcientia viſionis, quàm ſciuit, & quàm actu ſcit. Locutus ſum de ſcientia viſionis, nam ſcientia ſimplicis intelligentiæ nullo modo potuit Deus plura ſcire, quàm ſcit.

7.

Inuariabilitas iſta ſcientia viſionis non prouenit ex immutabilitate diuini decreti.

Dices ergo inuariabilitas iſta ſcientiæ viſionis prouenit ex immutabilitate diuini decreti: Sed neganda eſt ſimpliciter conſequentia, nam licet poſita inuariabilitate diuini decreti ſcientia viſionis in ea fundata eſſet ex eo capite inuariabilis, tamen per ſe loquendo inuariabilitas ſcientiæ non nititur immutabilitate decreti, nam ſi per impoſſibile diuinum decretum eſſet temporarium, & mutabile, ſcientia viſionis maneret inuariabilis ex ſe, & ab intrinſeco ratione infinitatis, & neceſſariæ repræſentationis ſuæ, nam quamuis decretum eſſet temporarium, vel in tempore mutandum, eſſet ab æterno futurum, vel mutandum in tali differentia temporis, ac per conſequens hoc totum ab æterno ſciret Deus.

8.

Nihil Deus ſciuit, quod nunc etiam non ſciat.

Secunda difficultas eſt: an Deus nunc neſciat aliquid, quod antea ſciuit, nam ab æterno ſciuit Chriſtum naſciturum eſſe, modo autem iam non ſcit naſciturum eſſe, ſed natum fuiſſe. Reſpondeo, nihil Deum ſciuiſſe, quod nunc etiam non ſciat; nam ab æterno ſciuit natiuitatem Chriſti eſſe futuram pro aliquo tempore, & præſentem pro alio, & præteritam pro iſto, & per eamdem ſcientiam, quam ab æterno habuit, nunc etiam cognoſcit natiuitatem Chriſti reſpectu vnius temporis, vt futuram, reſpectu alterius, vt præſentem, & reſpectu alterius, vt præteritam. Dices: Diuus Thomas artic. 15. ad. 3. ait hanc propoſitionem: Quidquid Deus ſciuit, ſcit, non eſſe veram; ſi ad enuntiabilia referatur, ex hoc tamen non ſequi vllam intrinſecam ſcientiæ mutationem. Verùm modus iſte loquendi Diui Thomæ multis non probatur, & certè non videtur vſurpandus inter indoctos; inter doctos verò poſſet vtcumque explicari. Nam ſcire enuntiationem, eſt ſcire eam eſſe veram; prius autem fuit vera hæc enuntiatio: Chriſtus naſcetur: ergo Deus ſciuit illam, modò verò eſt falſa in ordine ad hoc tempus, & ideo Deus non ſcit illam. Satius tamen eſt dicere abſolutè veram eſſe illam propoſitionem: Quidquid Deus ſciuit, ſcit. Nam Deus ſciuit, & ſcit illam propoſitionem: Chriſtus naſcetur, antea fuiſſe veram, & ſcit nunc eſſe falſam, & vtrumque ab æterno nouit pro diuerſis temporibus.

Abſolutè vera eſt hæc propoſitio: Quidquid Deus ſciuit, ſcit: & explicatur modus loquendi S. Thomæ.

Capvt III.

An ſcientia Dei ſit cauſa rerum.

9.

Scientia diuina eſt cauſa rerum per modum dirigentis, & reuocatur ad cauſam efficientem.

Fide certum eſt diuinam ſcientiam eſſe cauſam rerum, iuxta illud Pſalmi 103. *Omnia in ſapientia feciſti.* Quod frequenter etiam aſſeritur in ſacris litteris, & probatur,

quia Deus operatur ad extra per intellectum, & voluntatem, quia operatur modo perfectiſſimo, & dirigit res omnes in ſuos fines per media apta, & proportionata: ergo neceſſe eſt, vt ſcientia concurrat per modum cauſæ dirigentis. Deinde certum etiam eſt cauſalitatem ſcientiæ reuocandam eſſe ad cauſalitatem efficientis, ſaltem eo modo, quo exemplar ad cauſam efficientem reducitur. Præterea certum eſt etiam ſcientiam per ſe ſolam eſſe cauſam rerum in actu primo, non verò in actu ſecundo, niſi accedente voluntate. Ratio eſt, quia diuina ſcientia eſt ex ſe directiua in vniuerſum productionis cuiuſuis entis: ergo vt determinetur ad dirigendam in actu ſecundo productionem huius entis potius, quàm illius, neceſſe eſt, vt accedat voluntas.

10.

Scientia poteſt eſſe cauſa rerum per modum artis, & per modum prudentiæ.

His poſitis quæres, quænam diuina ſcientia ſit cauſa rerum? Pro explicatione huius difficultatis nota, ſcientiam, ſeu cognitionem dupliciter eſſe cauſam rerum, ſcilicet per modum artis, & per modum prudentiæ, inter quæ duo, hoc eſt diſcrimen inter alia, quòd ars eſt immediatè, & per ſe cauſa ſui objecti, dirigendo effectionem eius; at verò in cauſalitate prudentiæ cognitio vnius rei poteſt conducere ad alteram cauſandam vel proximè, vel remotè, vel vt conditio ſaltem ex parte operantis requiſita: quo pacto experientia præteritorum dici poteſt cauſa prudentis prouidentiæ de futuris.

11.

Scientia ſimplicis intelligentia eſt cauſa rerum per modum artis, & per modum prudentia.

Dico ergo *primò*: ſcientiam ſimplicis intelligentiæ eſſe cauſam rerum per modum artis, ſeu exemplaris, & per modum etiam prudentiæ. Ita Soarius lib. 3. de attributis cap. 4. Patet quia cum Deus ſit perfectiſſima cauſa in actu primo potens operari per intellectum, & voluntatem, neceſſe eſt, vt prius, quam operari velit, intelligatur habere aliquam ſcientiam, per quam dirigi poſſit in ſuis operationibus, hæc autem non poteſt eſſe alia; niſi ſimplicis intelligentiæ, nam hæc antecedit decreta libera diuinæ voluntatis, & eſt omnino neceſſaria, & connaturalis ipſi Deo, & continet rationes rerum omnium factibilium, & agibilium: ergo ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt cauſa rerum, per modum artis, & prudentiæ.

12.

Scientia viſionis abſoluta nullo modo eſt cauſa rerum, ad quas terminatur.

Dico ſecundò: Scientiam viſionis abſolutam nullo modo eſſe cauſam rerum, ad quas terminatur. Patet, quia ſcientia viſionis ſupponit res omnes, quas attingit, vt factas, vel vt ſuo tempore faciendas, ita tamen, vt quidquid neceſſarium eſt ex parte Dei, vt ſuo tempore fiant, ſupponatur iam poſitum in æternitate: ergo nihil eſt, quod poſſit ſcientia viſionis cauſare in ſuo objecto. Conſequentia probatur, quia nec poteſt aliquid cauſare per modum prudentiæ in ordine ad diuinam voluntatem, qua vult res futuras, cum hæc ſcientia ſupponat voluntatem Dei determinatam ad res futuras eo modo, quo eius determinatio requiritur: nec poteſt aliquid cauſare per modum artis, quia hæc cauſalitas non poteſt ſupponere opus ipſum iam factum. Antecedens probatur tum ex illo Geneſ. 1. Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona: ergo illa viſio ſupponebat feciſſe Deum; Tum etiam quia res cognitæ per ſcientiam viſionis, vel ſunt à Deo ſolo, & ſic procedunt immediatè à diuina potentia, vt

Digitized by Google

applicata per voluntatem, & directa per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quatenus continet rerum ideas, quæ omnia ſupponit ſcientia viſionis: vel ſunt res procedentes à Deo, vt operante ſimul cum cauſis ſecundis naturaliter, vel liberè agentibus, & in iis etiam ſuppoſita diuina voluntate concurrendi cum iis cauſis, nihil aliud requiritur, quia ipſæ cauſæ ſufficiunt ad tales effectus abſque vlla cauſalitate ſcientiæ viſionis. Addo ſcientiam viſionis vnius rei poſſe aliquo pacto eſſe cauſam alterius, non per modum artis, quia hæc ſolùm dirigit productionem ſui obiecti, ſed per modũ prudentiæ mouentis voluntatem, vel per modum conditionis ad debitum prouidentiæ modũ, quod conſtat ex notatione adducta, & res eſt per ſe manifeſta, & conſtat ex Soario citato.

Scientia viſionis abſoluta vnius rei poteſt eſſe cauſa alterius per modum prudentiæ.

13. *Dico tertiò*: Scientiam futurorum ſub conditione non eſſe cauſam rerum per modum artis, ſed quantum ad modum prouidentiæ, vel prudentis gubernationis. Prima pars probatur, tum quia ad hanc cauſalitatem per modum artis ſufficit ſcientia ſimplicis intelligentiæ: tum etiam quia Ideæ rerum producendarum non ſunt in diuina ſcientia, prout terminatur ad futura ſub conditione, nam ſiue Deus ſciat me conuertendum in tali tempore, ſi hæc, vel illa conditio ponatur, ſiue ſciat me non conuertendum, eandem ideam, ſeu abſtractiuam ſcientiam habet illiuſmet conuerſionis poſſibilis, & per eam poteſt dare vocationem, & quantum in ipſo eſt, etiam concurſum ad talem conuerſionem: ergo ratio cauſæ per modum artis reſpectu talis conuerſionis nequit cõuenire diuinæ ſcientiæ, vt eſt cognitio futurorum ſub conditione, ſed quatenus eſt cognitio talis effectus, prout tali modo operabilis. Secunda pars probatur, quia ſcientia futurorum ſub conditione eſt maximè vtilis, & neceſſaria ad prouidentiam, & prudentem gubernationem rerum, quæ per cauſas liberas agendæ ſunt: ergo erit ſuo modo cauſa reſpectu illarum. Antecedens patet, quia præcognoſcere quid homo facturus eſſet, ſi tali, vel tali auxilio præueniretur in tali, vel tali occaſione, vtiliſſimum eſt, & neceſſariũ ad illũ ſapienter gubernandũ, & ad prudenter decernendũ, quid agere oporteat, & ad applicanda media conſentanea.

Scientia futurorum ſub conditione eſt cauſa rerum, non per modum artis, ſed quantum ad modum prudentis gubernationis.

14. Ex iis conſtat ſcientiam viſionis abſolutam, & ſcientiam viſionis conditionatam conuenire inter ſe in hoc genere cauſalitatis per modum prudentiæ, differre tamen primo, quia ſcientia viſionis abſoluta nequit eſſe cauſa ſui proprij obiecti per modum prudentiæ, quia ſupponit diuinam voluntatem ad tale obiectum determinatam; at ſcientia viſionis conditionata poteſt eſſe cauſa ſui obiecti modo explicato, quia ex ſe non ſupponit abſolutam Diuinæ voluntatis determinationem. Secũdo quia ſcientia viſionis abſoluta in hoc genere cauſalitatis non eſt vniuerſalis cauſa omnium effectuum Dei, ſed ad ſummnm præſcientia vnius effectus eſt ratio, vel occaſio alterius; at ſcientia viſionis conditionata dici poteſt cauſa vniuerſalis, nam eſt quaſi fundamentum, vel conditio neceſſaria ad ordinem diuinæ prouidentiæ, quæ maximè relucet in gubernatione agentium liberorum.

Quæres iterum, quo pacto concurrat ſcientia ſimplicis intelligentiæ ad productionem omnium rerum. Reſpondeo, & Dico primo: integram ſcientiam Dei neceſſariam dici poſſe quodammodo cauſam phyſicam, ſaltem primam, & radicalem omnium effectuum. Patet, quia ſcientia iſta, ut ſic, cum ſit ipſamet eſſentia Dei, eſt radix omnium attributorum, atque adeò omnipotentiæ, quæ eſt proxima cauſa omnium effectuum: ergo ſcientia iſta dici poterit cauſa phyſica radicalis omniũ effectuum. 15.

Integra ſcientia Dei neceſſaria eſt quodammodo cauſa phyſica omnium effectuum ſaltem radicalis.

Dico ſecundo: ſcientiã ſimplicis intelligentiæ eſſe proximam cauſam omnium rerum, non phyſicè exequentem productiones earum, ſed dirigentem per modum artis, ſeu exemplaris. Probatur, quia vt nunc pono, in Deo conſtituenda eſt omnipotentia ratione diſtincta ab intellectu, & voluntate, quæ immediatè exequatur operationes ad extra: ergo intellectus ſolùm poteſt proximè dirigere illas operationes per modum exemplaris, ſicut voluntas proximè applicare omnipotentiam ad illas eliciendas.

Scientia ſimplicis intelligentiæ eſt proxima cauſa rerum omniũ dirigens per modum artis, ſeu exemplaris.

DISPVTATIO II.

De Ideis Diuinis.

HÆc diſputatio claudet hunc tractatum, tanquam eius appendix; tum quia materia de Ideis cum breuiter expediri poſſit, non poſtulat nouum tractatum: tum etiam quia valde connexa eſt cum diuina ſcientia.

CAPVT I.

An ſit in Deo, & quid ſit Idea.

DEum habere ideas, ſeu exemplaria creaturarum nemo inficias ierit, cum id apertè doceant Sancti Patres, vt videre eſt apud Diuum Dionyſium cap. 5. de diuinis nominibus, Damaſcenum oratione 1. de Imaginibus, & apud Auguſtinum variis in locis, præſertim lib. 4. de Geneſi ad literam cap. 24. & lib. 83. quæſtionum. quæſt. 46. confirment etiam Doctores Scholaſtici, & ſuadeat ratio. Quia cum idea ſit complementum cauſæ artificioſè operantis, & Deus ſit ſummus, ac ſapientiſſimus rerum omnium opifex, neceſſe eſt, vt habeat aliquam formam, vel rationem, ad cuius ſimilitudinem creaturas producat, & per quam intelligatur compleri in ratione cauſæ artificioſè operantis. 1.

Deus habet ideas creaturarum.

Solùm ergo in hoc capite explicandum eſt, quid ſit idea diuina, de quo variè ſentiunt Doctores. Scotus enim in 1. diſt. 35. quæſt. 1. exiſtimat Ideas reſpectu Dei eſſe ipſas creaturas, vt poſſibiles obiectiuè exiſtentes in mente ipſius. Diuus Thomas 1. part. quæſt. 15. artic. 1. ad 3. & artic. 2. in corpore, & ad 1. aſſerit eſſentiam ſuam, prout participabilem à creaturis, ſecundum aliquem modum ſimilitudinis 2.

Varia ſententia de ratione idea diuina referuntur.

Digitized by Google

tudinis habere rationem ideæ. At Bonauentura in 1.diſtinct.35.artic.1.quæſt.1. tribuit rationem ideæ cognitioni practicæ, quam Deus habet de creaturis. Sententiam Bonauenturæ amplectuntur Soarius lib.3.de Attributis cap. 5.& tom.1.Metaph.diſputat.25.ſect.1. & Vazquez 1. part. diſp. 72. cap. 2. hoc diſcrimine, quòd Soarius arbitratur tam ideam artificis creati, quàm increati conſiſtere in cognitione prædicta; Vazquez verò ſolam ideam artificis increati, nam ideam artificis creati credit eſſe rem objectiuè exiſtentem in ipſius mente, & ab eo confusè conceptam, cuius inſtar opus efficiendum eſt. Amplecti autem ſententiam Diui Thomæ ſibi videntur Thomiſtæ, & Artubal in dubitatione circa quæſt.15. aſſerentes diuinam ſubſtantiam, quatenus in virtute ſua executiua continet creaturas, & vt ſic ab illis imitabilis eſt, eſſe ideam, ſeu exemplar.

3. *Nonnulli conciliare contendunt aliquas ex ſententiis relatis.*

Alij recentiores conciliare contendunt vel tres illas ſententias Scoti, Diui Thomæ, & Diui Bonauenturæ, vel ſaltem duas ex illis. Nam Raynaudus in ſua Theologia naturali diſtinct.1.quæſt.2. artic.3. diuidit ideam in remotam, & proximam: remotam vocat in Deo eſſentiam ipſam diuinam, vt inadæquatè repræſentabilem per creaturas; proximam ſubdiuidit in primariam, & ſecundariam, primariam ait eſſe ipſam creaturam, quæ à Deo producenda eſt, prout objectiuè exiſtentem in mente diuina; ſecundariam verò eſſe cognitionem Dei practicam directiuam operationis. At Granado 1.part.Tom.1. Tractatu 7. diſput.2. ſect.3. & Molina quæſt.15.art.1. diſput. 1. duplicem aſſignat ideam, vnam objectiuam, & alteram formalem; eſſentiam diuinam, quatenus obiicitur menti diuinæ, vt imitabilis à creaturis, cenſent eſſe ideam objectiuam; cognitionem autem diuinam eſſe ideam formalem, quatenus terminatur ad prædictam eſſentiam, & in ea videt modum, quo ſingulæ creaturæ produci debent.

4. *Eodem modo loquendum eſt de idea creata & increata proportione ſeruata.*

In hac ſententiarum varietate mihi placet ſententia Soarij, pro cuius maiori explicatione, *Dico primò*; non eſt diuerſo modo loquendum de idea creata, & increata, ſed proportio ſeruari debet in aſſignanda vtriuſque ratione. Hæc concluſio eſt contra Vazquez aſſerentem ideam increatam conſiſtere in conceptu formali, & creatam in conceptu objectiuo. Suadetur tamen, quia idea creata eſt imitatio quædam ideæ diuinæ: ergo debet eſſe proportio inter vtramque, atque adeò vel vtraque debet eſſe conceptus formalis, vel vtraque conceptus objectiuus, quia nullam video rationem faciendi diſcrimen in hac parte. Confirmatur, quia, ex eo, quòd cauſa efficiens, & finalis creata, eſt participatio, & imitatio quædam cauſæ efficientis, & finalis increatæ, ſeruat proportionem cum ea in tali genere: ergo ob ſimilem rationem cauſa exemplaris creata ſeruabit etiam proportionem cum cauſa exemplari increata in ſuo genere.

5. *Idea diuina non eſt aliquid creatū obiectiue exiſtens in mente Dei.*

Dico ſecundò: Idea diuina non eſt aliquid creatum objectiuè exiſtens in mente Dei. Probatur primo autoritate Sanctorum Patrum, nam Auguſtinus lib.83.quæſtionum quæſt.46. ideas vocat *principales formas, vel rationes rerum ſtabiles, atque incommutabiles, æternas, ac ſemper eodem modo ſe habentes*; & infra ait: *Has ideas non poſſe videri, niſi viſione beata*, ac poſtea ſubjungit: *Earum participatione fieri, vt ſit quidquid eſt.* Dionyſius etiam cap.5.de diuinis nominibus inquit: *Exemplaria autem dicimus eſſe eſſentia rerum effectrices rationes, quæ in Deo coniunctæ ante fuerunt, quas ſcripta diuina prædeſtinationes appellant, diuinaſque, ac bonas voluntates, quæ conſtituunt, & faciunt omnia.* Damaſcenus orat.1.de imaginibus: *Sunt in Deo imagines, & exempla rerum, quæ ab ipſo futura ſunt, nempe conſilium eius æternum.* Denique Scholiaſtes Nazianzeni ad orationem 33.num. 31. ideas appellat *rationes, & conſilia creationis, ſecundum quæ Deus vniuerſa in ortum produxit.* Quæ omnia planè indicant ex ſententia Sanctorum Patrum ideas diuinas non eſſe aliquid creatum, ſed increatum.

Secundo probatur, tum quia ad perfectionem Dei ſpectat, vt nihil extra ſe reſpiciat tanquam exemplar, ſed in ſemetipſo habeat integram rationem cauſandi, tam exemplarem, quàm effectiuam: tum etiam quia nomine ideæ ſignificatur, & intelligitur aliquid reale actuale diſtinctum ab opere, quod fit; creatura autem, vt poſſibilis objectiuè exiſtens in mente diuina non eſt quid reale actuale, neque quid verè diſtinctum à creatura, quæ producitur: Tum præterea quia creatura etiam objectiuè exiſtens in mente diuina eſt eſſentialiter imitatio quædam, & participatio alterius; vnde eſſentialiter ſupponit cauſam exemplarem, ad cuius imitationem producibilis ſit, atque adeò non poteſt ipſa creatura eſſe idea, quam reſpiciat Deus in ipſius productione: Tum denique quia creatura objectiuè cognita non dirigit actionem, ſed ad extra dirigitur actio medio exemplari, neque imitanda proponitur, ſed facienda, & vt rectè fiat indiget directione exemplaris: ergo dicendum eſt ideam diuinam non eſſe aliquid creatum objectiuè exiſtens in mente Dei. Nonnulli recentiores hanc noſtram concluſionem adeò certam arbitrantur, vt oppoſitam temerariam iudicent, eo quòd ſine fundamento repugnet communi Sanctorum Patrum, & Doctorum ſententiæ. Sed immerito illi notam temeritatis inurunt, vt rectè notauit Vazquez diſp.71. cap.2. cum præter Scotum multi Theologi illam tueantur non ſine probabilitate aliqua, vt videre eſt apud eundem Vazquez cap.1. diſputationis proximè citatæ, & alioqui (licèt aliquos Patres aduerſarios habeat, quorum teſtimonia retulimus) non ſunt tot, vt iure dici poſſit pugnare cum communi Patrum ſententia. 6.

7. *Diuina perfectio, prout diſtincta à cognitione diuina, non eſt formaliter idea.*

Dico tertiò: Diuina perfectio, prout diſtincta à cognitione diuina non eſt formaliter idea. Oſtenditur primo, quia de ratione ideæ, ſeu exemplaris eſt, vt aliquo pacto formaliter contineat effectum ſuum, ſcilicet vel ratione conuenientiæ formalis, & ſimilitudinis, vel rationе intentionalis repræſentationis; ſed diuina perfectio, prout diſtincta à cognitione nullo modo formaliter continet creaturas, ſed ſolùm virtute, & eminenter: ergo diuina perfectio ſic ſpectata non eſt formaliter idea, ſeu exemplar. Secundo quia ſi diuina perfectio, prout diſtincta à cognitione diuina haberet rationem ideæ, vel

vel illam habet ſecundum id, quod formaliter continet, vel ſecundum id, quod continet eminenter; ſed neutro modo poteſt habere rationem Ideæ: ergo nullo modo illam habet. Major conſtat, quia nihil aliud excogitari poteſt ratione cuius talis perfectio vendicet rationem Ideæ, nam non eſſe cognitum ſolùm requiri poſſet, vt conditio ad cauſalitatem exemplaris, ſicut ad cauſalitatem finis, atque adeò debent ſupponere integram rationem exemplaris, ſicut ſupponit integram rationem finis. Minor ſuadetur, quia prædicta diuina perfectio ſecundum id, quod formaliter continet, eſt omnino diſſimilis creaturæ, quæ diſſimilitudo impedit rationem Ideæ, & ſecūdum quod virtute continet nullo modo diſtinguitur à creatura: vnde fieret ipſammet creaturam obiectiuè exiſtentem in mente Dei eſſe Ideam, quod ſuperiori concluſione improbatum eſt. Dices: prædictam perfectionem diuinam habere rationem Ideæ ſecundum id, quod formaliter continet, non nudè ſpectatum, ſed vt dicit reſpectum ad id, quod continet eminenter. Contra quia cum hic reſpectus non fundetur in ratione aliqua ſimilitudinis, vel imaginis repræſentantis, ſed in ratione cauſæ efficientis eminenter continentis creaturas, non poteſt ſufficere ad conſtitutionem Ideæ, quæ conſiſtere nequit ſine aliqua ſimilitudine, ſeu repræſentatione proprij effectus.

8. *Cognitio practica diuina de creaturis, vt poſſibilibus, eſt formaliter Idea, ſeu exemplar reſpectu earum.*

Dico quartò: cognitio practica, quàm Deus habet de creaturis, vt poſſibilibus eſt formaliter Idea, ſeu exemplar reſpectu earum. Suadetur primo teſtimoniis Sanctorum Patrum adductis pro ſecunda concluſione. In illis enim Ideæ dicuntur prædeſtinationes, rationes, & conſilia diuina, quæ indicant actum intellectus. Quibus addi poteſt teſtimonium Auguſtini Tractatu 1. in Ioannem circa illa verba: *Quod factum eſt in ipſo vita erat.* Vbi ſic inquit: *Quia ſapientia Dei, per quam facta ſunt omnia, ſecundum artem continet omnia, quidquid factum eſt, in illo vita eſt.* In hoc teſtimonio duo expendo, inprimis: Quidquid factū eſt, dici eſſe vitam in Deo, nimirum quia repræſentatur per cognitionem diuinam, quæ vita intellectualis eſt, tanquam per Ideam. Deinde ſapientiam Dei dici continere omnia ſecundum artem, quod perinde eſt ac dici ſapientiam Dei practicam, eſſe Ideam rerum omnium. Vtrumque expreſſerat Auguſtinus in eodem loco immediatè ante verba citata inquiens: *Eſt autem in ipſa ſapientia ſpiritualiter ratio quædam, qua terra facta eſt, hæc vita eſt, quia viuit anima artificis, vbi ſunt iſta omnia, antequam proferantur.* Ecce ſapientiam Dei appellat Ideam omnium, & rationem quandam in ſapientia diuina Ideam terræ.

9. Suadetur ſecundò: quia ſicut illud propriè habet rationem Ideæ in mente artificis, quod dirigit illum in propria operatione artificioſa, vt non caſu, neque irrationabili modo operetur, ita illud propriè habebit in Deo rationem ideæ, quod dirigit Deum in productione creaturarum; ſed ſola cognitio diuina practica eſt, quæ dirigit Deum in ea productione, cum dictet modum, quo creatura producenda eſt: ergo hæc ſola habebit rationem ideæ. Tertio, quia, vt monuimus, idea conſiſtere nequit ſine ſimilitudine, ſeu repræſentatione proprij effectus; perfecta autem ſimilitudo, ſeu repræſentatio creaturarum in nulla alia perfectione diuina cernitur, præterquàm in cognitione.

Nec obſtat huic quartæ concluſioni Diuus Thomas citatus dicens eſſentiam diuinam, vt participabilem à creaturis habere rationem ideæ, immo illi fauet, quia eſſentia diuina formaliſſimè ſumpta in cognitione cōſiſtit. Non nihil tamen difficultatis habere uidetur, quod ait idem Diuus Thomas quæſt. illa 15. artic. 2. in corpore, nempe: *Ideam operati eſſe in mente operantis, ſicut quod intelligitur, non autem ſicut ſpecies, qua intelligitur, quæ eſt forma faciens intellectum in actu.* Et quod addidit reſpondens ad 1. argumentum, ſcilicet: *Sapiens, & ars ſignificantur, vt quo Deus intelligit: ſed idea, vt quod Deus intelligit.* Quibus verbis ſignificare videtur ideam eſſe conceptum obiectiuum. Cæterum reſponderi poteſt, Diuum Thomam non negare ideam eſſe conceptum formalem, ſed ſolùm aſſerere debere cognoſci, vt perfecto modo exerceat munus ideæ. Quod ſatis indicat modus loquendi Sancti Doctoris, non enim inquit, idem in mente operantis eſſe id, quod intelligitur, neque eſſe id, quod Deus intelligit, ſed eſſe ſicut quod intelligitur, & vt quod Deus intelligit. Vnde cum ait ideam non eſſe, ſicut ſpeciem, qua intelligitur, ſignificat in ordine ad perfecto modo cauſandum proprium effectum potiſſimum requiri in Idea, quod cognita ſit, nam Idea dicitur eſſe, ad quam reſpiciens artifex operatur. 10.

Occurritur teſtimonio S. Thomæ quod opponitur ab aduerſariis.

Oppones tamen contra hanc quartam concluſionem: Finis, licèt media ſui cognitione cauſet, non eſt ipſa cognitio, ſed res cognita, non enim mouet cognitio, ſed bonitas rei cognitæ: ergo Idea, licèt media cognitione artificem dirigat, non erit conceptus formalis, ſed res concepta. Reſpondeo conceſſo antecedente, negando conſequentiam. Quamuis enim finis, & exemplar in eo conueniant, quòd vtrumque cauſet, vt cognitum; differunt tamen maximè in ratione cauſandi: nam finis cauſat alliciendo operantem ad ſuam bonitatem, & ideo res ipſa apprehenſa eſt finis, apprehenſio verò ſolùm eſt conditio ad cauſandum: at exemplar cauſat dirigendo, & proponendo intellectui obiectum operabile, quod ſolùm conuenit conceptui formali, ſeu cognitioni. Eſt & aliud diſcrimen inter finem, & exemplar, quòd finis non poteſt cauſare, niſi cognoſcatur, vt quod, at verò exemplar, cum ſit cognitio ipſa, non debet neceſſariò cognoſci, vt quod ad cauſandum, niſi quando artifex perfecto modo vtitur exemplari ſuo, ſed ſufficit cognoſcatur ſe ipſo, vt quo, & implicitè, virtuali quadam, & implicita reflexione, quæ in qualibet cognitione cenſetur includi. Vt videre eſt in artifice creato, qui dum operatur, non habet ſemper actum reflexum, niſi cum perfecto modo vtitur exemplari, vt dixi, Deus autem ſemper cognoſcit, nec poteſt non cognoſcere, vt quod, ſua exemplaria, ſeu Ideas: tum quia ſemper vtitur illis modo perfectiſſimo: tum etiam quia cognitio diuina eſt eſſentialiter in ſeipſam reflexa ſine vlla imperfectione diſtinctionis, vel proceſſus in infinitum, 11.

Statuitur diſcrimen inter finem & Ideam.

Exemplar non debet neceſſario cognoſci vt quod ad cauſandum, niſi quando artifex perfecto modo vtitur exemplari.

Deus ſemper cognoſcit ſuas Ideas vt quod, nec poteſt non cognoſcere.

Digitized by Google

tum, etiam ſecundum rationem, vt oſtendimus in hoc Tractatu diſput. 2. cap. 2. Vnde fit, vt non poſſit terminari ad aliquod objectum, quin ſe ipſum perfectiſſimè intueatur.

12. Quæres: an ſola cognitio practica creaturarum poſſibilium in Deo, tanquam in objecto cognito habeat rationem ideæ, vel etiam cognitio earundem creaturarum in ſe ipſis. Nam aliqui ſolam priorem cognitionem exiſtimant habere rationem ideæ, quia credunt poſteriorem cognitionem eſſe impoſſibilem in Deo. Ego verò, qui arbitror non ſolùm poſſibilem eſſe, ſed etiam de facto reperiri in Deo, vt oſtendi ſupra diſput. 4. cap. 3. cenſeo vtramque cognitionem habere poſſe rationem ideæ, nec video ſpecialem aliquam difficultatem, quæ huic aſſertioni poſſit obſtare.

Cognitio practica creaturarum poſſibilium, ſiue in ſe ipſis, habet rationem ideæ.

Caput II.

An Deus habeat plures Ideas.

13. *Dicendum eſt primò:* Deum habere à parte rei ideas plures virtute, & ſecundum rationem plures formaliter. Ita communiter ſentiunt Theologi, & ſuadetur quia fundamentum eſt in Deo, vt mente diſtinguamus plura dictamina practica directiua productionis creaturarum per ordinem ad diſtinctas creaturas, & diſtinctas productiones earum, vt re vera illa diſtinguimus: ſed hæc dictamina ſunt ideæ, vt conſtat ex dictis: ergo diuinæ ideæ ſunt plures virtute à parte rei, & plures formaliter ſecundum rationem.

Deus habet à parte rei ideas plures virtute, & ſecundum rationem plures formaliter.

14. *Dicendum ſecundò*, eſſe in Deo plures ideas formaliter, antequàm intellectus creatus illas diſtinguat, non tamen ſine ordine ad talem intellectum. Hæc concluſio nititur fundamento iacto ſupra diſput. 7. cap. 2. vbi oſtendimus Deum efformare entia rationis, non quidem per ſe, & primariò, ac ratione ſui, ſed ſecundariò, & occaſionaliter, ac ratione intellectus creati, quia nimirum Deus ab æterno cognoſcit entia rationis factibilia in tempore ab intellectu creato, atque adeò tribuit illis exiſtentiam objectiuam ab æterno in ſuo intellectu, quod eſt illa efformare: ergo cum ab æterno cognoſcat etiam diſtinctionem idearum factibilem in tempore ab intellectu creato, dabit illi pariter exiſtantiam objectiuam in proprio intellectu, ac per conſequens erunt in Deo plures ideæ formaliter, antequam intellectus creatus illas diſtinguat, ſed non ſine ordine ad illum, vt explicatum eſt. Vnde loco citato monui in hoc ſenſu intelligendum eſſe Diuum Thomam aſſerentem quæſt. 15. artic. 2. ad. 3. diſtinctionem idearum fieri ab intellectu diuino.

Sunt in Deo plures ideæ formaliter, antequam intellectus creatus illas diſtinguat, ſed non ſine ordine ad illum.

15. *Dicendum tertiò:* Tot eſſe ideas in mente diuina, quot ſunt creaturæ habentes in Deo propriam ideam. Patet, quia tot diſtinguimus in Deo cognitiones ſecundum rationem, quot ſunt objecta cognoſcibilia: ergo cum idea in cognitione practica conſiſtat, tot diſtinguentur ideæ in intellectu diuino, quot ſunt objecta factibilia habentia in Deo propriam ideam.

Tot ſunt ideæ in Deo, quot ſunt creaturæ habentes in illo propriam ideam.

16. Oppones: non dicuntur eſſe in Deo ſimpliciter plures ſcientiæ, vel plures artes, etiam ſecundum rationem, quamuis objecta plura ſint: ergo non eſt cur dicantur ſimpliciter plures ideæ iuxta pluralitatem objectorum. Hæc objectio ſolùm continet quæſtionem de modo loquendi, quæ variè à Doctoribus explicatur. Reſpondeo igitur conceſſo antecedente, negando conſequentiam; & ratio diſcriminis eſt, quia idea ſub hoc nomine ſignificatur per modum menſuræ rei, cuius eſt idea, & per modum ſpecialis rationis, & veluti adæquatæ formæ, ad cuius imitationem, & ſimilitudinem res producitur, & quia res diuerſæ diuerſo modo Deum imitantur, hinc fit, vt idea vnius rei ſignificetur, vt diſtincta ab idea alterius, & ita multiplicentur ideæ pro rerum factibilium multiplicitate, quod non habet locum in ſcientia, & arte, prout iis nominibus ſignificantur. Adde ſcientiam, vel artem generalem ſuam vnitatem capere ex connexione objectorum, & ex eodem modo ſciendi, & procedendi in ſuis actibus. Quod adeò verum eſt, vt quamuis ſcientia, vel ars non ſit vna ſimplex qualitas, ſed multiplex; ſi tamen objecta habeant inter ſe ordinem, & connexionem, & ſit idem modus ſciendi, & procedendi, cenſeatur vna ſcientia, vel ars, licèt objecta plura ſint, quod non competit ideæ, quæ ob rationem adductam vnitatem ſumit ex vnitate materiali rei factibilis.

Cur in Deo multiplicentur ideæ pro reali diſtinctione objectorum, non vero artes, vel ſcientia.

Caput III.

An Deus habeat ideas omnium, quæ cognoſcit.

De hac re fusè diſputant Scholaſtici. Ego breui illam præſtringo hac vnica concluſione. Deus non habet ideas omnium, quæ cognoſcit, ſed ſolùm entium realium, quorum abſolutè, vel aliquo pacto poteſt eſſe cauſa libera. Probatur quia idea conſtituitur in mente artificis, & agentis intellectualis, vt dirigat illum in propria operatione artificioſa, vt non caſu, neque irrationabili modo operetur, ſed ex libera intentione imitandi ideam, ſeu exemplar in ordine ad modum, & finem, quem ſibi liberè præfixit in opere efficiendo: ſed Deus eſt agens intellectuale perfectiſſimum, & ſummus rerum omnium artifex: ergo habet ideas omnium entium realium, quorum abſolutè, vel aliquo pacto poteſt eſſe cauſa libera. 17.

Deus ſolùm habet ideas entium realium, quorū abſolutè, vel aliquo pacto, poteſt eſſe cauſa libera.

Dixi Deum habere ſolùm ideas entium realium. vt excluderem negationes, & priuationes entium, atque entia rationis. Quia cum illæ non habeant entitatem, & iſta non veram, ſed fictam, nequeunt terminare cauſalitatem ideæ, ac per conſequens, licèt cognoſcantur à Deo, non habent in ipſo propriè ideas. Dixi etiam, Quorum poteſt eſſe cauſa libera, vt excluderem perſonas diuinas procedentes, & proceſſiones earum, quæ omnino neceſſariæ ſunt, & ex naturali exigentia diuinæ fœcunditatis, & nullam cauſam habent, immo nec principium liberum. Quæ doctrina videtur conſona Sanctis Patribus, & Doctoribus Scholaſticis, qui quoties agunt de exemplaribus, & ideis diuinis, illas referunt ad creaturas. Vnde ſentire 18.

Deus non habet ideas negationum, & entium rationis, nec proceſſionum diuinarum, & perſonarum procedentium.

Si Deus ageret ex neceſſitate naturæ cognitio ipſius non haberet rationem Ideæ, nec cognitio pictoris incidentis in amentiam.

tire videntur non eſſe Ideas proceſſionum diuinarum, & perſonarum procedentium. Iuxta quam doctrinam dicendum eſt contra Molinam, ſi Deus ageret ex neceſſitate naturæ, fore vt cognitio ipſius non haberet rationem Ideæ, quam modo habet, vt rectè notauit Granado Tom. 1. Tract. 7. diſp. 6. quamquam minus conſequenter admittit, pictorem, qui incideret in amentiam vſurum propriè exemplari, ſi tunc deſtitutus libertate depingeret. Nam ſi carentia libertatis impedit rationem Ideæ, nihil refert, quod hæc carentia conueniat per ſe, vel per accidēs, atque adeò quantumuis conueniat per accidens, tollet rationem propriam Ideæ.

Deus habet Ideas etiam rerum poſſibilium, quæ nunquam erunt.

19. Ex concluſione propoſita *Colligo primò*: Deum habere Ideas non ſolùm eorum entium realium, quæ fuerunt, ſunt, & erunt, ſed etiā omnium entium realiū poſſibilium, quæ nunquam erunt. Quia non eſt de ratione Ideæ, vt actu dirigat artificem in ſua operatione, ſicut non eſt de ratione cognitionis practicæ, vt actu cauſet, ſed ſolùm, vt ex ſe apta ſit ad dirigendum, & cauſandum: ergo cum Deus habeat cognitionem ex ſe aptam ad dirigendas productiones, non ſolùm entium realium, quæ ſunt, fuerunt, & erunt, ſed etiam entium realium, quæ nunquam futura ſunt, eorum omnium habebit Ideas.

Deus habet diſtinctas Ideas indiuiduorum re ipſa diſtinctorum, tam ſubſtantialium, quam accidentalium.

20. *Colligo ſecundò*: Deum habere proprias, & diſtinctas Ideas omnium indiuiduorum tam ſubſtantialium, quàm accidentalium, quæ re ipſa inter ſe diſtinguntur. Patet quia hæc omnia indiuidua per ſe producuntur diſtinctis actionibus à Deo: ergo vendicant in ipſo diſtinctas Ideas. Vnde fit, vt materia prima habeat Ideam diſtinctam ab Idea formæ, & ab Idea compoſiti, cum habeat diſtinctam entitatem ab illis, vt nunc pono ex veriori ſententia Philoſophica, immo compoſitum non videtur habere aliam Ideam ab Ideis materiæ, formæ, & vnionis. Similiter accidentia, non ſolùm ea, quæ de nouo adueniunt ſubiecto, ſed etiam, quæ ſimul cum illo producuntur, habent proprias Ideas ab Idea ſubiecti diſtinctas, quia quamuis ſimul producantur, ſunt re diſtincta à ſubiecto, & producuntur actionibus re diſtinctis. Nec refert quòd artifex eadem Idea dicatur conſtruere domum cum omnibus accidentibus, quæ eam ab initio comitantur, nam ſicut domus dicitur vna, non vnitate phyſica, ſed vnitate ordinis, ita Idea eius dicitur ſimiliter vna vnitate ordinis tantùm: & in hoc ſenſu locutus eſt Diuus Thomas, cum 1. part. quæſt. 15. art. 3. ad 4. docuit accidentia, quæ inſeparabiliter comitantur ſubiectum, habere vnam Ideam cum illo, ſcilicet vnitate ordinis. Quod non tollit, quin talia accidentia in Deo habeant Ideas non minus diſtinctas ab Idea ſubiecti, quam accidentia, quæ illi de nouo adueniunt, cum talia accidentia habeant entitates non minus phyſicè diſtinctas ab entitate ſubiecti.

Colligo tertiò: naturas vniuerſales tam ſubſtantiales, quàm accidentales, tam genericas, quàm ſpecificas, non habere in Deo diſtinctas Ideas ab Ideis ſuorum indiuiduorum. Ratio eſt, quia naturæ vniuerſales non diſtinguntur in re à ſuis indiuiduis, nec producuntur, nec produci poſſunt, niſi in illis ad illorum productionem, & eadem actione. 21.

Naturæ vniuerſales tam ſubſtantiales, quàm accidentales non habent diſtinctas Ideas ab Ideis ſuorum indiuiduorum.

Colligo quartò: materiale peccati, & habitum vitioſum habere in mente diuina ſuas Ideas. Nam licèt Deus non ſit ſimpliciter, & abſolutè cauſa entitatis peccati, ſeu peccari pro materiali, nec producat ex ſe, & proprio motu habitum vitioſum, eſt tamen aliquo pacto cauſa libera illorū, nempe eſt cauſa generalis, & permiſſiua entitatis peccati, & producit habitum vitioſum ad exigentiam cauſæ creatæ, quod ſatis eſt, vt entia iſta habeant in Deo ſuas Ideas. Confirmatur, quia cum Deus concurrit ad entitatem, ſeu ad materiale peccati, & cum producit habitum vitioſum, operatur ex cognitione practica de modo, quo prædicti effectus reales produci debent, quæ cognitio practica, cum ſit directiua operationis, eſt formaliter Idea, vt vidimus. 22.

Materiale peccati, & habitus vitioſus habent in Deo ſuas Ideas.

Sed opponit Granado Tract. 7. citato diſp. 4. Idea eſt abſolutè, & & ſimpliciter cauſa rei, cuius eſt Idea; ſed Deus, vel perfectio aliqua diuina nequit eſſe ſimpliciter, & abſolutè cauſa peccati pro materiali, vel habitus vitioſi: ergo non eſt Idea huiuſmodi rerum in Deo. Confirmat, quia res iſtæ non tam dici debent effectus, quàm defectus naturæ, & rationis, nec tam dici debent produci ad imitationem Dei, quàm contra eius imitationem, & ſimilitudinem. Reſpondeo Ideam non magis dici cauſam rei, cuius eſt Idea, quam agens vtens tali Idea, dicitur eſſe cauſa illius. Vnde cum Deus non ſit ſimpliciter, & abſolutè cauſa entitatis peccati, & habitus vitioſi, vt vidimus, nec Idea diuina cenſebitur eſſe ſimpliciter, & abſolutè cauſa talium entium. Non enim eorum tantùm entium Deus Ideam habet quorum eſt ſimpliciter cauſa, ſed etiam eorum, quæ aliquo pacto liberè producit, vel ad quorum productionem aliquo pacto liberè concurrit. 23.

Deus non eorum tantum entium Ideā habet, quorum eſt ſimpliciter cauſa, ſed etiam eorum, quæ aliquo pacto liberè producit.

Ad confirmationem addo huiuſmodi res, quatenus ſunt entitates quædā reales, & tranſcendentaliter bonæ, vocari poſſe effectus naturæ, & rationis, & pariter dici poſſe fieri ad imitationem, & ſimilitudinem Ideæ diuinæ; ad ſimilitudinem, inquam, non entitatiuam, ſed ſecundum repræſentationem intellectualem, quæ ſimilitudo ſola conuenit Ideæ propriè dictæ. Nam ſimilitudo entitatiua duntaxat reperitur inter effectum, & exemplar ſenſibile externum quod ſibi proponit artifex creatus, & quod propriè exemplar non eſt, ſed ſolùm adhibetur ob imperfectionem artificis, vt exemplar intrinſecum, & proprium melius formare poſſit. 24.

TRACT.

Digitized by Google

TRACTATVS QVINTVS, DE VOLVNTATE DEI.

QVONIAM intellectum ſequitur voluntas, & intellectionem volitio boni intellectione percepti, meritò poſt tractationem de diuina ſcientia, aggredimur diſputare de diuina Voluntate, & perfectionibus eius.

DISPVTATIO I.

De exiſtentia, & natura Voluntatis Dei.

CAPVT I.

An in Deo ſit voluntas.

1. *De Fide eſt in Deo eſſe voluntatem.* FIDE certum eſt, & lumine naturali notum reperiri in Deo veram, & propriam voluntatem. Hæc veritas paſſim in Scriptura continetur. Indico ſolum illud ad Epheſios 1. *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Deinde poteſt variis argumentis confirmari, *Ratione probatur.* ſed in re certiſſima immorandum non eſt; attingam curſim aliqua. Primum, voluntas eſt perfectio ſimpliciter ſimplex: ergo enti infinitè perfecto concedenda. Secundum: voluntas ſequitur intellectum, atque adeò omne intelligens eſt volens ſuapte natura; ſed Deus eſt perfectiſſimè intelligens, vt conſtat ex Tractatu ſuperiori: ergo eſt perfectiſſimè volens. Maior in quo eſt difficultas oſtenditur, quia gradus cognoſcitiuus habet eſſentialem ordinem ad appetitiuum, & cognitio ad appetitionem, nam gradus cognoſcitiuus ex ſe natus eſt proponere alicui appetitui media cognitione objectum proſequendum, vel fugiendum, & ipſa cognitio eſt ſuapte natura propoſitio, & præſentatio talis objecti, quod adeò verum eſt, vt nec poſ- *Natura cognoſcens, eſſentialiter poſtulat appetitum.* ſibilis ſit, etiam de potentia abſoluta, natura cognoſcens, ſiue perfecta, ſiue imperfecta, quæ non poſtulet eſſentialiter appetitum ſibi proportionatum, nec poſſibilis ſit cognitio, quæ non poſtulet ſimiliter appetitionem: alioqui enim talis natura eſſet cognoſcens, quia ita ſupponitur, & non eſſet cognoſcens, quia careret intrinſeco reſpectu ad appetitum, qui eſt de eſſentia naturæ cognoſcentis; & pariter talis cognitio eſſet cognitio, vt ponitur; & non eſſet, quia non haberet reſpectum intrinſecum ad appetitionem, qui eſt de ratione cognitionis, quæ apertam inuoluunt contradictionem. Nec refert quod gradus appetitiuus ſupponat cognoſcitiuum, & appetitio ſupponat cognitionem, quia non ſupponit ſine prædicto ordine eſſentiali. Nec item refert, quod fieri poſſit, vt aliqua cognitio nequeat proximè mouere appetitum ob impedimentum aliquod poſſibile, ſaltem diuinitus, nempe vel ob defectum potentiæ appetitiuæ, vt ſi Deus ea priuaret naturam cognoſcentem; vel ob defectum præparationis concurſus, vt ſi Deus abſolute decerneret non concurrere ad appetitionem. Nam extrinſecum impedimentum non adimit, nec adimere poteſt cognitioni potentiam remotam intrinſecam ad mouendum appetitum, & reſpectum tranſcendentalem ad appetitionem.

Secundum argumentum adductum pro noſtra concluſione, & cuius maiorem propoſitionem hactenus ſtabiliuimus indicat Diuus Thomas 1. part. quæſt. 19. artic. 1. illudque ſic confirmat: Quia ſicut res naturalis habet ſuum eſſe per ſuam formam naturalem, ita intellectus, vt actu intelligens eſt, habet eſſe per ſuam formam intelligibilem: ſed res naturalis, ita propendet in ſuam formam naturalem, vt ſi ea careat, appetat illam per naturalem appetitum, & ſi eam habeat, quieſcat in illa per eundem appetitum: ergo pariter res intelligens ita inclinabitur ad bonum apprehenſum per formam intelligibilem, vt ſi illo careat, appetat 2. *Expenditur, & defenditur ratio D. Thomæ.*

Digitized by Google

illud,& ſi habeat,quieſcat in illo. Quod vtrumque ſpectat ad voluntatem, quæ eſt appetitus intellectualis.

3. Hæc confirmatio Diui Thomæ ſic propoſita non caret difficultate. Nam ex appetitu innato rerum naturalium ad propriam formam naturalem, quando illa carent, non rectè colligitur appetitus elicitus in natura intelligente,vel ſentiente ad objecta bona per intellectum,vel ſenſum cognita, ſed ſolum appetitus innatus ad comparandam formam intelligibilem, aut ſenſibilem, quando illam non habet, vt per illam cognoſcat: Inde ergo non ſequitur in natura intellectuali eſſe voluntatem, tanquam principium elicitæ appetitionis, qua amentur res cognitæ. Propter hanc rationem dubitandi exiſtimat Vazquez in commentario huius articuli, Diuum Thomam noluiſſe illa confirmatione demonſtrare concluſionem propoſitam, ſed ſolùm illam declarare propoſitione quadam deſumta ex appetitu innato, qui reperitur in rebus naturalibus, ita vt ſicut in rebus naturalibus appetitus innatus ſequitur formam naturalem,& inclinat in naturalem perfectionem: ſic etiam in rebus intellectualibus appetitus rationalis ſequitur cognitionem, & propendet in bonum per cognitionem repræſentatum: atque adeò cum natura diuina intellectualis ſit, habebit appetitum intellectualem, quo perfectiſſimè amet rerum perfectiones per proprium intellectum cognitas.

4. Hæc probabiliter dicta ſunt à Vazquez, ſed non minus probabilis videtur explicatio mentis Diui Thomæ, quam tradit Heriçe diſput. 11.cap.2. ſentit enim, ex eo quòd vnicuique formæ annexus ſit appetitus ad bonum rei per formam conſtitutæ, colligere Angelicum Doctorem, ſicut rei conſtitutæ per formam naturalem annexus eſt appetitus innatus ad proprium bonum, ita rei conſtitutæ per formam intelligibilem, ſcilicet per cognitionem, qualis eſt res cognoſcens, vt ſic, debet eſſe annexus appetitus ad bonum cognitum, qui ſpectat ad genus volitiui, cumque Deus per eandem intellectionem conſtituatur in eſſe Dei, & in eſſe cognoſcentis, neceſſario erit illi annexus, non ſolùm appetitus innatus communis rei cognoſcenti,& non cognoſcenti,ſed etiam appetitus volitiuus proprius rerum intellectualium.

CAPVT II.

An in Deo ſit appetitus innatus.

5. *Ratio dubitandi.* QVoniam mentionem fecimus appetitus innati,operæpretium duximus inueſtigare an locum habeat in Deo, quod hîc præſtare ſolent Doctores Scholaſtici. Ratio dubitandi eſt tum quia appetitus innatus videtur ſemper ſupponere in appetente defectum alicuius perfectionis, qui in Deo admitti non poteſt; fundatur enim hic appetitus in naturali capacitate cuiuſque rei: tum etiam quia appetitus iſte eſt tendentia quædam, & propenſio in naturalem perfectionem, nulla autem res tendit in illud, quod habet in ſe, & quod cum propria entitate identificatur, atque adeò nec Deus habebit appetitum innatum ad propriam perfectionem: tum præterea, quia appetitus innatus, vt ſic, videtur imperfectus, cum non includat vitam, ſitque communis rebus inanimatis, nec reperiatur in viuentibus creatis, niſi quatenus potentia appetitiua in eis antecedit vitalem operationem;in Deo autem nulla eſt imperfectio, nec aliquid non vitale, nec facultas appetens antecedens appetitionem vitalem, vt dicemus: ergo non eſt in Deo appetitus innatus ad propriam perfectionem. 6.

In Deo eſt appetitus innatus ad propriam perfectionem. *Aſſerendum eſt* tamen eſſe in Deo appetitum innatum ad propriam perfectionem intrinſecam. Ita Soarius diſput. 30. Metaph. ſect. 16. num.3.& ſequentibus. Probatur primo, quia appetitus innatus metaphoricè dicitur appetitus, non enim eſt tendentia phyſica per productionem realem alicuius actus ſed propenſio quædam ad propriam rei perfectionem, vel actionem intrinſeca, & indiſtincta à re cuius eſt propenſio; ſed Deus maximè propendet in intrinſecam, & propriam perfectionem: ergo erit in Deo appetitus innatus ad illam. Confirmatur, quia appetitus innatus non ſolùm propendet in bonum non poſſeſſum per modum deſiderij, ſed etiam in bonum poſſeſſum per modum amoris, & gaudij, vt videre eſt in lumine gloriæ, & viſione beata, quæ appetitu innato feruntur in Deum, quamuis ab eo nunquam ſeparentur: ergo licèt Deus perpetuo habeat ſuam perfectionem inſeparabiliter conjunctam, ſeu potius idemtificatam, habebit tamen appetitum innatum ad illam per modum amoris, quietis, & gaudij. *Appetitus innatus etiam gaudet de bono poſſeſſo.* 7.

Secundò, quia ſi aliquid obſtaret, maximè quia hic appetitus per ſe, ac neceſſario poſtularet terminum, & quaſi objectum in re diſtinctum ab appetente; ſed hoc per ſe, ac neceſſariò non poſtular, nam ſi voluntas etiam appetitu elicito ſe ipſam, & proprium actum appetere poteſt, immo amor beatificus elicitus reflecti in ſe ipſum, cur id metaphoricè transferri non poterit ad appetitum innatum? ergo nihil obſtat, quo minus appetitus innatus ad propriam perfectionem concedatur in Deo. Tertio: vnaquæque res creata dicitur appetere propriam, & intrinſecam perfectionem, etiam actu coniunctam, immo indiſtinctam, & ratione huius appetitus innati dicitur quieſcere, & & quaſi gaudere in ſuo eſſe, ac perfectione;ſed hoc aptiſſimè quadrat in Deum: ergo verè in eo reperitur appetitus innatus ad propriam perfectionem. Confirmatur, quia ad appetitum innatum non requiritur principium actiuum, vel paſſiuum, ſed ſufficit propenſio naturalis ad proprium bonum, quæ propenſio eſt, quaſi conatus quidam non proueniens ab aliqua potentia, ſed ab exigentia naturæ inclinantis in propriam perfectionem,& conſeruationem.

Ad primum, quod obiicitur in ratione dubitandi, negandum eſt appetitum innatum ſemper ſupponere imperfectionem in appetente. Non eſt enim de ratione huius appetitus, vt tendat in aliquam perfectionem abſentem per modum deſiderij, ſed poteſt inclinari in perfectionem præſentem per modum gaudij,& quietis delectabiliter eam poſſidendo, quod vacat omni imperfectione. Vnde cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, ſi nomine 8. *Appetitus innatus non ſemper ſupponit imperfectionem in appetente.*

nomine capacitatis intelligatur vera potentia paſſiua, ſolùm id verè dicitur de appetitu imperfecto, & creato: Si verò nomine capacitatis intelligatur naturalis aptitudo latè ſumpta, ſeu naturalis proprietas, etiam in Deo dici poteſt hic appetitus fundari in naturali aptitudine, ſeu potius naturali neceſſitate diuinæ naturæ. Ad ſecundum reſpondeo appetitum naturalem non ſolùm tendere in bonum per modum deſiderij, ſed etiam per modum complacentiæ, & delectationis, quo pacto verſari poteſt circa perfectionem poſſeſſam, ſeu intimè coniunctam, vel idemtificatam.

Appetitus innatus in Deo dici poteſt fundari in naturali neceſſitate diuinæ naturæ.

9. *Non omnis ratio quæ non includit vitam, eſt imperfecta.*

Ad tertium, dico non omnem rationem, quæ non includit vitam, vel quæ communis eſt rebus inanimatis eſſe imperfectam. Nam ratio ſubſtantiæ non includit vitam, & communis eſt etiam rebus inanimatis, & tamen non eſt imperfecta, ſed cum maxima perfectione reperitur in Deo. Quare licèt ratio appetitus innati communis ſit etiam rebus inanimatis, & non includat vitam, poterit etiam locum habere in Deo, ſine vlla imperfectione: nam quamuis appetitus innatus in communi non includat vitam, tamen non opponitur vitæ, ſed in ea intimè includitur, & non ſolùm in potentia appetitiua vitali, vt antecedit operationem vitalem, verùm etiam in ipſomet actu vitali appetendi, actus enim amoris naturalem propenſionem habet ad proprium obiectum, & ad ſuum proprium eſſe, & perfectionem. Vnde quamuis Deus ſit eſſentialiter vita, & nihil ſit in eo, quod ſaltem realiter non ſit vita, vel quod non ſit vitalis amor, nihil prohibet, quominus includatur in eo ratio appetitus innati modo explicato.

10. *In Deo eſt appetitus innatus ad res extra ſe.*

Quæret aliquis, an ſicut eſt in Deo appetitus innatus in ordine ad perfectiones intrinſecas, ita etiam ſit in eo in ordine ad res alias extra ſe ipſum. Reſpondeo etiam admittendum eſſe in Deo hunc appetitum innatum. Patet tum quia Deus cum ſit ſummum bonum habet naturalem inclinationem ad communicandum ſe ipſum creaturis, non quòd hæc communicatio aliquam intrinſecam perfectionem, vel vtilitatem Deo importet, ſed quòd ſit conſentanea propenſioni bonitatis eius: tum etiam quia omnis potentia actiua naturaliter propendet ad propriam actionem; cum igitur in Deo ſit potentia actiua infinitè perfecta ad agendum extra ſe, habebit naturalem inclinationem ad actiones ad extra, quibus ſe creaturis communicat: tum præterea quia in creaturis naturalis propenſio ad benefaciendum aliis bona eſt, atque adeò etiam in Deo locum habebit multo perfectius, quàm in creaturis: tum denique quia gloria, cultus, honor, & ſimilia, quæ tribuuntur Deo à creaturis ſunt bona extrinſeca ipſius Dei, & naturaliter appetibilia: ergo Deus habebit appetitum innatum ad iſta bona.

11. Dices: Si Deus haberet hunc appetitum naturalem, & neceſſarium ad ſe communicandum, ſequeretur alterum è duobus abſurdis, ſcilicet vel Deum ſe communicare creaturis neceſſariò, vel appetitum eius naturalem non expleri. Reſpondeo non ſequi primum abſurdum, quia licèt appetitus iſte neceſſariò conueniat Deo, eius tamen executio non eſt neceſſaria, ſed libera, quia bona illa non ſunt Deo neceſſaria, & poſſunt Deo ſuppetere rationes, ob quas illa abſolutè nolit. Secundum autem, quod tanquam abſurdum infertur, re vera abſurdum eſt, cum enim iſte appetitus non propendeat in intrinſecam perfectionem ipſius Dei, ſed in aliorum perfectionem, conuenientius eſt, vt executio eius libera ſit, & non ſemper, nec omnino expleatur talis appetitus; ſicut non expletur omnino appetitus innatus omnipotentiæ diuinæ ad productionem omnium poſſibilium.

Appetitus innatus Dei ad res extra ſe non ſemper expletur.

Capvt III.

An ſit in Deo potentia vel actus primus volendi: & An volitio diuina ſpectet ad conſtitutiuunn Dei.

12. *Non poteſt admitti in Deo potentia, vel actus primus volendi.*

Prima difficultas facilè expediri poteſt ex iis, quæ diximus Tractatu 4. diſput. 1. cap. 2. & 3. de ſcientia, & intellectu diuino.

Dico igitur primò, neque ſecundum rem, neque ſecundum rationem admitti poſſe in Deo potentiam, vel actum primum volendi. Ita Soarius diſput. 30. Metaph. ſect. 16. num. 8. & 9. Probatur in primis, quia potentia volendi ſecundum rem non poſſet non inuoluere imperfectionem in Deo, nam ſaltem diſtingueretur realiter ab actu volendi, quod repugnat Deo, in quo actualis volitio eſt ipſamet ſubſtantia eius. Deinde potentia volendi, etiam ſecundum rationem concipitur, vt quid inchoatum, & imperfectum in genere appetitiui: ergo non habebit locum in Deo. Confirmatur quia potentia volendi non eſt ſecundum rem in Deo: ergo neque erit ſecundum rationem, niſi fictè, nam quoties aliqua perfectio non eſt actu in aliqua re, & à nobis concipitur eſſe, tunc re vera à nobis fingitur: ergo ſi potentia volendi non eſt in Deo à parte rei, fingetur à nobis, ſi in eo concipiatur.

Fingitur potentia in Deo, ſi in eo concipitur eſſe.

13. *In Deo non eſt actus ſecundus volendi, ſed actus puriſſimus.*

Dico ſecundò: in Deo non eſſe actum ſecundum volendi, ſed actum puriſſimum. Prima pars conſtat, quia actus ſecundus, etiam inuoluit imperfectionem, nempe ordinem ad actum primum, tanquam ad principium actiuum, vel paſſiuum; atque adeò inuoluit realem diſtinctionem ab eo. Secunda pars probatur, quia velle Dei eſt ipſamet ſubſtantia eius: ergo ſicut ſubſtantia Dei eſt actus puriſſimus, ita velle diuinum.

14. *Vis volendi, & actualis volitio in Deo, non diſtinguntur cum fundamento in ſe.*

Ex dictis ſequitur non poſſe concedi in Deo vim volendi increatam ab actuali volitione cum fundamento in re diſtinctam. Probatur, quia vis volendi increata, ſi cum fundamento in re diſtingueretur à volitione actuali, non poſſet non eſſe quid imperfectum, & inchoatum, & quaſi potentiale in genere appetitiui; quia tamen actualis volitio diuina eſt ipſamet ſubſtantia volens, dici poteſt ſuo modo vis volendi. Quæ omnia ſatis conſtant ex dictis ſupra de diuina ſcientia loco citato. Dices: ſaltem intellectio diuina, quatenus eſt radix volitionis, & ab ea virtute diſtinguitur, erit actus

Digitized by Google

actus primus, & potentia ſecundum rationem reſpectu illius, præſertim cum à volitione denominetur volens. Contra quia licèt intellectio diuina, per quam Deus formaliſſimè conſtituitur, ſit radix volitionis, tanquam proprietatis in genere naturæ, non eſt tamen principium eius, tanquam actus ſecundi vitalis in genere volitiui, quod neceſſarium erat ad rationem actus primi, & potentiæ volendi ſecundum rationem; ſic enim eſſet quid inchoatum, & imperfectum in eo genere, vt monui ſupra Tractatu 1. diſput. 2. cap. 4. num. 27. Adde intellectionem diuinam, vt eſt natura Dei, denominari volentem à volitione, non tanquam ab actu informante, vt oporteret etiam ad rationem potentiæ vitalis ſecundum rationem, ſed tanquam ab actu puro adueniente per identitatem alteri actui puro, vt ita voluntas diuina ſecundum formalitatem vacet omni imperfectione.

Intellectio diuina non eſt radix volitionis, vt actus ſecundi.

Intellectio diuina denominatur volens à volitione, vt ab actu puro.

15. Secunda difficultas ſuperata eſt iam Tractatu, & diſputatione proximè citatis cap. 2. Vbi oſtendi Deum formaliſſimè conſtitui per ſolam cognitionem, licet acceptus quaſi materialiter pro entitate ſua adæquatè ſumta, conſtituatur per omnem perfectionem ſimpliciter. Et cap. 4. à num. 21. vſque ad 24. ſpecialiter aſſerui volitionem diuinam non ſpectare ad formaliſſimam Dei conſtitutionem, & ſolui argumenta oppoſita. In ſolutione autem argumentorum conſequenter dixi naturam etiam creatam intellectualem formaliſſimè conſtitui per ſolum principium radicale intelligendi: principium verò radicale volendi ſe habere, vt quid conſequens, tanquam proprietatem. Quod videtur diſplicuiſſe Valentino de Heriçe diſp. 12. cap. 3. num. 23. & ſequentibus, vbi licèt ſentiat Deum metaphyſicè conſtitui ſola intellectione, contendit tamen creaturam intellectualem non conſtitui metaphyſicè, & formaliſſimè ſolo principio radicali intelligendi, ſed pariter principio radicali volendi; immo omni etiam formalitate realiter identificata cum tali natura. Rationem diſcriminis reddit, quia intellectio diuina à volitione diſtinguitur diſtinctione virtuali intrinſeca, & vt ſic eſt forma, & differentia completa; at in natura creata intellectuali principium radicale intelligendi non differt à principio radicali volendi prædicta diſtinctione virtuali, & vt præciſum à principio radicali volendi non eſt forma, & differentia completa, ſed incompleta.

Volitio diuina non eſt formaliſſimè Dei conſtitutiuum.

Principium radicale volendi eſt proprietas naturæ intellectualis creatæ.

16. Cæterùm ego in primis non video cur in creaturis principium radicale intelligendi non ſit virtute diſtinctum à principio radicali volendi, cum huiuſmodi principia habeant effectus re diſtinctos non minus, quàm intellectio, & volitio diuina. Sicut enim intellectio diuina cum Paternitate producit Filium, & volitio cum Paternitate, & Filiatione, vel cum relatione ſpirationis actiuæ producit Spiritum Sanctum: ita principium radicale intelligendi producit intellectum, & actus eius, & principium radicale volendi producit voluntatem, & eius actus. Deinde non video cur idem principium radicale intelligendi, vt præciſum à principio radicali volendi non ſit ratio completa. Tota enim ratio, ob quam intellectio diuina antecedit volitionem, aliaſque perfectiones diuinas, tanquam radix illarum perfectior illis; ſed totum hoc competit principio radicali intelligendi reſpectu principij radicalis volendi, & aliarum proprietatum, quæ conſequuntur naturam intellectualem creatam: ergo principium radicale intelligendi cenſeri debet quid completum adæquatè conſtituens formaliſſimè creaturam intellectualem, licèt creatura, quaſi materialiter ſpectata ſecundum entitatem ſuam coaleſcat ex omni ratione realiter identificata cum tali entitate.

In creaturis virtute diſtinguitur principium radicale intelligendi, à radicali principio volendi.

Principium radicale intelligendi, vt præciſum à principio radicali volendi, eſt completum.

DISPVTATIO II.

De objecto materiali Diuinæ voluntatis.

CAPVT I.

Quodnam ſit obiectum terminatiuum primarium, ſecundarium, & adæquatum Diuinæ voluntatis.

SOARIVS diſp. 30. Metaph. ſect. 16. num. 15. & lib. 3. de attributis Dei poſitiuis cap. 6. num. 3. & 8. abſolutè docet eſſentiam Dei eſſe objectum primarium, creaturas verò ſecundarium. Nomine autem eſſentiæ intelligit omnes perfectiones abſolutas Dei, quod videtur expreſſiſſe in loco citato Metaphyſicæ, vbi objectum primarium dicit eſſe Deum, & quæ in Deo intrinſecè ſunt: immo videtur ad objectum primarium reuocare relationes, quia omnia, quæ ſunt in Deo intrinſeca appellat objectum primarium, & ſolas creaturas objectum ſecundarium. 1.

Prima tamen *concluſio* eſt: Deus abſolutè loquendo eſt objectum terminatiuum primarium diuinæ voluntatis. Probatur, quia Deus eſt objectum maximè proprium, & proportionatum ſuæ voluntatis, & ſummè bonum à nullo pendens, & à quo alia omnia bona pendent: ergo nihil illi deeſt ad rationem objecti primarij. Confirmatur quia Deus abſolutè loquendo ſumitur, vt contra diſtinguitur à creaturis, reſpectu quarum, non dubium, quin dici poſſit, & debeat objectum primarium. 2.

Deus eſt obiectum primarium ſuæ voluntatis.

Secunda concluſio: Si rem penitius introſpiciamus, & diſtinguamus virtute, & ſecundum rationem perfectiones diuinas, dicendum eſt ſolam eſſentiam diuinam formaliſſimè ſumtam, vt diſtinguitur ab attributis, & relationibus eſſe objectum terminatiuum primarium diuinæ voluntatis; attributa verò, & relationes ſpectare ad ſecundarium. Ita locutus ſum qu. 14. de objecto diuinæ ſcientiæ. Probatur, quia eſſentia diuina formaliſſimè accepta eſt bonum excellentius, & magis intentum, & ratione ſui, ac per ſe primo amatum; attributa verò, & relationes amantur per attributionem ad illam; attributa quidem, vt proprietates intrinſecæ; relationes autem, vt modi ſubſtantiales illius: ergo eſſentia formaliſſimè ſumta habebit rationem 3.

Eſſentia Dei eſt proprio obiectum primarium: Attributa & relationes ſecundarium.

Digitized by Google

nem objecti primarij, & attributa, ac relationes ſpectabunt ad objectum ſecundarium. Nam objectum primarium dicitur illud, quod eſt excellentius, & ratione ſui, ac per ſe primo attingitur, ſecundarium vero, quod attingitur per attributionem ad illud.

Creaturæ ad obiectum ſecundarium diuinæ voluntatis ſpectant.

4\. *Tertia concluſio*: Creaturæ ſpectant ad objectum terminatiuum ſecundarium diuinæ voluntatis. In primis, quòd creaturæ ſint objectum voluntatis diuinæ paſſim aſſeritur in Scriptura, vt Pſalm. 113. *Omnia, quæcunque voluit, fecit.* Et probat Diuus Thomas artic. 2. quia ſicut res naturalis appetitu innato, non ſolùm deſiderat ſuam perfectionem, ſed etiam appetit eam aliis communicare, ita natura rationalis appetitu rationali deſiderat bonitatem ſuam aliis communicare: ergo cum in Deo ſit appetitus rationalis, ſequitur ipſum velle ſe aliis communicare, ſecundum quod poſſibile eſt, & ita velle alia à ſe. Hærent tamen interpretes in verbis illis Sancti Doctoris: ſecundum quod poſſibile eſt, ſed immerito, nam non aſſerit Diuus Thomas Deum velle ſe communicare omni modo poſſibili, ſed ſecundum aliquem modum poſſibilem. Deinde quòd creaturæ ſint objectum ſecundarium patet, tum quia ſi attributa, & relationes ſunt objectum ſecundarium, potiori iure erunt creaturæ; tum etiam quia creaturæ ſunt effectus Dei, & perfectiones à ſumma illa bonitate participatæ: ergo diligentur per attributionem ad Deum, & vt participationes Dei, atque adeò vt objectum ſecundarium.

Obiectum adæquatum diuinæ volũtatis & eſt omne bonum, & omne malum,

5\. *Quarta concluſio*: Objectum terminatiuum adæquatum diuinæ voluntatis eſt omne bonum tam increatum, quàm creatum, & etiam omne malum. Suadetur, quia voluntas non minus latè patet, quàm intellectus; ſed intellectus diuinus adæquatè attingit omne objectum creatum, & increatum, quatenus inducere poteſt rationem objecti intelligibilis reſpectu illius: ergo & voluntas diuina adæquatè attinget omne bonum non ſolùm increatum, ſed etiam creatum, & etiam omne malum ſimpliciter, quatenus illud poteſt terminare actum diuinæ volitionis, hoc verò actum permiſſionis, & nolitionis.

Amor diuinus eſt reflexus circa aliquod ex obiectis ſecũdariis.

6\. Ex dictis conſtat diuinum amorem verſari circa omnes perfectiones diuinas, atque adeò circa ſe ipſum, & ita eſſe ſuo modo reflexum non circa primarium objectum, ſicut diximus Tractatu 4. de intellectione diuina, ſed circa aliquod ex ſecundariis. Conſtat etiam verſari circa creaturas, ſed cum iſtæ habeant varios ſtatus poſſibilitatis, & exiſtentiæ, ſupereſt examinemus an ſecundum omnes hos ſtatus terminent amorem diuinum, quod præſtabimus ſequentibus capitibus, vt exactè explicetur objectum terminatiuum diuinæ voluntatis.

Capvt II.

An creaturæ poſsibiles ſint actu obiectum terminatiuum Diuinæ voluntatis.

7\. Pono non eſſe controuerſiam, vtrum Deus actu amet creaturas ſecundum illud eſſe increatum, & eminens, quod habent in omnipotentia Dei: Certiſſimum enim eſt Deum eas, vt ſic amare; hoc tamen non eſt amare creaturas, ſed amare ſe ipſum. Solum ergo eſt quæſtio vtrum Deus diligat aliquo pacto creaturas ſecundum proprium eſſe poſſibile earum præciſum ab omni reſpectu ad actualem exiſtentiam futuram, quod eſt objectum ſimplicis intelligentiæ. Hoc poſito Alexander, & Bonauentura relati à Vazquez diſput. 79. cap. 1. ſentiunt ſolas creaturas futuras diligi à Deo, non verò poſſibiles. In eandem ſententiam inclinat Soarius diſput. 30. Metaph. ſect. 16. num. 42. ad finem. Probatur hæc ſententia primo auctoritate Scripturæ, nam Pſal. 113. dicitur: *Omnia quæcumque voluit, fecit*: ergo cum non fecerit omnia poſſibilia, non voluit ea.

Secundò auctoritate Diui Thomæ, qui 1. 8.
part. quæſt. 6. artic. 3. ad. 2. & 3. docere videtur, nulli creaturæ, niſi exiſtenti in aliqua differentia temporis conuenire bonitatem. Cum igitur voluntas non feratur, niſi in bonum, planè ſequitur diuinam voluntatem non diligere creaturas poſſibiles, quia vt ſic non habent bonitatem. Et quæſt. 82. artic. 3. diſcriminat intellectum, & voluntatem, quod ille attingat quidditatem rei præſcindendo illam ab actuali exiſtentia, hæc verò non præſcindat, ſed feratur in bonum, vt exiſtens.

Tertiò: quia in nobis non intelligitur voli- 9.
tio tendens in aliquam rem, niſi in ordine ad exiſtentiam illius: ergo neque in Deo intelligetur amor ad creaturas, niſi in ordine ad exiſtentiam earum. Antecedens ſi intelligatur de volitione efficaci non indiget probatione, quia volitio efficax ſemper verſatur circa res ſecundum conditiones exiſtentiæ, loci, ac temporis: ſi verò intelligatur de ſimplici affectu probatur, quia ſiue hic ſimplex affectus intelligatur in nobis per actum hunc conditionatum: vellem hoc bonum, ſi fieri poſſet, vel ſi nihil obſtaret; ſiue per complacentiæ actum ſic explicatum: gaudeo, quòd hæc res habeat propriam bonitatem, non videtur præſcindi poſſe ab exiſtentia proprij objecti, vt patet.

Deus ſimplici affectu cõplacentiæ amat poſſibilia, vt ſic non actu efficaci.

Dicendum tamen *eſt primò*: Deum verè dili- 10.
gere creaturas poſſibiles, vt ſic, ſimplici affectu complacentiæ, non actu efficaci. Ita Scotus in 3. diſtinct. 32. quæſt. vnica. Caietanus quæſt. 34. 1. part. artic. 3. §. Ad imaginationes, Ricardus, & Dionyſius Carthuſianus, quos refert, & ſequitur Vazquez diſput. 79. cap. 2. Probatur primo, quia creaturæ poſſibiles ſunt vera entia poſſibilia, ac per conſequens bona, nam bonum eſt paſſio entis, & vt ſic à Deo cognoſcuntur: ergo etiam diliguntur. Confirmatur, quia bonitas conſequitur eſſentias rerum, non ſolùm cum exiſtentia coniunctas, ſed etiam poſſibiles, atque adeò voluntas non tantùm poteſt velle res exiſtentes, ſed etiam poſſibiles, ſaltem amore complacentiæ.

Secundò: quia Deus amore complacentiæ 11.
non immutat objectum, neque aliquid in ipſo cauſat, ſicut amore efficaci, hoc enim vult creaturis tribuere exiſtentiam, eaſque producere; ſed potius ſupponit objectum eo pacto, quo eſt ens, & in eo placet, quatenus cognoſcitur habere tantam, ac talem perfectionem: ergo ſicut ex eo, quòd creaturæ futuræ, præteritæ, vel præſentes ſint, concipimus in Deo actum

Digitized by Google

actum complacentiæ circa illas, vt ſic; ita pariter ex eo quòd creaturæ poſſibiles ſunt, concipiemus in Deo ſimilem actum complacentiæ circa illas, vt ſic. Tertio: quia vt intelligamus ſcientiam Dei perfectè comprehenſiuam eſſentiæ diuinæ neceſſaria eſt perfecta cognitio creaturarum omnium poſſibilium: ergo vt intelligamus amorem diuinum, quaſi comprehenſiuum ſuæ bonitatis, neceſſe eſt, vt extendatur ad creaturas poſſibiles. Confirmatur quia ſicut Deus non poteſt cognoſcere perfectè omnipotentiam ſuam, quin cognoſcat etiam creaturas poſſibiles, ob neceſſariam connexionem, quam omnipotentia habet cum illis; ita non poteſt omnipotentiam diligere, quin ob eandem connexionem diligat etiam eaſdem creaturas ſi ſint ab ipſo diligibiles: ergo ſicut admittitur in Deo amor complacentiæ reſpectu propriæ eſſentiæ, & omnipotentiæ, ita admittendus erit reſpectu creaturarum poſſibilium, ſi talis amoris capaces ſint, quod addo propter peccata, quæ ſaltem vt talia ſunt, non diliguntur, ſed odio habentur à Deo.

12. *In ſe ipſis immediate amat Deus creaturas poſſibiles, & non tantum in ſua omnipotentia.*

Dicendum ſecundò: Deum non ſolùm diligere affectu complacentiæ creaturas poſſibiles in ſua omnipotentia, tanquam in medio dilecto, ſed etiam in ſe ipſis immediatè. Hæc cõcluſio quoad poſteriorem partem, quæ indiget probatione, aſſerenda eſt ab omnibus illis, qui docent creaturas poſſibiles non cognoſci à Deo in ſua eſſentia, vt in medio cognito, ſed in ſe ipſis immediatè, conſequenter enim dicere debent diligi à Deo tantùm in ſe ipſis immediatè. Ego autem arbitror vtroque modo diligi à Deo amore complacentiæ, nempe & in omnipotentia, & in ſe ipſis. Quod ſic probo, quia creaturæ poſſibiles vtroque modo cognoſcuntur à Deo, vt oſtendi Tractatu 4. diſp. 4. ergo vtroque etiam modo diliguntur. Confirmatur quia ideo vtroque modo cognoſcuntur, quia vtroque modo ſunt cognoſcibiles, & ad perfectionem diuini intellectus ſpectat actu cognoſcere quidquid actu cognoſcibile eſt: ſed non ſunt minus diligibiles, vtroque modo, ſi bonæ ſint, quàm cognoſcibiles, nec minus ſpectat ad perfectionem diuinæ voluntatis actu amare amore complacentiæ, quidquid actu eſt aliquo pacto bonum & amabile: ergo vtroque modo diligentur à Deo. Nec refert quod non habeant actualem existentiam, nec actualem bonitatem, nam ſatis eſt quòd habeant poſſibilem, vt actu diligantur amore complacentiæ. Nam etiam res prætetitæ, & futuræ non habent actualem exiſtentiam, & bonitatem, & tamen Deus cõplacet in bonitate earum præterita, & futura: ergo poterit etiam habere complacentiam, & de facto habebit de bonitate earum poſſibili.

Vt amet Deus creaturas, requiritur actualis earum exiſtentia.

13. Ad primum argumentum reſpõdeo ſenſum illorum verborũ eſſe, Deum feciſſe omnia, quæ voluit facere, ſeu quæ voluit efficaciter. Vnde non negat Propheta velle Deum ſimplici amore complacentiæ, ea quæ non fecit. Ad ſecundum dico Diuum Thomam primo loco citato ſolùm velle, nulli creaturæ, niſi exiſtenti conuenire bonitatem actualem, nam ſicut ante actualem exiſtentiam non poteſt Sanctus Doctor negare creaturæ entitatem poſſibilem, ita nec poſſibilem bonitatem. Deinde in ſecundo loco loquitur Sanctus Thomas non de amore ſimplicis complacentiæ, ſed de amore efficaci, quo vult Deus creaturas producere, & hunc ait non ferri in creaturas ſine ordine ad exiſtentiam. Ad tertium reſpondeo poſſe in nobis, & in Deo intelligi actum complacentiæ tendentem in aliquam rem ſine ordine ad actualem exiſtentiam cum ſolo reſpectu ad exiſtentiam poſſibilem. Quis enim neget poſſe nos, & Deum complacere, & gaudere de entitate, ac perfectione poſſibili alicuius creaturæ, licèt nos communiter amemus de facto creaturas in ordine ad actualem exiſtentiam?

Capvt III.

An creaturæ ſecundum eſſe exiſtentiæ ſint obiectum terminatiuum Diuinæ voluntatis.

14. *Amat Deus creaturas ſecundum eſſe exiſtentiæ & actu efficaci, & ſimplici complacentia.*

Certum eſt Deum diligere plures creaturas ſecundum eſſe exiſtentiæ, tum actu efficaci, quo vult illas producere, vel ad illas producendas concurrere, ſine qua voluntate non producerentur; tum affectu ſimplicis complacentiæ, quo, poſtquam intuetur illas abſolute præteritas, præſentes, & futuras, gaudet de illarum eſſe exiſtentiæ præterito, præſenti, & futuro. Nam ſi Deus habet ſimplicis complacentiæ actum de creaturis ſecundum eſſe poſſibile, cur non habebit ſimilem affectum de eiſdem ſecundum eſſe exiſtentiæ præteritum, præſens, & futurum.

15. Difficultas tamen eſt: an creaturæ conditionatè futuræ terminent de facto aliquem actum diuinæ voluntatis. De duplici actu poteſt eſſe controuerſia, nempe de actu ſimplicis complacentiæ, & de actu, quantum eſt ex ſe efficaci ex parte voluntatis ad cauſandam rem futuram ſub conditione, ſi talis conditio in te poneretur. Circa priorem actum exiſtimo Deum poſita ſcientia conditionata de creaturis futuris habere actum ſimplicis complacentiæ circa bonitatem illarum ſub conditione futuram. Nam diuinus intellectus cognoſcit illas creaturas ſub conditione futuras, vt bonas, & amabiles amore cõplacentiæ: ergo ad perfectionem diuinę voluntatis ſpectabit ferri in illas per actum complacentiæ: perfectio enim voluntatis eſt, vt placeat illi, quidquid eſt bonum, & diſpliceat, quidquid eſt malum. Videtur admittere hunc actum ſimplicis complacentiæ Vazquez diſput 84. cap. 4. num. 24. & ſequentibus.

Deus ſibi cõplacet de bonitate futurorum, ſub conditione vt ſic.

16. *Ante omnem ſcientiam conditionatam admittunt quidam decreta in Deo efficacia.*

Circa poſteriorem actum variè ſentiunt Theologi. Nam aliqui arbitrantur Deum decreuiſſe apud ſe ante omnem ſcientiam conditionatam omnia, quæ à quacumque voluntate poſſibili facienda eſſent, ſi hæ, vel illæ conditiones ponerentur. Probari poteſt hæc ſententia, quia Deus practicè cognoſcit omnia entia, quæ fieri poſſunt ſub aliqua conditione: ergo poterit illa diligere actu conditionato, hoc eſt includenter conditionem ex parte obiecti, efficaci tamen, quantum eſt ex ſe, ad illa producenda

Digitized by Google

ducenda. Conſequentia probatur, quia voluntas ferri poteſt in omne bonum per intellectũ propoſitum, ſed diuinus intellectus proponit diuinæ voluntati bonum conditionatum: ergo voluntas poterit illud diligere.

17. Vaſquez verò diſput. 67. cap. 4. num. 20. & diſp. 83. cap. 4. num. 23. negat in Deo actus voluntatis prædicto modo efficaces circa res conditionatè futuras, quæ nunquam erunt, quia nũquam ponetur conditio. Probat primo diſp. 67. quia decretum Dei de re aliqua facienda nihil addit ſupra ſuam eſſentiam; niſi reſpectum rationis ad rem futuram; hunc autem colligere non poſſumus, niſi ex eo quod res ipſa futura ſit: ergo nullum habebit Deus decretum de re conditionata, quæ re vera futura non eſt.

1. Vaſquez negat ea, circa conditionatè futura, quæ nunquã erunt.

18. Secundò probat diſput. 83. quia viſus ſolùm fertur in id, quod participat rationem coloris, vel lucis, non verò in id, quod participaret, poſitis iis, vel illis conditionibus: ergo pariter voluntas ſolum fertur in id, quod participat rationem boni, non vero in id, quod participaret, quale eſt bonum conditionatè futurum. Confirmatur quia obiectum ſcientiæ conditionatæ, ſiue in Deo, ſiue in nobis non amatur per actum conditionatum de futuro, qui explicatur per verbum, *vellem*, ſed per actum abſolutum, qui ſignificatur per verbum, *volo*; ergo non erit conditionatus, ſed abſolutus.

19. Tertiò probari poteſt eadem ſententia, quia huiuſmodi actus in Deo non poſſunt eſſe neceſſarij, nec liberi: ergo non ſunt in eo admittendi. Antecedens probatur, quia in primis non eſſe neceſſarios conſtat, quia Deus nullum habet actum voluntatis neceſſarium circa creaturas, niſi fortè actum ſimplicis complacentiæ de bonitate illarum. Deinde non eſſe liberos probatur, quia nequit intelligi voluntas libera in Deo, quin reſultet ex ea aliqua phyſica mutatio in creatura; ſed ex huiuſmodi actibus conditionatis nulla reſultat mutatio phyſica in rebus ſub conditione futuris, quia ex vi talium actuum nunquam in re ipſa erunt: ergo tales actus non ſunt liberi.

20. Soarius tamen opuſcul. 2. de ſcientia futurorum contingentium lib. 2. cap. 7. num. 10. & 11. Tom. 1. de Gratia, Proleg. 2. cap. 8. cenſet nec poſſe negari decreta diuina circa aliqua futura conditionata, nec poſſe concedi circa omnia eiuſmodi futura. Soarium ſequitur Herice diſput. 7. cap. 7. quamuis nonnihil diſſentia, ab eo in decretis, quæ admitti debent in Deo.

P. Suarez concedit decreta Dei circa aliqua futura conditionata, non circa omnia.

21. *Dico primò*: Deum non habere actualia decreta, quantum eſt ex ſe efficacia, & ſimpliciter inefficacia circa omnia futura conditionata, quæ nunquam re ipſa erunt, quia nunquam ponetur conditio. Probatur, quia eiuſmodi actus diuinæ voluntatis circa omnia iſta futura conditionata videntur ſuperuacanei. Tum quia futura conditionata nullo modo pendent ab actibus liberis, qui re ipſa exiſtãt in Deo, ſed ab actibus, qui exiſterent in hac, vel illa conditione, atque adeò ante illos ſupponuntur iam futura eo ipſo, quòd illi actus in conditione inuoluuntur: tum etiam quia tales actus nihil conferunt ad prouidentiam, & gubernationem rerum, nec per illos Deus aliquid diſponit circa res à ſe gerendas, ſed omnium rerum ordinem, ac diſpoſitionem ſufficienter cauſat per decreta ſimpliciter abſoluta, & nullam inuoluentia conditionem ex parte obiecti: ergo de facto non reperiuntur in Deo prædicti actus circa omnia futura conditionata.

Deus non habet actualia decreta efficacia ex ſe, & inefficacia ſimpliciter circa futura omnia conditionata, quæ nunquam erunt.

Dico ſecundò: Nullum decretum actuale de ſe efficax circa futurum aliquod conditionatum eſſe in Deo ante ſcientiam conditionatam. 22. Suadetur quia in primis decretum prædefiniens ordine intentionis actus noſtros liberos etiam ſub conditione aliqua, repugnat ante ſcientiam conditionatam, quia illos actus Deus cæco quodam modo prædefiniret cum periculo fruſtrandi prædefinitionem. Deinde licèt decretum concurrendi ad actus noſtros liberos ſub conditione, ſi nos velimus illos elicere, non requirat ſimpliciter ſcientiam conditionatam, ſed haberi poſſit cum ſola ſcientia ſimplicis intelligentiæ: & ſimiliter decretum efficiendi aliquid independens à libertate creata non requirat ſimpliciter ſcientiam conditionatam, non videtur tamen expediens, nec rationi conſonum admittere in Deo talia decreta actu exiſtentia, antequam intelligatur perfectiſſimè ſciens omnia futura conditionata, cum horum cognitio neceſſaria ſit ad perfectã vniuerſi gubernationem, & haberi poſſit ſine actuali exiſtentia talium decretorum, dummodo in conditionibus futurorum inuoluantur: ergo ante ſcientiam conditionatam nullum eſt in Deo decretum, circa aliquod futurum conditionatum.

Non eſt in Deo decretũ actuale de ſe efficax circa futurum conditionatum ante conditionatam ſcientiam.

Dico tertiò: Poſitâ ſcientiâ conditionatâ 23. Deum habere de facto decreta actualia ex ſe aliquo pacto efficacia, & ſimpliciter inefficacia circa aliqua futura conditionata, quæ nunquã re ipſa erunt. Oſtenditur quia ſunt aliqua eiuſmodi decreta, quæ aliquid conferunt ad ordinem, & conſilia diuinæ prouidentiæ: ergo in Deo concedenda ſunt. Confirmatur quia Deus habet actuale decretum, quo vult omnes homines ſaluos fieri, qui actus conditionem includit in obiecto, vult enim hominum ſalutem, ſi ipſi velint; vel ſi non ponant obicem, & tamen multi non conſequentur ſalutem, quia obicem ponent. Similiter habet Deus actuale decretum, quo vult concurrere cum cauſis liberis ad earum actus, quæ voluntas eſt etiam conditionata ex parte obiecti, quia eſt voluntas concurrendi ſub conditione, quòd tales cauſæ velint eos actus elicere; & multi ex iis actibus liberis, ad quos Deus vult ſub conditione concurrere, non elicientur, quia non ponetur conditio ex parte cauſarum liberarum. Deus enim non ſolùm offert concurſum ad actus liberos re ipſa futuros, ſed etiam ad illos, qui re ipſa non erunt, vt ſint in poteſtate cauſæ liberæ, & iſta poſſit liberè illos elicere, & non elicere. Moneo tamen non eſſe facile admittenda alia eiuſmodi decreta in Deo circa futura conditionata, quæ non erunt re ipſa ex defectu conditionis, ſine ſufficienti fundamento.

Poſita ſcientia conditionata habet Deus decreta ex ſe efficacia, & ſimpliciter inefficacia circa aliquã futura conditionata, quæ nunquam erunt.

Supereſt reſpondeamus ad argumenta adducta pro aliis ſententiis, quatenus noſtræ aliquo modo aduerſantur. Ad argumentum igitur primæ ſententiæ admittentis prædicta decreta, conſtat ex probatione noſtræ ſecundæ concluſionis non poſſe Deum ante ſcientiam conditionatam 24.

rionatam velle decreto prædefiniente actus noſtros liberos, etiam ſub aliqua conditione, ſine imperfectione, quæ in Deum eadere nequit, nec eſſe expediens, nec rationi conſonum, vt circa prædictos actus, vel alia futura conditionata habeat decreta actualia, etiam non prædefinientia ante eandem ſcientiam.

25. Ad argumenta ſecundæ ſententiæ, quatenus videntur aliquo pacto pugnare cum noſtra tertia concluſione, reſpondeo, ad primum quidem: etiamſi decretum diuinum adderet ſolùm reſpectum rationis diuinæ voluntati neceſſariæ, non ſequi, eum reſpectum colligi non poſſe, niſi ex abſoluta rei futuritione: nam ſi ſit decretum conditionatum ex parte objecti, de quo hic eſt ſermo, colligi poſſet reſpectus eius ex conditionata rei futuritione.

26. Ad ſecundum dico: Viſum ob imperfectionem ſuam ferri non poſſe, niſi in coloratum, & lucidum exiſtens, vel quaſi exiſtens: at voluntatem ferri poſſe in bonum, non ſolùm exiſtens; ſed etiam quouis modo futurum, immo & poſſibile; ſicut intellectus tendit in verum omnibus hiſce modis ſpectatum. Quare ad formam argumenti conceſſo antecedente, dicendum ad conſequentiam, etiam voluntatem non ferri, niſi in id, quod participat rationem boni: Negandum tamen eſt, bonum conditionatè futurum non participare rationem boni. Sicut enim futurum conditionatum participat rationem veri, ſeu intelligibilis, ob quam terminare poteſt cognitionem diuinam, ita participat rationem boni, ob quam terminare poteſt volitionem. Ad confirmationem addo actum conditionatum voluntatis, de quo hîc diſputamus, explicari à nobis, non per verbum, *vellem*, ſed per verbum de præſenti, *volo*, quia non eſt conditionatus ex parte ſua, quaſi non exiſtat de facto, ſed exiſteret poſita conditione. Nam re vera exiſtit in Deo, ſed eſt conditionatus ſolùm ex parte objecti, quia nimirum verſatur circa objectum conditionem inuoluens, & ideo dicitur conditionatus ab objecto conditionato.

Bonum conditionate futurum participat rationem boni.

Actum conditionatum voluntatis explicatur per verbum de præſenti: Volo.

27. Ad tertium negandum eſt antecedens, nam iſti actus liberi ſunt. Ad probationem autem antecedentis reſpondeo intelligi poſſe in Deo actum liberum ſine phyſica mutatione in creatura, vt inferius oſtendam in hoc Tractatu diſp 8.

Capvt IV.

An mala ſpectent ad objectum terminatiuum Diuinæ voluntatis.

28. Diſputat de hac re D. Thomas 1. part. art.9. quæſt.19. docetque: Mala culpæ non terminare diuinam voluntatem, bene tamen mala pœnæ. Nomine autem voluntatis, vt rectè obſeruauit Caietanus intelligit S. Doctor actû complacentiæ, & proſecutionis, conſtat enim Deum odio habere mala culpæ, & illi maximè diſplicere. Curſim attingam hoc loco hanc difficultatem ex profeſſo alibi tractandam.

Dico ergo *primo*. Deum velle malum pœnæ, non quatenus præciſe malum eſt, ſed ratione alicuius boni. Concluſio hæc eſt fide certa. Nam de fide eſt Deum punire hominum peccata, & in præſenti vita, & in futura, ſed hoc facere non poteſt, niſi velit hominibus mala pœnæ, quibus illos punit; ergo illa vult. Deinde probatur concluſio, quia nullum malum quatenus præciſe malum eſt, appeti poteſt etiam à voluntate creata, atque adeo malum pænæ, quatenus præciſe malum eſt non erit volitum à Deo. Eſt autem volitum huiuſmodi malum à Deo ratione alicuius boni, quod magis amatur, quàm aliud bonum, cui malum id opponitur: nam bonum iuſtitiæ, quod Deus ex punitione peccatorum intendit, maius eſt, quam bonum naturæ, cui opponitur malum pœnæ pro peccatis inflictæ, & magis à Deo appetitur illud bonum quam iſtud, ergo intuitu illius maioris boni ſanctiſſimè vult Deus malum pœnæ.

Deus vult malum pœnæ ratione alicuius boni.

Dico ſecundò: Deum non velle abſolute malum culpæ etiam ratione alicuius boni, ſed ſolum velle illud permittere. Prima pars probatur, quia ſi Deus ſub aliqua ratione boni vellet malum culpæ, liceret etiam homini illud velle ſub ratione boni, atque adeo non peccaret volendo illud, quod eſt abſurdum: tum etiam quia tunc aliquod malum poteſt rectè appeti ſub aliqua ratione boni, quando bonum, cum quo coniunctum eſt, & ratione cuius appetitur, magis eſt appetibile quam bonum aliud, quo priuat; ſed nullum bonum, cum quo coniungitur malum culpæ, eſt magis appetibile, quam bonum illud, quo priuat malum culpæ, quod eſt bonum diuinum: ergo neque à Deo, neque ab vllo rectè appeti poteſt malum culpæ etiam ratione alicuius boni. Secunda pars patet, quia tunc dicitur aliquid reſpectu diuinæ voluntatis ſolum permitti, quando ex vi talis voluntatis non ordinatur abſolute, vt ſit, nec impeditur, ne ſit, nec negatur ei influxus neceſſarius vt ſit: ſed ita ſe habet malum culpæ reſpectu diuinæ voluntatis, ergo ſolum permittitur à Deo. 29.

Deus ſolum vult malum culpæ permiſſiuè, non abſolute etiam ratione alicuius boni.

Dico tertiò: Deum non velle voluntate abſoluta etiam entitatem materialem peccati, ſed ſolum permiſſiue, ſeu voluntate conditionata, & quaſi generali, qua vult ad illam concurrere, ſi liberum arbitrium ad actum malum eliciendum ſe applicauerit. Ita Molina artic. 6. diſp. 3. & Soarius lib. 2. de auxiliis cap. 3. Probatur quia ſi Deus vellet abſolute entitatem peccati, vellet etiam formale peccati: non enim alia ratione dicitur homo velle peccatum, illudque committere, niſi quia ob aliquam delectationem, vel vtilitatem vult elicere entitatem illam actus, cui coniuncta eſt malitia moralis; ergo ſi Deus actu efficaci, & abſoluto vellet entitatem peccati ob quamcunque rationem, cenſeretur velle formale peccati, quod conſequitur per ſe talem entitatem deliberate factam. Vnde Deo non placet ſimpliciter entitas peccati, ſed tantum ſecundum quid, nempe prout eſt ab ipſo Deo, ſeu quoad concurſum, quem confert ad talem entitatem: prout vero ea entitas eſt ab homine, Deo ſimpliciter diſplicet. Quare dicendum eſt Deum conditionate ſolum velle concurrere ad entita- 30.

Deus ſolum permiſſiue vult entitatem materialem peccati, non abſolute.

tem

tem materialem peccati, ſi homo velit illam producere, & in eo concurſu non intendit peccatum ipſum, ſed conſeruare, & non impedire libertatem creaturæ, Vnde Deus non produxit liberum arbitrium, vt peccata committat etiam materialiter ſumpta, neque mouet, aut allicit illud ad peccatum, ſed ſolum offert concurſum voluntate conditionata, vt dixi; quam voluntatem etiam appellaui generalem, non quod Deus ſolum confuſe, & generaliter concurrere velit ad actus liberos creatæ voluntatis, nam ad quemlibet actum in particulari, etiam malum concurrere vult, ſi homo velit illum elicere. Illam ergo voluntatem generalem appellaui, quia Deus non offert ſuum concurſum ad illum actum duntaxat, ſed ſimul ad alios bonos, vel malos, etiam in particulari, quos tunc elicere poſſet homo, ſi vellet; alioqui enim non eſſet liber ſaltem quoad ſpecificationem.

31. Obiicies ex hac voluntate conditionata, & generali concurrendi ad entitatem peccati, adhuc colligi Deum eſſe cauſam, & autorem peccati; nam ſi quis ſcienter cum alio homine peccante operetur, etiamſi nollet ipſe peccatum, nec conſilio ſuo, ſuaſione, imperio, vel prece illum ad peccandum moneret, & quãuis conditionatè ſolum vellet adiuuare illum in eo actu, immo licet voluntate conditionata, & generali id vellet, offerendo concurſum ad quemlibet actum in particulari bonum, vel malum, teuera iſte homo ſimul cum iſto alio peccaret, & cenſeretur cauſa peccati: ergo pariter Deus erit autor peccati, ſi eo modo cum peccante concurrat ad entitatem actus illius.

Deus non eſt cauſa peccati, etſi concurrat ad entitatem peccati.

Reſpondeo latum eſſe diſcrimen inter hominem, & Deum circa hunc modum cooperandi; nam homo peccanti cooperatur, cum poſſet, & deberet non cooperari: eius enim operatio non eſt peccanti ad agendum debita; immo tenetur homo non exhibere talem operationem, & tollere omnes occaſiones peccandi, & ideo homo peccat cooperando; at verò diuina cooperatio eſt neceſſaria, & debita omni cauſæ creatæ agenti, & illam Deus negare non debet, ſed potius debet concedere propter generalem rationem prouidentiæ, & propter alia maiora bona. Poſſet quidem Deus abſolutè loquendo non concurrere, & ideo de facto liberè concurrit; ſed id præſtat iuxta modum, & ordinem rebus creatis debitum. Addo Deum eſſe primam, & vniuerſalem rerum omnium cauſam, ſine cuius concurſu res creatæ nihil prorſus agere queunt: vnde ſicut reliquas alias cauſas ſinit iuxta proprias conditiones, & vires ſibi datas operari, & ideo illis ſuum concurſum non ſubtrahit; ita etiam cauſas liberas permittit agere iuxta voluntatem, & arbitrium ſuum, & ideo illis paratum habet concurſum ad bene, & male operandum; in quo non peccat, cum id præſter iuxta ordinem, & modum operandi rebus creatis neceſſarium, & debitum.

32. Ex dictis patet Deum dici non poſſe autorem peccati ratione prædicti concurſus, tum quia illum præbet voluntate conditionata, & generali, vt explicuimus, tum etiam quia influit vt cauſa prima, & vniuerſalis iuxta exigentiam cauſæ creatæ, & ob eamdem rationem non poſſe dici cauſam phyſicam, & per ſe peccati vt patet: nec moralem, quia non impellit, nec allicit ad illud, nec moralem per accidẽs, vel indirecte; quia non tenetur negare concurſum ſuum, neque cauſam phyſicam per accidens, quia cum eius actione phyſica, quatenus ab illo eſt, non eſt neceſſario connexa moralis malitia: nec dici poſſe velle virtualiter malitiam, ſed ſolum permittere, quia voluntas concurrendi ex ſe generalis eſt, & inefficax. Denique dici non poſſe Deum cooperari ad malum, tum quia non magis offertur concurſus ad actum malum, quam ad bonum; tum etiam quia non tenetur negare concurſum, ſed potius præbere propter generalem rationem prouidentiæ. Sed hæc latius perſequi non eſt huius loci.

Deus non poteſt dici autor peccati, nec cauſa phyſica, nec moralis.

DISPVTATIO III.

De obiecto formali Diuinæ voluntatis.

SVPERIORI diſputatione locutus ſum de obiecto terminatiuo, ſeu materiali diuinæ voluntatis, nunc agam de formali: abſtineo autem conſulto ab appellatione obiecti motiui, nam nomine obiecti motiui intelligitur obiectum efficienter influens, vel quaſi adiuuans voluntatem. Quod admittit Molina 1. parte quæſt. 19. art. 2. diſp. 3. reſpectu diuinæ voluntatis, ait enim, obiectum primariũ per ſui cognitionem concurrere ad actum diuinæ voluntatis. Mihi tamen non videtur admittendum, quia videtur inuoluere imperfectionem, vel certè illam ſupponere in voluntate diuina: ſupponit enim diuinam voluntatem eſſe inſufficientem, & indigentem quaſi influxu obiecti ad volitionem, cuius imperfectionis, & cuiuſuis alterius debet eſſe omnino expers. Immo exiſtimo id etiam nullo modo admittendum eſſe reſpectu creatæ voluntatis, probabilius enim iudico cognitionem obiecti non concurrere efficienter ad volitionem creatam, ſed mere proponere obiectum, & voluntatem ex ſe ſufficientem eſſe ad proprium actum producendum. Quam ob rem in hac diſputatione ſolum inueſtigabo obiectum formale, ſeu rationem formalem, propter quã Deus amat obiecta terminatiua, ſeu materialia.

Obiectum primarium non concurrit ad actum voluntatis, diuinæ quaſi efficienter.

Cognitio obiecti non concurrit efficienter ad volitionem creatam.

CAPVT I.

Proponuntur variæ ſententiæ.

PRima ſententia, & communior inter Theologos aſſerit rationem adæquatam ob quam Deus amat obiecta eſſe ſuam diuinam bonitatem. Hanc diſertè tradit Granado 1. part. Tom. 2. Tract. 1. diſp. 3. & Probatur primò authoritate Scripturæ. Prouerb. 16. *vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.* 1.

Communior ſententia aſſerit adæquatum obiectum formale volitionis Dei, eſſe diuinam bonitatem.

Digitized by Google

nu. Et autoritate D. Thomæ quæſt. 19. art. 2. ad 2. & 3. docentis voluntatem diuinam non moueri niſi à ſua bonitate, & nihil Deum velle, niſi ratione ſuæ bonitatis.

Secundò quia actus perfectiſſimus volendi, qualis eſt diuinus, debet ſpeciem ſumere ab objecto formali perfectiſſimo; quod non poteſt eſſe bonum creatum, ſed increatum: ergo diuina bonitas erit objectum formale diuinæ voluntatis. Confirmatur, quia objectum formale voluntatis eſt bonum illam determinans ad eliciendum actum, quod munus reſpectu diuinæ voluntatis præſtat ſola diuina bonitas; nam quamuis bona aliqua creata determinent aliquo modo Deum ad volendum alia bona, vt merita determinant Deum, vt velit conferre præmium; vltimo tamen, & abſolutè non poſſunt diuinam voluntatem determinare cum non ſint vltimus finis.

Tertiò quia ita ſe habet diuina bonitas ad volitionem diuinam, ſicut eſſentia diuina ad diuinam ſcientiam, ſed objectum formale ſcientiæ diuinæ eſt ſola eſſentia diuina: ergo objectum formale diuinæ volitionis erit ſola diuina bonitas. Quarto probari poteſt hæc ſententia, quia omnis diuina volitio ita honeſta eſſe debet, vt honeſtior nec eſſe, nec concipi queat; ſed ſi volitio aliqua diuina haberet pro objecto formali bonitatem creatam, poſſet alia eſſe honeſtior, nempe illa, quæ haberet pro objecto formali Deum: ergo vt omnis volitio diuina ſit ita honeſta, vt honeſtior eſſe non poſſit, debet habere pro objecto formali Deum.

2\. Quinto, reſpicere vt finem, id, quod ſuapte natura medium eſt, non poteſt non eſſe inordinatum; ſed ſi volitio diuina haberet pro objecto formali bonitatem creatam, reſpiceret, vt finem, id, quod ex ſe medium eſt: ergo talis volitio eſſet inordinata, atque adeo inuolueret imperfectionem Deo repugnantem.

Sextò Deus in productione creaturarum reſpicit ſeipſum, ſeu bonitatem ſuam, vt objectum formale; ergo ſi ſimil reſpiciat vt obiectum formale bonitatem intrinſecam illarum, vnaquæque creatura pendebit à duabus volitionibus diuinis ſecundum rationem diſtinctis, tanquam à duobus principiis totalibus, & adæquatis, atque adeo pendebit duplici cauſalitate, quod eſt abſurdum.

Septimò quia actus intellectus, vel voluntatis comparatur ad objectum formale, tanquam ad quid neceſſarium ad propriam ipſius eſſentiam, cum ab illo ſpeciem ſumat; ſed perfectio intrinſeca diuinæ volitionis non poteſt ſic comparari ad bonitatem creatam, cum ſit magis neceſſaria, quam quæuis bonitas creata; ergo bonitas creata non poteſt eſſe objectum formale volitionis diuinæ, quoad perfectionem eius intrinſecam. Confirmatur quia intrinſeca Dei perfectio talis cogitari debet, vt nulla re creata indigeat, quod fieri non poſſet, ſi intrinſeca perfectio volitionis diuinæ haberet pro objecto formali aliquam bonitatem creatam.

3\. *Iuxta alios Deus nõ vult ex rebus creatis vnã propter aliam, tanquam per rationem formalem.*

Secunda ſententia docet Deum non velle ex rebus creatis vnam propter aliam, tanquam propter rationem formalem volendi, velle tamen vnam eſſe propter aliam. Sic ſentiunt graues Doctores antiqui, & Recentiores, & inter eos Vazquez 1. part. diſp. 82. cap. 2.

Alia ſententia adſtruit volitionis diuinæ intrinſecæ bonitatẽ Dei ſolam, obiectum formale: bonitatẽ vero creatam obiectum formale terminationis extrinſecæ.

Tertia ſententia eſt, quam amplectitur Arrubal 1. part. diſp. 51. cap. 3. 4. & 5. vbi docet primo bonitatem creatam nullo modo eſſe objectum formale volitionis diuinæ, quoad intrinſecam perfectionem eius, ſed ſolam Dei bonitatem. Hanc concluſionem ſuadent argumenta primæ ſententiæ, præſertim vltimum. Secundo docet Arrubal bonitatem creatam poſſe eſſe objectum formale terminationis extrinſecæ, qua diuina volitio terminatur ad creaturas tanquam ad res volitas. Tertio docet duplicem bonitatem creatam poſſe eſſe objectum formale volitionis diuinæ, quatenus terminatur ad creaturas, nempe bonitatem intrinſecam creaturarum intellectualium, & honeſtatem objectiuam virtutum, quæ ordinantur ad bene operandum circa alios. Hanc tertiam ſententiam tuetur quoque Luiſius Turrianus in opuſculis Theologicis, Opuſc. 5. diſp. 3. dub. 2.

Quarta ſententia eſt Durandi in 1. diſt. 41. quæſt. 1. num. 5. & eſt valde communis, inter recentiores Thomiſtas teſte Turriano proxime citato; quæ abſolute aſſerit rem creatam poſſe eſſe rationem formalem, propter quam Deus velit aliquid: & videtur illam defendere D. Thomas 1. contra gent. cap. 86. & 87. eamque probabilem iudicant Turrianus loco relato, & Becanus 1. part. Tract. 1. cap. 11. quæſt. 9. nu. 9. & ſequitur Heriçe diſp. 18. cap. 2. Ratio eſt quia cum ſupponatur Deus ſe ipſum prius amare, tanquam finem vltimum omnium creaturarum, poteſt ſine vllo incommodo, actu ſecundum rationem diſtincto amare creaturam propter bonitatem creatam, tanquam propter rationem formalem proximam. 4.

Aliorum opinio aſſerentiũ rem creatam poſſe eſſe rationẽ formalem volitionis diuinæ.

Caput II.

Aſſeritur vera ſententia de objecto formali Diuinæ voluntatis.

Prima concluſio. Aliquid creatum poteſt eſſe, & de facto eſt objectum formale proximum, & directum multorum actuum diuinæ voluntatis. Probatur primo, quia cognitio diuina, & volitio diuina proportionem ſeruant in ordine ad proprium objectum; ſicut enim cognitio attingit creaturas, non ſolum in Deo tanquam in objecto cognito, ſed etiam in ſe ipſis immediate, ita volitio illas amat, non ſolum in ipſo Deo tanquam in objecto amato, ſed etiam in ſe ipſis, vt ſupra vidimus; atqui cognitio diuina dum fertur immediate in creaturas, reſpicit vt objectum formale veritatem, ſeu intelligibilitatem creatam illarum ſine vlla imperfectione: ergo pariter volitio diuina, cum amat creaturas immediate in ſe ipſis, reſpicit, vt objectum formale, intrinſecam bonitatem creatam illarum, ſine vlla imperfectione, vt conſtabit ex ſolutione argumentorum. Confirmatur, quia volitio diuina neque in ſuo genere perfectior eſt, neque habet perfectiorem modum tendendi in proprium objectum, 5.

De facto Deus habet pro obiecto formali multorũ actuum aliquid creatum.

ctum, quam diuina cognitio, vt per ſe patet.

Secundò Deus amat amore amicitiæ creaturas intellectuales, à quibus ſancte colitur, & amatur, vt fatentur Theologi; ſed amor amicitiæ fertur in amicum propter ipſum, tanquam propter rationem formalem, cum velit illi bonum ex complacentia eius, & ipſius gratia; ergo Deus in eo amore habet pro obiecto formali quid creatum.

6\. Tertiò quia communis ſententia Theologorum admittit in Deo illas virtutes morales, quæ Deo non repugnant, quales ſunt quæ ordinantur ad operandum bene circa alios, vt liberalitas, miſericordia, fidelitas, veracitas, virtus prouidentialis, & aliæ ſimiles; ſed iſtæ virtutes reſpiciunt proxime vt obiectum formale aliquid creatum, nempe honeſtatem, quæ relucet in actibus externis illarum, ſcilicet, in munifica largitione, in ſubleuatione miſeriæ, in adimplendis promiſſis, in dicendo verum, & in iuſta remuneratione; ergo neceſſe eſt fateamur Deum in actibus harum virtutum habere pro obiecto formali proximo, & directo, diuerſas bonitates creatas illarum. Nam ſi iis actibus reſpiceret, vt obiectum proximum, & directum, ſuam bonitatem increatam, non poſſent admitti, nec diſtingui in eo prædictæ virtutes proprie loquendo, cum conſiſtere nequeant ſine propriis obiectis formalibus.

Quartò, quia Deus non ſolum amat id, quod bonum eſt, ſed etiam deteſtatur, & odio habet id quod eſt malum: ergo deteſtatur, & odio habet peccatum: atqui illud non poteſt deteſtari, & odio habere proxime, niſi propter malitiam ipſius; nam ſicut obiectum proximum actus fugæ non poteſt eſſe niſi malitia, vt nunc pono alibi probandum: ergo Deus in ea deteſtatione, & odio habet pro objecto formali malitiam peccati, quæ non eſt quid increatum, vt conſtat.

Locutus ſum in concluſione de objecto formali directo, nam objectum reflexum, cum ſit ipſemet actus diuinus, bonitas increata eſt, vt dicemus in tertia concluſione. Locutus ſum etiam de objecto formali proximo, nam objectum formale remotum reſpectu prædictorum actuum diuinæ voluntatis iure optimo cenſeri poteſt bonitas etiam increata, quia ex amore ſuæ bonitatis mouetur ad amandas creaturas propter earum bonitatem creatam.

7\. *Secunda concluſio.* Aliquid creatum poteſt eſſe, & de facto eſt objectum formale multorum actuum diuinæ voluntatis, quoad intrinſecam illorum perfectionem. Sic ſentio contra Arrubal, & Turrianum relatos, & probo. Primo quia impoſſibile eſt, vt aliquid ſit objectum formale diuinæ volitionis, & non quoad intrinſecam perfectionem eius: ſed aliquid creatum eſt objectum formale diuinæ volitionis, vt conſtat ex ſuperiori concluſione: ergo erit obiectum formale eius, quoad intrinſecam ipſius perfectionem. Maiorem oſtendo, tum quia etiam volitio diuina terminata immediatè ad creaturas, eſt eſſentialiter perfectio quædam in Deo, & non extrinſeca terminatio, ſeu denominatio; atque adeo ſi aliquid eſt objectum formale diuinæ volitionis erit ſine dubio quoad intrinſecam perfectionem

De facto aliquid creatũ eſt obiectum formale multorũ actuum diuinæ volũtatis, quoad intrinſecam eorum perfectionem.

eius. Tum etiam quia objectum formale, & materiale ad idem comparantur, vnde ſicut objectum materiale, cum ſit res volita, terminat formam, à qua volitum dicitur, quæ quidem forma eſt intrinſeca perfectio diuinæ volitionis, ita objectum formale terminabit eamdem intrinſecam perfectionem. Tum præterea, quia pugnantia loquuntur, qui docent aliquid eſſe objectum formale diuinæ volitionis, quoad extrinſecam terminationem tantum, cum hæc extrinſeca terminatio volitio non ſit in eorum ſententia, ſed extrinſeca quædam denominatio in diuina volitione ſumpta ab obiecto illam terminante, & per conſequens non diſtincta ab obiecto: implicat autem, vt id, quod eſt mere obiectum, ſit objectum ſui ipſius. Secundo, quia ſi quid obſtaret, quominus aliquid creatum eſſet obiectum formale diuinæ volitionis, maxime imperfectio aliqua, quæ inde redundare poſſet in Deum; ſed nulla eſt eiuſmodi imperfectio, cum nulla ſit dependentia volitionis diuinę à proprio obiecto creato, ſed ſolum connexio cum illa: ergo nihil obſtat.

Confirmatur, tum quia nulla redundat imperfectio in ſcientiam diuinam attingentem creaturas in ſe ipſis immediate, & in omnipotentiam ex eo quod reſpiciant, tanquam obiectum formale, illa veritatem intrinſecam, hæc intrinſecam poſſibilitatem illarum; vnde nec redundabit imperfectio in diuinam volitionem. Tum etiam quia non eſt maior ratio, cur accedat imperfectio ex obiecto formali creato, & non ex obiecto materiali: at ex obiecto materiali nulla accedit, nam multi ſine formidine admittunt creaturas eſſe obiectum materiale immediatum reſpectu diuinæ volitionis, & ſcientiæ, & neceſſario admittere debent reſpectu diuinæ omnipotentiæ, ergo neque accedet imperfectio ex obiecto formali creato.

Tertia concluſio, Non obſtantibus duabus concluſionibus adductis, nulla eſt creatura amabilis à Deo, quam Deus non amet propter ſuam increatam bonitatem: neque vllus eſt actus diuinæ voluntatis ſecundum rationem diſtinctus, qui non attingat aliquo pacto diuinam bonitatem vt obiectum formale. Nomine diuinæ bonitatis intelligo non ſolum integram, & adæquatam perfectionem diuinam, ſed etiam perfectionem quaſi partialem, quæcumque illa ſit. 8.

Omnis actus diuinæ volũtatis attingit aliquo pacto diuinam bonitatem, vt obiectum formale.

Prior pars concluſionis ſuadetur, quia res creatæ ſunt amabiles à Deo propter creatam, & increatam bonitatem: ergo Deus vnamquamque creaturam diliget variis actibus ratione diſtinctis, vno propter ſuam bonitatem increatam, altero propter creatam bonitatem eius intrinſecam.

Poſterior pars oſtenditur, quia quiuis actus diuinæ voluntatis, quantumuis habeat pro obiecto directo aliquid creatum eſt eſſentialiter reflexus in ſe ipſum, ſicut de diuina ſcientia diximus, Tractat 4. diſp. 2. cap. 2. ergo fertur in ſe ipſum, vt in obiectum materiale propter intrinſecam perfectionem ſuam, tanquam propter obiectum formale. Quod adeo verum eſt, vt etiam actus, quo Deus odio habet peccatum, ſit ſimul eſſentialiter volitio ſui ipſius propter intrinſecam bonitatem ſuam.

Quiuis actus diuinæ volũtatis eſt reflexus eſſentialiter in ſe ipſum.

9. *Diuina bonitas eſt obiectũ formale primarium diuinæ voluntatis.*

Quarta concluſio. Diuina bonitas eſt obiectum formale primarium diuinæ voluntatis, non tamen adæquatum ſimpliciter loquendo, licet quodammodo adæquatum dici poſſit. Prima pars certa eſt, nam Deus eſt obiectum materiale primarium diuinæ voluntatis, vt docuimus ſuperiori diſp. cap. 1. ergo pariter eius intrinſeca bonitas erit obiectum formale primarium eiuſdem diuinæ voluntatis: ratio enim ibi adducta vtrumque perſuadet.

Diuina bonitas non eſt ſimpliciter loquendo obiectum formale adæquatum.

Secunda, & tertia pars ſatis colligitur ex dictis quia cum multorum actuum diuinæ voluntatis, obiectum formale proximum, & directum non ſit bonitas increata, ſed creata, vt conſtat ex prima, & ſecunda concluſione, conſequens eſt, vt bonitas diuina non ſit ſimpliciter loquendo obiectum formale adæquatum diuinæ voluntatis. At vero cum Deus amet ſe, & creaturas propter ſuam increatam bonitatem, & ex eo quod ſe amet propter ſe, moueatur ad diligendum obiecta creata propter intrinſecam eorum perfectionem, & præterea omnis volitio diuina habeat ſaltem pro obiecto formali reflexo ſuam intrinſecam bonitatem increatam, vt perſpicuum eſt ex tertia concluſione, dici poterit quodammodo bonitas diuina obiectum formale adæquatum diuinæ voluntatis.

CAPVT III.

Soluuntur argumenta oppoſita adducta in primo capite

10. *Deus poteſt velle productionem creaturarum propter intrinſecam bonitatem earum.*

AD primum argumentum primæ ſententiæ fateor Deum vniuerſa propter ſemetipſum operatum eſſe, vt teſtatur ſcriptura loco citato, & ſuadet ratio, quia Deus in productione, & conſeruatione creaturarum honeſtiſſime operatur, atque adeo propter rationem formalem honeſtiſſimam, qualis eſt increata ipſius bonitas. Hoc tamen non obſtat quo minus velit Deus etiam creaturas producere propter intrinſecam bonitatem earum, nam actibus ſecundum rationem diſtinctis poteſt amare idem obiectum materiale propter diuerſa obiecta formalia. Ad D. Thomam Reſpondeo ſolum velle voluntatem diuinam non moueri, niſi à ſua bonitate, tanquam ab obiecto formali primario: licet enim amet creaturas propter bonitatem creatam illarum, tanquam propter obiectum formale, non eſt tamen ea bonitas obiectum primarium, ſed ſecundarium. Adde intelligi etiam poſſe ita, vt affirmet diuinam voluntatem non moueri, niſi à bonitate, increata tanquam ab obiecto formali, ſaltem remoto, quia Deus ad creaturas amandas propter intrinſecam earum bonitatem ſemper mouetur ex amore ſuæ increatæ bonitatis.

11. *Actus diuinæ voluntatis non ſumunt ſpeciem ab obiecto.*

Ad ſecundum nego actum diuinæ voluntatis debere ſpeciem ſumere ab obiecto, ſic enim penderet ab eo, quod non contingeret ſine imperfectione. Ideo enim actus noſtræ voluntatis dicuntur ſpeciem, & entitatem ſumere ab obiecto, quia ſunt effectus illius cauſati ab eo, ſaltem mediate, ſcilicet media cognitione proponente obiectum, quæ cauſatur ab obiecto media ſpecie intelligibili, & eſt conditio neceſſaria, vt voluntas eliciat actum ſuum. Itaque actus noſtri reſpiciunt obiecta, & vt cauſas, & vt terminos: ratione prioris reſpectus dicuntur ſumere ſpeciem, & entitatem ab illis, non vero ratione poſterioris, qui ſolus competit diuinæ volitioni in ordine ad proprium obiectum, & ideo non ſumit ſpeciem ab obiecto, licet cum eo connexionem habeat. Vnde ſine incommodo poterit volitio diuina reſpicere bonitatem creatam, vt obiectum formale proximum. Ad confirmationem admitto voluntatem diuinam quodammodo determinari à bonitate obiecti, nego tamen non poſſe quodammodo determinari proxime à bonitate creata, licet non eo modo, & ſecundum eam rationem qua determinatur à bonitate increata.

Ad tertium conceſſa maiori, neganda eſt minor: nam eſſentia diuina non eſt obiectum formale directum cuiuſuis diuinæ cognitionis: cognitio enim creaturarum in ſe ipſis non habet pro obiecto formali directo eſſentiam diuinam, ſed veritatem, ſeu intelligibilitatem creatam earum, vt diximus in probatione noſtræ primæ concluſionis. Vnde conſequens eſt, vt etiam volitio diuina immediate terminata ad creaturas poſſit habere pro obiecto formali proximo directo bonitatem creatam illarum. Quare hoc argumentum ſupponit Deum non poſſe cognoſcere creaturas, niſi in ſe ipſo, tanquam in obiecto cognito, neque amare illas, niſi in ſe ipſo, tanquam in obiecto amato, quod ſupponere non deberet. 12.

Ad quartum fateor vnamquamque volitionem diuinam debere eſſe ita honeſtam, & perfectam, vt honeſtior, & perfectior eſſe, aut concipi nequeat in ſuo genere. Quod non obſtat quominus vna volitio ſecundum formalitatem ſuam ſit perfectior, quam alia. Supra enim Tractat. 2. diſput. 1. cap. 4. oſtendi multas perfectiones diuinas formaliter diſtinctas eſſe inter ſe inæquales. Vnde nihil mirũ quod inter volitiones diuinas ratione diſtinctas ſit aliqua perfectionis inæqualitas ſecundum formalitates ſuas. Quapropter licet volitio diuina, qua Deus diligit proxime honeſtatem aliquam creatam propter ſe ipſam, ſit perfectior, quæ concipi poteſt in tali genere, minus tamen perfecta eſt, quam volitio, qua diligit Deus aliquid propter increatam bonitatem ſuam, hæc enim eſt alterius generis perfectioris. 13.

Inter volitiones diuinas ratione diſtinctas datur aliqua perfectionis inæqualitas.

Ad quintum Reſpondeo, ſi id, quod ſuapte natura medium eſt, ita ſit præciſè medium, vt nulla ratione ſit propter ſe amabile, concedo inordinatum eſſe illud amare vt finem, ſecus vero, ſi ſecundum aliquam rationem ſit propter ſe amabile. Nego tamen Deum amare creaturas, vt finem, quia diuinæ volitionis nulla eſt vera cauſa; ſed affirmo amare illas propter intrinſecam honeſtatem, tanquam propter rationem formalem, quia licet creaturæ ſint media in ordine ad gloriam Dei, qui eſt vltimus finis, ſunt ſimul amabiles propter intrinſecam bonitatem ſuam, ideoque volitio diuina fertur in ipſas propter earum bonitatem ſine vlla inordinatione, præſertim cum eiuſmodi 14.

Digitized by Google

modi volitio feratur tandem in Deum ſaltem virtute.

Ad ſextum Reſpondet Heriçe, diſput. 18. cap. 5. num. 37. Deum velle producere vnamquamque creaturam, & propter ſuam bonitatem increatam, & propter bonitatem ipſius creaturæ, ita tamen vt bonitas creata, & increata particulariter concurrant ad conſtituendum vnum obiectum formale integrum eiuſdem diuinæ volitionis, ne cogatur admittere duas volitiones diuinas totales, & adæquatas ſecundum rationem diſtinctas reſpectu eiuſdem creaturæ propter duo obiecta formalia totalia, quia exiſtimat inde ſequi vnamquamque creaturam producendam fore duplici cauſalitate, eo ipſo quod produceretur ab illis duabus volitionibus, tanquam à duobus principiis totalibus, quod iudicat inconueniens.

Cæterùm reſponſio iſta non placet, nec doctrina, qua nititur. Credit enim Heriçe volitionem diuinam phyſice influere in actiones creatas, & omnipotentiam ſola denominatione, & connotatione ab ea diſtingui, & actiones eſſẽtialiter diſtingui quoties principia phyſice influẽtia eſſentialiter diſtinguntur, etiamſi termini non differant eſſentialiter. Quæ omnia mihi non probantur, nam in Deo omnipotentia virtute diſtinguitur ab intellectu, & voluntate, vt infra oſtendam; & actiones non ſpecificantur à principiis, niſi vt continent terminos earum, quod perinde eſt ac ſpecificari à ſolis terminis. Quare ad argumentum dico Deum velle producere vnamquamque creaturam etiam duplici volitione adæquata, altera propter bonitatem ſuam increatam, & altera propter bonitatem ipſius creaturæ, & per hanc duplicem volitionem applicari omnipotentiam ad producendam creaturam vnica cauſalitate.

Actiones non ſpecificantur à principiis, niſi vt continent terminos earum.

Deus vult producere quamlibet creaturam duplici volitione adæquata.

16.

Ad ſeptimum, quo videtur ſuaderi tertia ſententia, neganda eſt maior vniuerſaliter intellecta de omni actu tam creato, quam increato; concedenda vero, ſi intelligatur de omni actu creato duntaxat; hic enim ſpeciem, & entitatem ſumit ab obiecto, & ideo ab eo dependet. Deinde ad minorem dicendum eſt intrinſecam perfectionem diuinæ volitionis non ſumere ſpeciem, & entitatem ab obiecto vllo, & multo minus ab obiecto creato, cum ab illo proprie non pendeat, licet cum obiecto etiã creato, ſaltem vt poſſibili, habeat neceſſariam connexionem. Ex eo autem quod perfectio intrinſeca diuinæ volitionis non ſumat ſpeciem, & entitatem à bonitate creata, nec ab ea vere pendeat, non recte infertur bonitatem creatam non poſſe eſſe obiectum formale proximũ illius: alioqui enim nec bonitas increata poſſet eſſe obiectum formale diuinæ volitionis quoad intrinſecam perfectionem, cum hæc nec ſpeciem ſumat, nec vllo modo pendeat ab ea. Sola ergo connexio diuinæ volitionis cum re volita ſufficit, vt res volita poſſit eſſe obiectum materiale, & formale reſpectu illius, etiam quoad intrinſecam perfectionem. Ad confirmationem dico intrinſecam Dei perfectionem nulla re creata indigere tanquam cauſa, à qua dependeat; habere tamen cum re creata ſaltem vt poſſibili adeo neceſſariam connexionem, vt ſi res creata deſineret eſſe poſſibilis (quod implicat) deſineret eſſe in Deo aliqua perfectio intrinſeca, vt notaui ſupra Tractat. 4. diſp. 4. num. 21. Quare independentia illa diuinæ perfectionis à re creata non impedit, quominus res creata poſſit eſſe obiectum materiale, & formale reſpectu illius, ſed ſufficit connexio illius cum re creata, etiam ſi talis connexio ſimpliciter neceſſaria non ſit. Ad ſecundam, & tertiam ſententiam nihil eſt quod reſpondeamus, cum nihil pro illis opponi poſſit, cui non ſit ſufficienter ſatisfactum, tum in probatione noſtrarum concluſionum, tum in ſolutione argumentorum primæ ſententiæ.

Sola connexio diuinæ voluntatis cum re volita ſufficit, vt res volita eius obiectum formale, & materiale eſſe poſſit, etiã quoad intrinſecam perfectionem.

DISPVTATIO IV.

An diuina voluntas neceſſario feratur in propria obiecta.

CAPVT I.

An Deus ſe ipſum neceſſario amet.

RATIO dubitandi eſt, quia in Deo neceſſitas diligendi ſe ipſum videtur inuoluere imperfectionẽ ipſi repugnãtem, tũ quia eſt modus operandi ſimilis modo operandi agentium naturalium, qui non vacat imperfectione; tum etiã quia libertas eſt maior quædam perfectio, quã illa neceſſitas: ergo Deus non ſe diligit neceſſario, ſed libere. Confirmatur quia ſuos actus liberos non neceſſario diligit, & ſuam entitatem neceſſariam amat, cum plena aduertentia rationis: ergo nihil deeſt tali amori, vt liber ſit.

Dicendum eſt nihilominus, Deum diligere ſe ipſum neceſſariò, & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium. Eſt concluſio certiſſima, de qua videri poſſunt Soarius, diſp. 30. Met. ſect. 16. num. 17. & libro 3. de attributis cap. 6. num. 3. & ſequentib. Et Vaſquez diſp. 79. cap. 1. Probatur in primis de neceſſitate, quoad ſpecificationem, quia Deus eſt ſummum bonum, ergo nequit ſe ipſum odio habere, ergo diligit ſe neceſſario quod ſpecificationem. Deinde probatur de neceſſitate quoad exercitium. Primo quia in Deo relucet omnis ratio bonitatis, ita vt neque in ipſo, neque in exercitio diligendi ipſum apparere poſſit aliqua ratio mali reſpectu Dei, neque aliqua ratio boni in ceſſatione à tali amore: ergo Deus diligit ſe ipſum neceſſario quoad exercitium. Conſequentia patet quia voluntas neceſſitatur in exercitio ab obiecto omni ex parte bono, quale eſt obiectum diuinum, quod in ſe continet, partim formaliter, partim eminenter omnem perfectionem. Heriçe. Diſput. 14. cap. 3. contendit rationem proximè adductam demonſtratiuam non eſſe, quod mihi non diſplicet, quia fortaſſe diuina voluntas, cum ſit infinite libera, non neceſſitatur à bono infinito clare viſo, etiam ſi neceſſitetur voluntas creata. Quare prædictam rationem, non vt demonſtratiuam adduxi, ſed vt probabilem. Secundo

1\.

Deus ſe ipſum diligit neceſſario, & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium.

cundo oſtenditur neceſſitas quoad exercitium, quia in Deo voluntas nihil eſt aliud, quam actualis volitio, vt vidimus: ergo neceſſitate abſoluta ei conuenire debet, cum ſpectet ad ſubſtantiam eius, ergo reſpectu alicuius obiecti cum non poſſit intelligi actualis volitio eſſe, quin actu verſetur circa aliquod objectum, hoc autem objectum erit ſaltem primarium, quod eſt magis intimum, nempe diuina bonitas. Confirmatur quia fides docet Spiritum ſanctum procedere per voluntatem à Patre, & Filio, vt verum Deum, atque adeo vt ens ſimpliciter neceſſarium: non poſſet autem ſic procedere, niſi in Deo reperiretur amor neceſſarius ſaltem circa diuinas perfectiones, ergo reperitur.

2. Tertiò probat hanc concluſionem D. Thomas quæſt. 19. art. 3. à ſimili, quia Deus ſuam bonitatem ex neceſſitate vult, ſicut & voluntas noſtra ex neceſſitate vult beatitudinem: quo exemplo credit Caietanus in expoſitione illius articuli ſolum oſtendere S. Doctorem neceſſitatem diuini amoris quoad ſpecificationem, & non quoad exercitium, eo quod doceat ita ſe habere bonitatem diuinam ad Dei voluntatem, ſicut ſe habet beatitudo in vniuerſum ad voluntatem noſtram; nam beatitudo in vniuerſum ſolum diligitur à nobis neceſſario quoad ſpecificationem, quia non poſſumus illam odio habere. Vazquez vero ibidem, licet cenſeat D. Thomam loqui etiam de neceſſitate amoris diuini quoad exercium, ſentit tamen non ſatis id probaſſe, nec ſatis explicaſſe ſimilitudine illa beatitudinis ob rationem adductam. Mihi certiſſimum videtur S. Doctorem loqui etiam de neceſſitate quoad exercitium, nam neceſſitatem talis amoris appellat neceſſitatem abſolutam, qualis non eſt ſola neceſſitas quoad ſpecificationem. Quare exiſtimo D. Thomam, cum confert amorem, quo Deus ſe amat, cum amore, quo nos amamus beatitudinem, voluiſſe oſtendere vtramque neceſſitatem quoad ſpecificationem, & quoad exercitium amoris diuini; nam nomine beatitudinis non intelligit ſolum beatitudinem in communi, vel prout in hac vita cognoſcitur, quo pacto ſolum amatur neceſſario quoad ſpecificationem, ſed intelligit etiam beatitudinem obiectiuam in particulari, quæ, ſi clare videatur, ita neceſſitat noſtram voluntatem, vt nequeat ab eius amore ceſſare. Vnde recte infertur Deum etiam ſe ipſum neceſſario diligere quoad exercitium, cum ſe ipſum non ſolum clare videat, ſed etiam comprehendat.

Cum Diuus Thomas confert amorem, quo Deus ſe amat, cum amore quo nos amamus beatitudinē, confert cum amore, & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium,

3. Ad rationem dubitandi negandum eſt neceſſitatem illam diligendi ſeipſum in Deo inuoluere aliquam imperfectionem, nam non eſt neceſſitas violenta, neque inanimata, aut irrationalis, quæ triplex neceſſitas imperfecta eſt, ſed eſt neceſſitas ab intrinſeco vitalis, ſumme voluntaria, & ex perfectiſſima cognitione, quæ neceſſitas eſt magna quædam perfectio, nam licet aliquo pacto ſit ſimilis neceſſitati in operando, quam habent agentia naturalia, quatenus hæc firmitas in eſſe per ſe pertinet ad perfectionem, eſt tamen valde diſſimilis in aliis conditionibus, quia neceſſitas amoris diuini vitalis eſt, & intrinſece voluntaria, & reſpectu ſummi, & infiniti boni, qualis non eſt neceſſitas agentium naturalium. Deinde negandum eſt libertatem oppoſitam eſſe maiorem quamdam perfectionem, quam hanc neceſſitatem, nam libertas non ſemper ſpectat ad perfectionem, ſed iuxta obiecti capacitatem. Quare circa ſummum, & infinitum bonum ſumma perfectio erit maxima neceſſitas diligendi proueniens ex plena, ac perfecta talis boni cognitione; & libertas in tali dilectione inuoluet imperfectionem, nempe potentiam carendi actu amoris circa ſummum bonum. Ad confirmationem dico Deum non diligere neceſſario propios actus liberos, vt liberi ſunt, quia ſolum diligit neceſſario objecta neceſſaria; ex eo autem quod Deus diligat ſuam entitatem neceſſariam ex plena rationis aduertentia, non recte infertur talem amorem eſſe liberum, ſed ſolum eſſe perfecte voluntarium.

Summa perfectio eſt maxima neceſſitas diligendi proueniens ex plena ſummi boni cognitione.

Capvt. II.

An Deus neceſſario amet creaturas poſſibiles.

Sententia negans amari à Deo creaturas poſſibiles neceſſario ſuaderi poteſt: Primo autoritate D. Thomæ, qui quæſt. 19. art. 3. abſolute, & ſine diſtinctione docet creaturas libere à Deo diligi; & in eodem articulo ad 6. conſtituit diſcrimen inter intellectum, & voluntatem diuinam, quod intellectus cognoſcit res, quatenus ſunt in ipſo Deo; voluntas vero diligit quatenus ſunt in ſe ipſis, & quia in Deo neceſſario ſunt, & in ſe ipſis non neceſſario, ideo neceſſariò cognoſcuntur à Deo, ſed non neceſſario diliguntur. Secundo quia voluntas ex plena aduertentia rationis non fertur neceſſario, niſi in objectum infinite perfectum, & omni ex parte bonum: ſed creaturæ poſſibiles non ſunt infinite perfectæ, ergo non diliguntur neceſſariò, ſed liberè à Deo. Quarto perfectio diuina independens eſt à perfectionibus creaturarum, ergo poterit Deus habere actum complacentiæ de propria perfectione præciſè ſpectatâ, quin habeat de perfectionibus creaturarum, alioqui ſi amari non poſſit diuina perfectio ſic præciſe ſpectata, aliquam haberet dependentiam à creaturis, quod admittendum non eſt. Quinto nequit voluntas increata magis neceſſitari circa creaturas poſſibiles, quam creata: ſed hæc libere amat creaturas poſſibiles etiam euidenter cognitas, cum ſolum neceſſitetur à bono infinito clare viſo: ergo etiam voluntas increata libere amabit. Confirmatur quia hæc libertas in homine perfectio quædam eſt, nihil imperfectionis includens ſecundum ſe, ergo etiam in Deo erit. 4.

Nihilominus ſententiam aſſerentem creaturas poſſibiles affectu ſimplicis complacentiæ neceſſario à Deo amari, tradunt Doctores citati pro noſtra ſententia cap. 2. Diſputationis ſuperioris, quos ſequitur Vazquez diſp. 79. cap. 2. & Becanus part. 1. ſummæ Theologiæ cap. 11. quæſt. 3. Conclu. 2. his adde Fonſecam lib. 7. Met. cap. 8. quæſt. 4. Sect. 5. §. Tertia pars. Soarius vero lib. 3. de attrib. cap. 6. num. 10. licet nullum actum voluntatis admittat circa 5.

creaturas

Digitized by Google

creaturas poſſibiles, docet tamen ſi talis actus in Deo admittatur, illum debere eſſe omnino neceſſarium. Probat Vazquez quia ſi Deus libere poſſibiles creaturas amaret poſſet ab æterno eas amare, & non amare: quia ſi nunc ita amaret, vt poſſet ab æterno non amare, poſſet eſſe aliqua mutatio, vel in Deo, vel in creaturis, nam duo extrema prorſus immutata nequeunt ſubire denominationes contradictorias, quales ſunt amare, & non amare, & amari, & non amari, ſed in Deo nequit fieri mutatio, vt patet, nec in creaturis poſſibilibus, quatenus poſſibiles ſunt, nam ſemper, & neceſſario ſunt eodem modo poſſibiles, ergo Deus vel eas neceſſario ſemper amat, vel neceſſario ſemper non amat; at dici non poteſt Deum neceſſario non amare tales creaturas, quia ſunt entia, atque adeo bona, & amabilia, ergo eas neceſſario amat tam quoad ſpecificationem, quia eas odio habere non poteſt, quàm quoad exercitium, quia non poteſt illas non amare. Confirmat, quia ſi Deus ab æterno poſſet amare, & non amare poſſibiles creaturas, poſſet etiam modo incipere non amare, quod antea amabat, & hoc abſque vlla in ſe, aut in rebus ipſis mutatione quod videtur abſurdum.

6. Soarius ex ſuppoſitione quod admittatur in amor Deo creaturarum poſſibilium probat eſſe neceſſariũ eodem fere fundamento, quia nimirum nequit intelligi in Deo volitio libera, niſi quatenus per illam aliquid efficit, vel vult in obiecto, quod ſine illa volitione non eſſet, ſed nihil huiuſmodi concipi poteſt in creaturis poſſibilibus, nam ex vi talis volitionis nihil fit in illis, vel confertur, quod ante talem volitionem non haberent: ergo nequit concipi in Deo volitio libera circa creaturas poſſibiles vt ſic, atque adeo ſi Deus creaturas poſſibiles amat, illas amabit neceſſario.

Mihi, vt verum fatear, ſententia iſta non diſplicet, ſed fundamentum ſuſpectum videtur, licet communiter admittatur, nam quidquid homo velle poteſt per ſui mutationem, producendo in ſe actum volitionis, poteſt etiam, ſi aliunde non implicet, Deus velle, ſine ſui mutatione, ob ſummam perfectionem volitionis ſuæ: ſed poteſt homo velle aliquod objectum, etiam ſi in illo nolit abſolute aliquam mutationem efficere: ergo poterit etiam Deus, ſi obiectum velit, non per actum efficacem, ſed per ſimplicem complacentiam. Sed de hac re fuſius infra, nunc prædictam ſententiam explicabo duplici concluſione, & confirmabo peculiaribus fundamentis.

7. *Deus neceſſario amat creaturas poſſibiles, vt ſic in ſua omnipotentia.*

Prima concluſio. Deus neceſſariò diligit amore ſimplicis complacentiæ creaturas poſſibiles, vt ſic, in omnipotentia ſua, tanquam in medio dilecto. Probatur, quia ſicut cognitio, qua Deus ſe ipſum cognoſcit, eſt perfectiſſima, & adæquata objecto, ac comprehenſiua illius: ita amor, quo ſe ipſum amat, eſt perfectiſſimus & tali objecto adæquatus, & quaſi comprehenſiuus illius; ſed vt cognitio illa ſit adæquata, & comprehenſiua reſpectu Dei, neceſſe eſt, vt in Deo cognito attingat etiam perfectiſſime omnes creaturas poſſibiles: ergo vt amor ille ſit adæquatus, & quaſi comprehenſiuus reſpectu eiuſdem Dei, neceſſe erit, vt attingat etiam in Deo amato omnes creaturas poſſibiles, atque adeo, vt ſicut Deus in ſua propria perfectione neceſſario ſibi complacet, ita ſibi neceſſario complaceat in creaturarum poſſibilium perfectione. Maior non eget probatione, nam ſicut diuina cognitio debet attingere quidquid in Deo cognoſcibile eſt, & quantum cognoſcibile eſt, ita diuinus amor quidquid amabile, & quantum amabile eſt. Minor etiam nota eſt, conſequentia apte deducitur. Paritas rationis oſtenditur, quia ideo cognitio comprehenſiua Dei non poteſt non attingere omnes creaturas poſſibiles, quia veritas infinita Dei eminenter continet omnem veritatem creatam poſſibilem, qua eminentia cognita neceſſario cognoſcuntur creaturæ poſſibiles, ſed etiam perfectio infinita Dei eminenter continet omnem perfectionem, & bonitatem creatam, ergo tali perfectione, & eminentia perfectiſſime amata, non poterunt non amari omnes perfectiones creatæ poſſibiles.

Secunda concluſio. Deus affectu ſimplicis complacentiæ diligit etiam neceſſario creaturas poſſibiles, vt ſic immediate in ſe ipſis. Iuxta hanc concluſionem intelligunt ſuam ſententiam, Vazquez, & Becanus, nam ſicut docent Deum cognoſcere non poſſe in ſe ipſo, tanquam in medio cognito creaturas poſſibiles, ſed ſolum in ſe ipſis immediate, ita etiam affirmare debent non poſſe illas amare in ſe ipſo, vt in medio amato, ſed immediate in ſe ipſis. Probatur autem concluſio: quia Deo non poteſt non placere id, quod bonum eſt, nec non diſplicere id, quod malum eſt, nam id ſpectat ad perfectionem diuinæ voluntatis, ſuſpenſio enim actus in Deum non cadit, vt oſtendemus infra: ſed creaturæ poſſibiles ſunt bonæ, ergo non poterunt non placere Deo, ac per conſequens Deus neceſſario diliget illas affectu ſimplicis complacentiæ. Confirmatur primo, quia Deus, cum ſit ſumme perfectus, neceſſario habere debet omnem perfectionem ſibi poſſibilem, & compatibilem cum quauis alia perfectione ſua; ſed ſimplex complacentia de creaturis poſſibilibus eſt perfectio Deo poſſibilis, & cõpatibilis cum quauis alia perfectione ipſius, ergo illam Deus neceſſario habet. Minor ſuadetur, quia ſimplex complacentia, cum ſit quid poſitiuum reale, aliqua perfectio eſt, nec pugnat cum alio actu diuinæ voluntatis, nam odium efficax, vel inefficax alicuius objecti, non expellit amorem inefficacem ipſius, vt ſatis experientia docet. 8.

Deus neceſſario amat creaturas poſſibiles, vt ſic in ſe ipſis.

Confirmatur ſecundò, quia fieri nequit, vt creaturæ poſſibiles non cognoſcantur à Deo vt bonæ: ergo fieri nequit, vt Deus eas non amet amore complacentiæ, nam amor complacentiæ, quaſi naturaliter fluit ex euidenti cognitione objecti boni. Et certe non videtur reddi poſſe ratio, cur Deus creaturas poſſibiles cognoſcat neceſſario in ſe ipſis immediate, & eaſdem non amet ſimiliter ſaltem actu complacentiæ, nam ſicut illud ſpectat ad perfectionem intellectus diuini, ita hoc ad perfectionem diuinæ voluntatis. Confirmatur tertio, quia ſicut ſcientia diuina eſt infinita in genere ſcientiæ, ita volitio eſt infinita in genere volitionis; ergo ſicut illa ob infinitatem ſuam neceſſario cognoſcit quidquid co- 9.

gnoſcibile eſt vt ſic,ita hæc neceſſario amat amore complacentiæ quidquid amabile eſt, vt ſic.

10. Ad primũ argumentum oppoſitum Reſpondeo,cum. D.Thomas abſolute affirmat creaturas à Deo libere diligi; non loqui de amore ſimplicis complacentiæ, ſed de amore efficaci, quo Deus vult, vt creaturæ, quæ antea ſolum erant in potentia, ſint actu, & habeant exiſtentiam in aliqua differentia temporis; & de eodem amore loqui, cum conſtituit diſcrimen illud inter intellectum, & voluntatem diuinam,ait enim intellectum cognóſcere res quatenus ſunt in Deo, in quo eminenter continentur, voluntatem vero diligere illas, quatenus ſunt in ſe ipſis,hoc eſt,quatenus exiſtunt in tempore, quod non habent, niſi ex vi voluntatis efficacis. Ad ſecundum dico veram eſſe maiorem, ſi ſermo ſit ſolùm de voluntate creata, nam voluntas diuina actu complacentiæ neceſſariò fertur in quoduis obiectum bonum, eo ipſo, quod bonum eſt: id enim ſpectat ad perfectionem diuinæ voluntatis infinitam; vnde fertur neceſſario in creaturas poſſibiles,etiamſi non ſint infinite perfectæ.

11. Ad tertium Reſpondeo voluntatem creatam, non ſemper neceſſario diligere, niſi quod intellectus clare videt eſſe bonum infinitum, & neceſſarium ſimpliciter; at voluntatem diuinam neceſſario diligere actu complacentiæ quoduis bonum, ſiue ſit neceſſarium abſolute, ſiue non, ob rationem adductam, quare cum creaturæ poſſibiles ſint bonum quoddam, diligentur neceſſariò ab ipſo Deo affectu complacentiæ. Ad quartum quamuis perfectio diuina non pendeat à perfectionibus creatis poſſibilibus; eſt tamen neceſſaria connexio mutua, & naturalis conſecutio inter creatam, & increatam bonitatem, quatenus illa in hac continetur, ratione cuius connexionis,& perfectiſſimi amoris diuini, & quaſi comprehenſiui non poteſt Deus non amare poſſibiles creaturas affectu complacentiæ, nec poteſt complacere de propria perfectione, quin complaceat de perfectionibus creaturarum poſſibilium.

Voluntas creata non ſemper neceſſario amat, niſi quod intellectus videt eſſe bonũ infinitum.

12. Ad quintum Reſpondeo ideo Deum non poſſe actu non diligere creaturas poſſibiles, tũ quia amor diuinus, eſt per ſe, & eſſentialiter quaſi comprehenſiuus diuinæ, perfectionis, quæ comprehenſio requirit neceſſariò vt amentur omnes perfectiones poſſibiles creaturarum propter connexionem, quam habent cum diuina omnipotentia, tum etiam quia ad perfectionem infinitam diuinæ voluntatis ſpectat, vt illi placeat quoduis obiectum bonum, vt tale eſt: at verò voluntatem noſtram, etiam beatam poſſe amare diuinam eſſentiam, quin amet omnes creaturas in particulari,quia actus noſter voluntatis non eſt quaſi comprehenſiuus diuinæ eſſentiæ, licet poſſit aliquas neceſſario amare in omnipotentia, tanquam in medio amato: Extra beatitudinem autem nullam creaturam neceſſario amat voluntas noſtra, quia non eſt adeo perfecta, vt illi neceſſario placeat quod bonum eſt, niſi ſit bonum infinitum.

Ad confirmationem dico libertatem in homine abſolutè loquendo perfectionem eſſe, ſed non ſine variis imperfectionibus,vnde neceſſe non eſt, vt Deus libere diligat quidquid homo libere diligit. Quare affectu ſimplicis complacentiæ neceſſario diligit quidquid bonum eſt, eo ipſo quod eſt tale,quamuis homo poſſi: pro arbitratu diligere, & non diligere.

Capvt III.

An Deus neceſſariò diligat creaturas ſecundum eſſe actuale.

Dvplex occurrit ratio dubitandi; prima eſt, Deus neceſſario cognoſcit creaturas etiam ſecundum eſſe actuale: ergo amat neceſſariò. Secunda, Deus ſe ipſum neceſſario amat, ergo & creaturas quouis modo ſpectatas. Conſecutio probatur, quia qui vult neceſſario finem, etiam neceſſario vult media: ſed Deus eſt finis creaturarum,amabit quoque illas neceſſario vt media. 13.

Dicendum tamen *eſt primò*: Deum voluntate efficaci libere velle creaturas ſecũdũ eſſe actuale. Probatur primo, quia huiuſmodi amor efficax liber indicari videtur, Pſal. 113. *Omnia, quæcumque voluit,fecit*,& ad Epheſ.1. *Operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Secundo quia voluntate efficaci velle creaturas, eſt velle illas producere, vel conferre illis aliquod bonum, potuit enim nihil producere, & poteſt etiam deſtruere quidquid productum eſt, ergo efficaci amore libere vult creaturas ſecundum eſſe exiſtentiæ.

Libere vult Deus voluntate efficaci creaturas ſecundum eſſe actuale.

Dicendum ſecundò, Deum affectu ſimplicis complacentiæ neceſſario diligere creaturas ſecundum eſſe actuale, ſiue præſens, ſiue præteritum, ſiue futurum abſolutè, & conditionate ex ſuppoſitione quod illud habent; ita mihi videtur ſentire Fonſeca 7. Met. cap. 8. ſect. 4. ad medium, & ſect. 5. §. Tertia pars, & Vaſquez diſput. 79. cap.3.num.10. ad finem.Probatur quia ex ſuppoſitione quod res habeant eſſe præſens, præteritum, vel futurum neceſſario cognoſcuntur actu à Deo:ergo ex eadem ſuppoſitione actu amabuntur neceſſario.Cõſequentia probatur, quia ideo creaturæ ſecũdum tale eſſe actu cognoſcuntur à Deo neceſſario, quia vt ſic habent veritatem cognoſcibilem, & ad perfectionem diuini intellectus ſpectat cognoſcere quidquid cognoſcibile eſt; ſed eædem creaturæ, vt ſic, habent bonitatem diligibilem, & ad perfectionem diuinæ voluntatis pertinet, vt illi placeat ſimpliciter quidquid bonum, & diligibile eſt: ergo ſicut neceſſario à Deo cognoſcuntur, ita neceſſario amabuntur affectu ſimplicis complacentiæ. 14.

Deus neceſſario amat actu complacentia creaturas ſecundum eſſe actuale, ex ſuppoſito.

Ad primam rationem dubitandi Reſpondeo, ſcientiam viſionis, quam habet Deus de creaturis ſecundum eſſe actuale non eſſe ſimpliciter, & abſolutè neceſſariam, ſicut neque obiectum eſt abſolute neceſſarium, neque volitio efficax ex vi cuius habent creaturæ tale eſſe præſens,præteritum,vel futurum: Ex ſuppoſitione tamen quod creaturæ habent tale eſſe, tam diuinam ſcientiam viſionis circa illas, quam diuinum amorem ſimplicis complacentiæ 15.

placentiæ eſſe neceſſarium, quia tam ſcientia viſionis, quam affectus ſimplicis complacentiæ ſupponit creaturas ſecundum illud eſſe.

Ad ſecundam rationem conceſſo antecedente, concedenda conſecutio, ſi intelligatur de amore ſimplicis complacentiæ; neganda tamen, ſi intelligatur de amore efficaci. Ad probationem conſecutionis dicendum maiorem veram eſſe, quando media eiuſmodi ſunt, ſine quibus finis eſſe, aut haberi non poteſt; at Deus poteſt eſſe ſine creaturis, & ſi eſſet ſine illis, non haberet rationem finis, ſed ſummi boni; nam quod ſæpæ docet D. Thomas, bonum, & finem idem eſſe, intelligendum eſt realiter, non formaliter: bonum enim abſolute dicit rationem perfecti, bonum relatiue rationem conuenientis: finis autem habitudinem ad media, licet omnes iſtæ rationes poſſint coincidere in eamdem omnino rem.

Si Deus eſſet ſine creaturis non haberet rationem finis, ſed ſummi boni.

DISPVTATIO V.

Vtrum Diuina voluntas libera ſit.

Capvt I.

Aſſeritur libertas Diuinæ voluntatis.

1\.

Fide ſanctũ, & ratione naturali demonſtrabile, eſſe in Deo voluntatem liberam circa creaturas.

Esse in Deo voluntatem liberam circa creaturas, ſaltem quoad actum efficacem, iuxta ea, quæ diximus ſupra, fide certum eſt, & ratione naturali demonſtrabile. Probatur primo, quia Dei libertatem ſatis oſtendit ſcriptura: nam 1. ad Corinth. 12. inquit Paulus: *Hæc autem omnia operatur vnus, & idem Spiritus diuidens ſingulis, prout vult*; id eſt, vt Ambroſius lib. 2. de fide ad Grat. cap. 3. interpretatur, *pro libera voluntatis arbitrio, non pro neceſſitatis obſequio.* Et ad Rom. 9. tribuitur Deo, electio, & propoſitum, quæ indicant libertatem; & ad Epheſ. 1. dicitur, *qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Quæ verba apte probant libertatem; tum quia conſilium non eſt de neceſſariis; tum etiam quia Deus operatur ex conſilio voluntate accepto; tum denique quia Paulus affert hæc verba, vt explicet quomodo prædeſtinati, veluti ſorte vocentur ex ſolo diuinæ voluntatis propoſito, in quo maxime cernitur libertas eius.

Secundò quia Deo tribuenda eſt ſuprema perfectio, & perfectiſſimus modus habendi illam; ergo cum Deo concedatur voluntas, talis debet eſſe; vt vna cum ſit, iuxta exigentiam objectorum, nec non propriæ perfectionis, liberè, vel neceſſariò amet; neceſſariò quidem ea, quæ cum perfectione eiuſdem voluntatis, vel cum natura diuina neceſſariam habent connexionem; liberè verò alia. Confirmatur quia noſtra voluntas neceſſario fertur in objectum præſtantiſſimum actu perfectiſſimo, & in alia objecta libere: ergo ſimilis neceſſitas, & libertas diuinæ voluntati eſt concedenda ſublatis imperfectionibus: non eſt enim in diuina voluntate neceſſitas proueniens ex defectu aduertentiæ, & ideo non habent locum in ea actus primo primi, vel ſecundo primi, ſed ſola neceſſitas orta, vel ex propria perfectione, vel ex perfectiſſima cognitione objecti neceſſarij. Præterea libertas diuina non eſt capax mutationis alicuius vt videbimus, nec includit facultatem peccandi, cum Deus ſit per ſe bonus, & ſanctus, & eſſentialiter beatus, & in omni bono immutabilis. Libertas igitur ſic explicata formaliter exiſtit in Deo, tanquam perfectio ſimpliciter ſimplex omnem imperfectionem excludens.

2\.

In Deo eſt libertas & quoad exercitium, & quoad ſpecificationem.

Ex dictis colligi imprimis poteſt eſſe in Deo libertatem, & quoad exercitium, & quoad ſpecificationem; quoad exercitium quidem, quia niſi admittatur indifferentia iſta, quoad exercitium, in amandis, vel non amandis creaturis, non videtur conſiſtere poſſe libertas. Nam illa differentia quoad exercitium eſt primum fundamentum veræ libertatis: quoad ſpecificationem autem, quia licet circa plura objecta Deus non ſit liber quoad ſpecificationem, circa alia habet huiuſmodi libertatem; poteſt enim velle, & nolle, quando in vtroque actu ſeruatur ratio honeſtatis, & nihil indecens, aut indecorum in alterutro reperitur. Sic cum potuerit Deus producere alios mundos, vel alios homines, aut angelos elegit potius nolle, quam velle, & cum potuerit nolle myſterium incarnationis, & nolle producere mundum, elegit potius velle, quam nolle, in quo conſiſtit libertas quoad ſpecificationem. Diuinæ autem libertati non opponitur neceſſitas ex ſuppoſitione, ratione cuius res, quando eſt, dicitur neceſſario eſſe; nam nec noſtræ libertati aduerſatur, cum enim in actu libero ſupponat vſum liberum eius, non deſtruit illum, & ſimiliter non pugnat cum libertate diuina neceſſitas immutabilitatis, nam hæc etiã ſupponit actum liberum, quo Deus ſe ſimul determinauit ex æternitate circa omnes creaturas pro toto tempore imaginabili, & addit permanentiam, & firmitatem in eo, ac proinde ſpectat ad perfectionem ſimpliciter.

Capvt II.

Proponuntur aliquot difficultates contra ſuperiorem doctrinam, & expediuntur.

Prima difficultas eſt, quia nequit concipi libertas, quin intelligatur potentia indifferens ad actus, nam actus ipſi determinati ſunt ad volendum, cum ſint volitiones actuales, & ſolum dicuntur liberi, quia ſunt à potentia libera, quæ poteſt velle, & non velle; ſed in Deo nulla eſt potentia volendi, vt vidimus: ergo neque erit formalis libertas. Reſpondeo libertatem creatam eſſe formaliter in potentia voluntatis, quatenus eſt principium efficiens proximum, à quo actus dicitur liber: at vero in Deo libertatem non eſſe in aliqua potentia ſed in actu, quia indifferentia eius non eſt per habitudinem ad actus, ſed per habitudinem immediatam ad objecta ſecundaria, ad quæ amanda non eſt determinatus diuinus actus, ſed ſo- 3.

Libertas Dei non eſt in potentia aliqua, ſed in actu.

lum ad amandum obiectum primarium, quod eſt diuina bonitas, reliqua enim obiecta poteſt amare, & non amare abſque augmento, vel diminutione propriæ entitatis, vt dicemus.

4. *Secunda difficultas* eſt, quia ſi Deus haberet libertatem, potuiſſet nihil velle efficere extra ſe, quod videtur abſurdum, tum quia ad perfectionem Dei ſpectat ſe communicare, tum etiam, quia ſi poſſet velle omnino ſe non communicare, poſſet velle omnino contra ſuam naturalem inclinationem communicandi bonitatem ſuam; tum præterea quia Deus non poteſt non diligere ſe perfectiſſime; ſed perfectius ſe amat Deus ſi non ſolum intrinſeca, ſed etiam extrinſeca bona ſibi velit, nec ſolum velit ſed etiam alia propter ſe; ergo neceſſario ita vult. Reſpondeo actu efficaci, quo Deus vult aliquid extra ſe producere, libere ipſum velle communicare ſe creaturis: ideoque potuiſſe nihil omnino velle producere: nam Deus nullo bono creato indiget, ſiue abſolute, ſiue in particulari ſumpto, nec communicatione bonitatis ſuæ cum creatura; alioqui enim non eſſet bonum ſibi ſufficiens. Nec reputandum eſt vllum abſurdum potuiſſe Deum velle ſe nullo modo communicare creaturis.

Nullum eſt abſurdum poſſe Deum velle ſe nullo modo communicare creaturis.

5. Ad primam autem impugnationem dico actu ſe communicare creaturis ſpectare ad perfectionem Dei, non quod addat illi aliquam formalem perfectionem, ſed quod proueniat ex perfectione eius, illamque in Deo ſupponat. Ad ſecundam impugnationem Reſpondeo, etiamſi nihil extra ſe producere vellet, non ageret proprie contra ſuum naturalem appetitum, ſed ſolum non ageret ſecundum aliquem appetitum ſuum, quod nihil refert, quia ille appetitus non inclinat in bonum ipſius Dei, ſed aliorum, & ſubditur rationi ac voluntati diuinæ quod executionem. Neque hinc ſequitur fruſtrari hunc appetitum ſe communicandi: tunc enim cenſetur fruſtrari appetitus aliquis, quando caret perfectione, & actu ſibi debito: Deus autem ex eo quod non communicetur extra ſe, non caret perfectione, vel actione ſibi debita, ſed ſolum actione ſuæ bonitati, & propenſioni conſentanea.

Non fruſtratur appetitus Dei communicandi ſe creaturis, conditione creationis ipſarum.

Ad tertiam impugnationem conceſſa maiori, neganda minor; quia Deus non ſe amat perfectius, quando non ſolum vult ſuam perfectionem, ſed ſimul etiam vult ſe communicare creaturis, quam quando vult ſolam ſuam perfectionem: nam actus diuinæ voluntatis vtroque modo eſt eiuſdem omnino perfectionis, nec illi aliquid additur. Quod enim volitio diuina extendatur obiectiue, aut cauſalitet in ordine ad creaturas, ad quas libere terminatur, & quibus ſe communicat, nihil intrinſecum addit Deo, neque ob hanc extenſionem poteſt dici volitio diuina perfectior, etiam extenſiue, ſi proprie loquamur, cum ex eo perfectio illius nullo modo augeatur.

Ex volitione creaturarum nequit dici perfectior, etiam extenſiue, Dei volitio.

6. *Tertia difficultas:* Si Deus liberè vult, ſequitur contingenter velle, & agere. Nam liberum, ſicut contingens, poteſt eſſe, & non eſſe, & opponitur neceſſario: conſequens autem videtur abſurdum cum contingentia inuoluat imperfectionem potentialitatis, mutabilitatis, & euentus præter intentionem operantis, quæ imperfectio non cadit in Deum. Certant acriter de hac re Scotus, & Caietanus: Nam ille in 1. diſt. 38. & 39. effectus voluntatis liberæ diuinæ appellat contingentes, & diuinam voluntatem primam cauſam contingenti: Hic vero quæſt. 19. primæ partis art. 8. negat vtrumque loquendi modum. Sed videtur controuerſia de nomine, nam Scotus ex eo ſolum vocat effectus diuinæ voluntatis contingentes, quia habent indifferentiam quandam in ordine ad illam, quatenus ex vi eius poſſunt eſſe, & non eſſe, quod nihil eſt aliud, quam tales effectus non eſſe abſolute neceſſarios: Vocat etiam voluntatem diuinam primam cauſam contingentem, non quod ſecundum ſe poſſit eſſe, & non eſſe, ſed quia poteſt velle, & non velle libere, in quo ſenſu certiſſimum eſt tam effectum diuinæ voluntatis, quam voluntatem ipſam, dici poſſe contingentem: nam inter Doctos effectus ob indifferentiam cauſæ, & cauſa ob eandem indifferentiam ſæpe ſolet appellari contingens. Caietanus autem negat hunc loquendi modum, quia arbitratur nomine contingentiæ ſignificari imperfectionem mutabilitatis, & alias adductas in difficultate propoſita. Imo D. Thomas in 1. diſt. 43. quæſt. 2. art. 1. ad 4. videtur improbare eundem loquendi modum ob eandem rationem: In quo etiam ſenſu certiſſimum quoque eſt voluntatem Dei, & effectum ipſius non eſſe contingentem. Quare ſatius eſt, & cautius non vſurpare modum loquendi Scoti, quia nomen contingentiæ frequentius inuoluit prædictam imperfectionem.

Tam effectus voluntatis liberæ Dei, quàm ipſa voluntas libera poſſunt dici contingentes in aliquo ſenſu.

Cautius eſt non vti prædicto loquendi modo.

CAPVT III.

A quo determinetur voluntas Dei ad liberè diligendas Creaturas.

7. Capreolus in 1. diſt. 45. quæſt. 1. art. 2. ad argumenta Aureoli contra 3. concluſionem, & Ferrarienſis 1. contra gentes cap. 82. ſentiunt voluntatem diuinam determinari ad amandas liberè creaturas iudicio practico intellectus, quo iudicat Deus expedire hic, & nunc amorem creaturarum. Ratio eſſe poteſt, quia cauſa indifferens operari nequit, niſi determinetur, ſed non poteſt determinari ab aliquo principio extrinſeco; ergo determinabitur à iudicio practico.

Pro explicatione notandum eſt primo diuinam volitionem non ſumere ſpeciem ab obiectis creatis, cum ſit omnino independens, ſed ex ſe, & vi ſua habere propriam perfectionem, & in hoc ſenſu optime dici poteſt voluntatem diuinam non determinari à creaturis, neque ab intellectu diuino illas proponente. Notandum ſecundo duobus modis poſſe intelligi voluntatem diuinam determinari à iudicio practico intellectus ad diligendas creaturas. Primo, ſufficienter, ſcilicet ex eo quod proponat obiectum ſufficienter, vt voluntas moueatur ad amorem, ſi velit. Secundò, efficaciter; nempe ex eo quod proponat obiectum ita efficaciter, vt præcedente, ſecundum rationem

tali iudicio, non poſſit non ſequi determinatio voluntatis.

8. *Voluntas Dei determinatur aliquo pacto ſufficienter ab intellectu diuino ad libere amandas creaturas.*

Dico ergo *primò*, voluntatem diuinam dici poſſe aliquo pacto determinari ſufficienter à diuino intellectu ad diligendas libere creaturas. Probatur quia intellectus diuinus proponit voluntati objecta creata, & rationes ſufficientes conuenientiæ, & bonitatis, ob quas determinari poſſit voluntas, ſi velit, ad talia objecta diligenda, & ſine tali intellectus propoſitione ea objecta diligere non poteſt: ergo voluntas diuina dici poteſt aliquo pacto determinari ſufficienter ab intellectu ad diligendas creaturas. Confirmatur quia voluntas creata hoc genere ſufficientis determinationis dicitur determinari per cognitionem, quia niſi præcedente cognitione velle non poteſt: ſed etiam voluntas diuina nequit amare creaturas, niſi præcedente cognitione, ergo dicetur etiam prædicto modo ſufficienter determinari per intellectum ad amorem creaturarum:& quidem iuxta hanc concluſionem intelligendus eſt D.Thomas 1. contra gentes cap.81. cum ſoluens tertiam objectionem ait voluntatem Dei ad aliquid volendum per ſui intellectus cognitionem determinari.

9. *Voluntas diuina ſe ipſam determinat libere, ad creaturas actu efficaci diligendas; non vero determinatur efficaciter ab intellectu.*

Dico ſecundò, Voluntatem Dei non poſſe determinari efficaciter ab intellectu ad creaturas actu efficaci diligẽdas,ſed voluntatem ſeipſam libere determinare. Ita Soarius diſp. 30. Met. ſect.16.num. 46.& ſequentibus, Vazquez hic diſp.79.cap.3. & Becan. cap. 11. de voluntate Dei, quæſt. 3. ad finem, & alij. Prima pars probatur quia hæc determinatio efficax pugnat cum diuina libertate, ergo non eſt aſſerenda. Antecedens probatur, quia iudicium præcedens actum voluntatis eſt omnino naturale, ac neceſſarium; ergo ſi voluntas poſito tali iudicio, ita determinatur, vt non poſſit non ſequi illud, nec non amare objectum propoſitum non habebit exercitium libertatis, ſed neceſſario operabitur. Vltimum antecedens patet, quia iudicium ſolum poteſt eſſe liberum extrinſece ex præuia motione voluntatis libere determinantis intellectum ad illud, ergo ſi ante illud iudicium non eſt vllus actus voluntatis liber, vt reuera dicendum eſt de iudicio antecedente primum actum liberum voluntatis, non dabitur iudicium liberum,ſed omnino neceſſarium, & cum huic iudicio nequeat reſiſtere voluntas, non minus neceſſario feretur noſtra, ac diuina voluntas in objectum creatum,quam voluntas creata poſita Dei viſione: ergo cum diuina voluntas libera ſit in amore efficaci creaturarum, non determinabitur efficaciter ab aliquo iudicio intellectus. Secunda pars probatur, quia diuina voluntas eſt perfectiſſime libera, & ex ſe omnino completa; ergo non indiget alia determinante præter ſe ipſam; ergo ſe ipſam libere determinat, prout vult.

Ad rationem adductam pro oppoſita ſententia, Reſpondeo cauſam indifferentem, & liberam imperfectè indigere cauſa aliqua externa, à qua quodammodo compleatur, vt operari poſſit, oportet enim ſaltem, vt Deus paratus ſit ad concurrendum cum ipſa: non eſt tamen neceſſarium, vt efficaciter determinetur à Deo, vel ab intrinſeco iudicio, & multo minus huiuſmodi determinatio efficax poteſt competere voluntati diuinæ à proprio iudicio; nam cum ſit eminentiſſimo quodam modo libera, & in ſe completa, non determinatur ad vnum, vel aliud objectum, ſeu effectum, ſed potius ſe determinat ipſa, poſita cognitione objecti.

Capvt IV.

An voluntas Dei ſit libera in mera negatione actus.

Poſſe voluntatem diuinam mere negatiue ſe habere circa aliquod objectum,probari poteſt: quia ſi aliquid obſtaret maxime imperfectio aliqua potentialitatis, & mutabilitatis, quæ inde ſequeretur; ſed nulla inde ſequitur mutatio,aut potentialitas in Deo: ergo poterit voluntas diuina mere negatiue ſe habere. Minor probatur, quia ſicut potuit Deus ab æterno habere poſitiuam volitionem producendi aliquem angelum, ita potuit illam ab æterno non habere abſque vlla in Deo mutatione; ergo ſimiliter potuit Deus ab æterno ſine vlla intrinſeca variatione manere ſuſpenſus circa res, quæ futuræ non ſunt, & negatiuè ſe habere, ita vt nec voluerit illas producere, nec voluerit non producere. 10.

Nihilominus Vazquez diſp.79.cap.3. num. 17. & ſequentibus, aſſerit voluntatem Dei tam ſimplicem, quam efficacem, circa nullum objectum ſe habere mere negatiue, additque Deum non eſſe liberum in eo, quod poſſit velle rem aliquam facere, & ceſſare ab omni actu circa illam, ſed in eo tantum, quod poſſit velle facere, aut velle non facere. Probat quia voluntas Dei nequit negatiue ſe habere circa ea, quæ facturus eſt, nam hæc ab æterno voluit facere,neque circa ea,quæ nunquam facturus eſt: ergo circa nulla. Non poſſe autem mere negatiue ſe habere circa ea, quæ nunquam facturus eſt, ex eo confirmat, quia quoduis non eſſe cuiuſuis creaturæ poteſt appeti à Deo ſub aliqua ratione boni: ponamus igitur Deum velle creaturas aliquas non eſſe, ergo vt deinde negatiue ſe habeat reſpectu illarum,neceſſario concedi debet mutatio aliqua intrinſeca, vel in Deo, vel in creaturis non futuris,nam ſi eodem modo extrema ſe habeant, eodem etiam modo inter ſe referentur:ſed nulla eſſe poteſt mutatio neque in Deo, vt patet, neque in creaturis non futuris, quia creaturæ non futuræ eodem modo ſunt ſemper non futuræ: ergo ſemper eodem pacto debent reſpicere diuinam voluntatem, aut vt volitæ, aut vt non volitæ, & voluntas Dei ſemper debet dici, aut velle non eſſe earum, aut non velle eſſe earum: cumque non ſit neceſſarium, vt Deus mere negatiue ſe habeat reſpectu creaturarum, quæ nunquam futuræ ſunt, poſitiue volet illas non fore. Hæc ratio Vazquez mihi non probatur, quia ex eo, quod Deus efficaciter velle poſſit, ſub aliqua ratione boni, quoduis non eſſe creaturæ, non ſequitur de facto illud poſitiue velle neceſſario

Digitized by Google

ab æterno, neque ex eo, quod non poſſit negatiue ſe habere circa tale non eſſe, poſtquam illud poſitiue voluit, non ſequitur etiam non potuiſſe ſimpliciter ab æterno mere negatiue ſe habere circa illud.

11. *Voluntas diuina non poteſt ſe habere merè negatiue circa aliquod obiectum.*

Quare ego verum exiſtimo cum Vaſquez diuinam voluntatem circa nullum obiectum ſe habere mere negatiue, vel poſſe ita ſe habere, quod approbat etiam Soarius, diſp. 30. Met. ſect. 9. num. 58. Adducor tamen ad id aſſerendum, quia licet voluntas poſſit non velle hoc, aut illud, per ſolam ſuſpenſionem actus, vt in noſtra voluntate admittitur; tamen perfectior modus non volendi eſt per actum poſitiuum, quàm per meram ſuſpenſionem, & negationem actus, tum quia quando omiſſio, ſeu negatio actus non eſt poſitiue volita, ſolum eſt virtute, ſeu interpretatiue voluntaria, nam cum poſſit voluntas velle, ceſſat ab actu cum aduertentia; quando vero eſt volita per actum poſitiuum, directe, & formaliter voluntaria eſt; tum etiam quia per ſe loquendo perfectius eſt actu vitali, poſitiuo ferri in obiectum, quam per meram ſuſpenſionem actus: ergo probabilius eſt ita ſe gerere Deum in non volendis obiectis, nec poſſe ſe aliter gerere, nam quoad perfectiones internas id eſt concedendum Deo, quod perfectius eſt.

12. Confirmatur quia negari non poteſt in Deo totalem illam ſuſpenſionem actus liberi, qua voluntas neutram partem eligit, nec decernit quid ſibi poſtea ſit eligendum, eſſe imperfectiſſimam. Vnde D. Thom. 1. contra gent. cap. 81. vocat hanc ſuſpenſionem potentialitatem quandam. Et ſane hæc ſuſpenſio videtur ſupponere imperfectionem in intellectu, nempe imperfectam notitiam, & conſiderationem rei decernendæ: nam ſi omnia, quæ ad eam rem ſpectant, perſpecta ſunt, non poteſt voluntas ſuſpendere actum. Nec ſatisfacies ſi dicas poſſe præciſe, vt vtatur libertate ſua, nam vſus iſte libertatis ſolum habet locum, quando in eo apparet aliqua ratio boni: in hac autem omnimoda ſuſpenſione nulla ratio boni apparere poteſt poſita perfectiſſima ſcientia, qualis eſt in Deo, immo videtur irrationabilis talis ſuſpenſio; ergo Deus non poteſt negatiue ſe habere, ſed quodlibet obiectum vult, vel non vult poſitiue.

Suſpenſio actus voluntatis ſupponit imperfectionem in intellectu.

13. Ad argumentum oppoſitum Reſpondeo licet non obſtet imperfectio potentialitatis, vel mutabilitatis, obſtare tamen aliam imperfectionem, vel defectum maioris perfectionis, quæ Deo iure concedenda eſt, vt patet ex probatione concluſionis.

Dices ſaltem ex noſtra ſententia colligi non eſſe in Deo perfectam libertatem quoad exercitium circa amorem efficacem creaturarum. Reſpondeo nullo modo id colligi, nam potuit Deus velle producere creaturam, & non velle producere, hoc eſt habere actum efficacis amoris circa illam, & non habere illum: eſt tamen diſcrimen inter creatam, & increatam voluntatem, quod creata ita eſt libera quoad exercitium, vt poſſit velle aliquid facere, & poſſit etiam non velle, ſine vllo actu poſitiuo, ſed ſuſpendendo omnem actum; at voluntas increata ita eſt libera quoad exercitium, vt potuerit velle non producere aliquid, non negatiue ſe habendo, ſed volendo actu poſitiuo non eſſe illius.

DISPVTATIO VI.

Quid ſit actus liber diuinæ voluntatis.

CAPVT I.

An actus Dei liber ſit ſolum aliquid re ipſa ſuperadditum, vel mere extrinſecum, vel mere intrinſecum.

DVas ſententias directe oppoſitas inuenio circa præſentem dubitationem. Prima eſt quorumdam aſſerentium actum liberum in Deo nihil dicere præter extrinſecam denominationem. Fundamentum eorum eſt, quia actus liber diuinæ voluntatis nequit eſſe aliquid Deo intrinſecum, nam quidquid Deo intrinſecum eſt, non potuit in eo non eſſe, ac per conſequens eſt neceſſarium; neceſſarium autem, & liberum maxime pugnant: ergo actus liber diuinus nihil aliud erit, quam effectus Dei, quatenus ab eo procedit, atque adeo denominatio extrinſeca. 1.

Secunda ſententia eſt Caiet. 1. part. quæſt. 19. art. 2. exiſtimantis actum liberum diuinæ voluntatis dicere perfectionem Deo intrinſecam, ſed quæ ab æterno potuerit in Deo non eſſe tametſi poſtquam ſemel in eo fuit, abeſſe non potuerit. Nec cenſet inconueniens aliquã perfectionem intrinſecam potuiſſe non eſſe in Deo, ſi tamen libera ſit, præſertim quia, vt addunt alij aſſertores eiuſdem ſententiæ, loco eius perfectionis non defuiſſet alia æqualis. Nam ſi Deus, aiunt, noluiſſet producere hũc mundum, ſed alium, vel nullum, hæc diuina volitio æque perfecta eſſet, ac illa, qua de facto voluit hunc mundum producere, & idem dicunt de cæteris actibus, quos Deus habere potuiſſet: quia cum Deus quidquid vult, vel non vult, velit, aut nolit propter ſuam bonitatem, omnes actus liberi Dei ſunt æqualis perfectionis, etiamſi res volitæ propter illam bonitatem ſint aliæ aliis perfectiores. 2.

Dico tamen *primò*, contra primam ſententiam: volitio diuina libera non conſiſtit in ſola extrinſeca denominatione deſumpta ab effectu, vel actione tranſeunte. Probatur primo quia prima ſententia non eſt conſona Sacræ ſcripturæ, quæ non metaphorice, ſed proprie tribuit Deo velle alia à ſe, imò perſpicue diſtinguit velle Dei ab efficere eius: vere enim dicitur Deus aliquid agere, vel conferre aliquod beneficium, quia vult, vel quia amat, iuxta illud ad Galatas 4. *Propter nimiam charitatem ſuam, qua dilexit nos Deus, Filium ſuum miſit.* Et Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium ſuum vnigenitum daret.* Ergo velle Dei, & efficere non ſunt idem formaliter, ſed efficere, quod eſt extra Deum, pendet ab ipſo velle tanquam à cauſa: ergo velle diuinum non 3.

Actus Dei liber non conſiſtit in ſola denominatione extrinſeca petita ab effectu, vel actione tranſeunte.

non

Digitized by Google

non eſt extrinſeca denominatio.

4. Secundo quia denominatio volendi, & amandi immanens eſt, atque adeo non omnino extrinſeca: ergo vel Deus non amat, quod dici non poteſt, vel amat per actum ſibi intrinſecum. Tertio quia non quæuis volitio Dei circa creaturam cauſat aliquam realem mutationem in ea: ergo volitio libera Dei non conſiſtet in extrinſeca denominatione ſumpta à creatura, quatenus à Deo procedit, vel à productione eius. Ad fundamentum autem oppoſitum reſponderi poteſt, actum liberum diuinæ voluntatis poſſe eſſe aliquid Deo intrinſecum, & ſecundum entitatem ſuam neceſſarium, quod tamen libere verſetur circa extrinſeca objecta, & ita non oportere vt ſit denominatio extrinſeca, ſed quo pacto id contingat, infra explicabitur.

5. *Actus liber diuinus non eſt perfectio Deo intrinſeca quæ potuerit non eſſe in eo ab æterno.*

Dico ſecundò contra ſecundam ſententiam, Actus liber diuinus non eſt aliqua perfectio Deo intrinſeca, quæ potuerit non eſſe in eo ab æterno. Hæc concluſio communis eſt inter Theologos contra Cajetanum, & ſuadetur quia Caietani ſententia multas attribuit Deo imperfectiones, inprimis enim admittit in Deo capacitatem ad recipiendum additamentum realis perfectionis, partim reductam ad actum ab æterno, & partim non reductam, ſed quæ ab æterno reduci potuerit. Deinde aliquam eſſe realem perfectionem in Deo, quæ potuit non eſſe ſimpliciter, ac per conſequens quæ non eſt abſolute, & intrinſece neceſſaria, quæ non vacant imperfectione. Quod enim poſtquam in Deo eſt talis perfectio libera, nequeat non eſſe, non adimit imperfectionem: id enim non habet ex propria conditione, & natura, ſed ex immutabilitate, & conſtantia diuinæ voluntatis. Præterea illa ſententia videtur inducere diſtinctionem in re, ſaltem modalem, actus liberi à diuina voluntate. Nam cum dicatur actus liber realiter addi diuinæ voluntati, & potuiſſe non addi, id intelligi non poteſt ſine reali diſtinſtione: vnde conſequens fit eſſe in Deo aliquam compoſitionem realem, & veram potentiam realem in ordine ad actum liberum, tum actiuam, tum paſſiuam: quæ abſurdiſſima ſunt.

6. Reſpondent aliqui pro Cajetano non repugnare, vt actus liber addat perfectionē diuinæ voluntati nullo modo diſtinctam ex natura rei ſicut per generationē diuinam additur diuinæ eſſentiæ perfectio filiationis non diſtincta in re à ſubſtātia Dei. Verum hæc reſponſio non ſoluit difficultatem, ſed potius auget, tum quia intelligi nequit quo pacto voluntas diuina non diſtinguatur in re ab actu libero addente realem perfectionem, cum voluntas potuerit exiſtere ſine tali actu, & potuerit habere alios actus longe diſtinctos, quos nunquam habebit. Tum etiam, quia ex ea reſponſione ſequitur aliquid, quod reipſa eſt ſub eſſe poſſibili, & quod eſt actu nihil, potuiſſe eſſe realiter Deum, & aliquid, quod nunc eſt realiter Deus, potuiſſe ſimpliciter non eſſe, & de facto diuinam perfectionem, prout nunc eſt, partim potuiſſe non eſſe, quæ maxime pugnant cum neceſſitate, permanentia, & immutabilitate entis diuini.

7. Nec exemplum adductum diuinæ Filiationis rem probabilem facit, primum quia Filiatio non potuit non eſſe in Deo; at vero hæc perfectio dicitur potuiſſe non eſſe. Deinde ex hoc exemplo colligitur actum liberum realiter produci in Deo, ſicut producitur Filiatio, etiam ſi id, quod addit, non ſit in re diſtinctum.

Sed obiiciunt Paternitatem diuinam intelligi addere aliquid reale eſſentiæ ſine vlla reali emanatione, atque adeo poſſe addi perfectionem actus liberi ſine reali productione. Verum non aduertunt latum diſcrimen inter perfectionem Paternitatis, & perfectionem actus liberi: illa enim eſt omnino ens à ſe, & ita poteſt addi Deo ſine reali emanatione, hæc vero non eſt ens neceſſarium, nedum ens omnino à ſe, & ideo requirit productionem realem. Inſtant ſic, Filius in diuinis re diſtinguitur à producente, non vero actus liber à voluntate, & ideo Filius producitur, & non actus liber. Contra quia Filius non ideo producitur, quia eſt diſtinctus, ſed potius ideo diſtinguitur, quia producitur: ergo cum actus liber, ſi nouam addat perfectionem non neceſſariam, non poſſit non produci, ſequitur in re diſtingui à voluntate, & contradictionem inuoluere, qui coniungit realem productionem actus, & identitatem eius cum voluntate.

Capvt II.

An actus Dei liber coaleſcat ex perfectione intrinſeca, & extrinſeca.

Mvlti Doctores, qui exiſtimant non poſſe volitionem Dei liberam adæquate conſiſtere in aliquo intrinſeco, vel in aliquo extrinſeco, illam ex vtroque componunt, docentque actum Dei liberum dicere entitatem diuinam neceſſariam, & compleri eſſentialiter per aliquid extrinſecum. Videntur tamen prædicti Doctores inter ſe diuiſi, quidam enim aſſerunt eiuſmodi complementum additum entitati diuinæ neceſſariæ, eſſe reſpectum rationis ad objecta creata. Sic Capreolus in 1. diſt.45.qu. 1.art.2. Ferrarienſis lib.1. contra Gent.cap.75. & 76. Molina 1.part.quæſt.19. art.2. diſp.2. & Vazquez diſp.80.cap.2. Alij contendunt prædictum complementum eſſe denominationem realem extrinſecam petitam ab effectu vel cauſalitate creata: Hi ſunt, Aureolus in 1.diſt.47. art.1. Arrubal diſp. 54. cap. 3. & ſequentibus, Granado 1.part.tom.2.Tract.3.diſp.5.ſect.3.& Luiſius Turrianus Opuculo 5.diſp.2.dub.4. Adde Baſilium Ponçe part. 1. variarum diſputationum quæſt.6. Scholaſtica cap.5. qui licet in multis diſcrepet ab authoribus proxime relatis, in ſubſtantia tamen cum illis conuenit; ſentit enim actum diuinum liberum coaleſcere ex intrinſeco increato, & extrinſeco creato. 8

Cæterùm exiſtimo diſſenſionem iſtam magna ex parte nominum eſſe, non rerum: fortaſſe enim Doctores aſſerentes actum liberum Dei compleri per reſpectum rationis, ſolum intendunt eum actum connotare objectum extrinſecum. Certe Vazquez nomine reſpectus rationis 9

Digitized by Google

rationis intelligit connotationem extrinſecam effectus, qui eſt fundamentum talis reſpectus, vt in ſimilibus monuit ipſe Vaſquez 1. part. quæſt. 14. in obſeruationibus circa art. 15. in fine, & notauit Arrubal citatus. Quare Vaſquez eiuſdem videtur eſſe ſententiæ cum Arrubale, Granado, & Turriano, hoc diſcrimine, quod iſti expreſſius loquantur, cenſeantque actum Dei liberum compleri per denominationem extrinſecam ſumptam non ab effectu creato, vt videtur indicare Vaſquez, ſed à productione eius.

Verùm quidquid ſit de mente horum Doctorum,

10. *Actus Dei liber non includit formaliter reſpectū rationis ad obiecta creata, nec completur per illum.*

Prima concluſio eſt: Actus Dei liber non includit formaliter reſpectum rationis ad obiecta creata, atque ideo nec completur per illum. Oſtenditur primo quia relatio rationis nequit tribuere Deo, vt libere velit creaturas; tum quia velle creaturas eſt aliquid reale in Deo, relatio autem rationis nullum eſſe reale confert, cùm illo careat. Tum etiam quia relatio Dei libere volentis ad creaturam libere volitam fundatur in ipſa volitione libera, & non in aliquo alio, cum Deus ſe ſolo ſe determinet, ad libere volendum; ergo prædicta relatio ſupponit volitionem liberam, atque adeo nequit illam conſtituere in ratione actus liberi. Confirmatur, quia implicat actum diuinæ voluntatis à relatione rationis habere, vt ſit liber, & tamen eandem relationem in eo ipſo actu fundari: perinde enim eſſet, ac eam relationem rationis conſtituere, & non conſtituere, ſupponere, & non ſupponere actum liberum Dei.

11. Secundò quia Deus per voluntatem libere vult: ergo id, quod addit velle liberum ſupra velle neceſſarium, per voluntatem addi debet, & non per intellectum, ac per conſequens nequit eſſe reſpectus rationis. Tertio voluntas Dei libera eſt cauſa rei futuræ, & eſt actus alicuius virtutis, & charitatis, liberalitatis, vel miſericordiæ, vel alterius ſimilis, quæ non quadrant in reſpectum rationis: ergo reſpectus rationis non poteſt formaliter cōſtituere Deum libere volentem creaturas, etiam vt forma partialis.

12. *Actus Dei liber non conſtituitur partialiter per extrinſecam denominationem à creatura petitā, vel à productione eius.*

Secunda concluſio. Actus Dei liber non completur, nec partialiter conſtituitur per denominationem extrinſecam realem ſumptam à creatura, vel productione eius. Probatur primo argumentis factis ſuperiore capite pro prima concluſione, quæ pro hac etiam militant: nam denominatio realis extrinſeca nec inadæquate, nec adæquate conſtituit formaliter volitionem diuinam liberam. Secundo ſi actus Dei liber compleretur, ſeu particulariter conſtitueretur per ipſam denominationem realem extrinſecam, fieret inde actum Dei liberum conſtitui particulariter per creaturam, vel productionem eius, cum denominatio realis extrinſeca non differat à re denominante, ſed hoc eſt impoſſibile; ergo & id vnde ſequitur. Minor ſtabilitur, quia actus Dei liber eſt cauſa efficiens creaturarum, vel immediata, ſi non diſtinguatur virtute ab omnipotentia; vel ſaltem mediata, ſi diſtinguatur, quia Deus medio actu libero applicat omnipotentiam ſuam ad productionem illarū; cauſa autem non poteſt includere ſuum effectū, nec conſtitui partialiter per illum, atque adeo nec actus liber includere creaturam, aut productionem eius, nec conſtitui partialiter per illam.

Reſpondet Granado actum Dei liberum compleri, ſeu partialiter conſtitui, non per effectum creatum, ſed per productionem eius, neque hoc eſſe impoſſibile: nam productio non eſt proprie effectus, ſed ratio efficiendi, & quaſi actualitas vltima cauſæ, & ideo poteſt conſtituere cauſam, non vt virtus productiua, ſed vt complementum eius. Quod licet non contingat cauſis creatis, poteſt habere locum in cauſa increata, cuius operatio diuerſæ rationis eſt. 13.

Sed contra, quia licet cauſa, vt actu cauſans, compleatur per cauſalitatem, nec intelligatur ante illam plene conſtituta: cauſa tamen ſecundum ſe, & in actu primo intelligi debet complete conſtituta ante cauſalitatem, atque adeo cauſalitate compleri non poteſt: Vnde cum actus Dei liber vt ſic, ſit cauſa creaturarum, etiam vt liber debet antecedere productionem earum, & non compleri per illam, licet vt actu cauſans non antecedat productionem, ſed per illam conſtituatur. Nec video rationem vllam diſcriminis in hac parte inter cauſam creatam, & increatam, vel inter vtriuſque operationem extrinſecam. Nec item video quid referat quod productio non ſit proprie effectus, cum ſit propria dependentia effectus à cauſa, ac per conſequens non minus quam effectus, debeat ſupponere cauſam cōpletam in actu primo.

Actus Dei liber, etiam vt liber debet antecedere productionem creaturæ.

Tertiò probatur concluſio quia Deus non ſolum libere voluit producere entia de facto producta, & producenda, ſed etiam libere voluit non producere entia de facto non producta, nec vnquam producenda: ergo non omne decretum Dei liberum includit creatam actionem, aut completur per illam. 14.

Quartò iuxta contrariam ſententiam ægre poteſt admitti in Deo actus liber inefficax, quem admittunt omnes fere Theologi noſtri ſæculi, cum actus liber inefficax nihil ad extra producat. Mirum eſt quam ſe implicent hoc argumento aduerſarij. Quidam enim negant Deo huiuſmodi actus inefficaces, alij concedunt, ſed non ſimpliciter. Quos omnes infrà diſp. 11. cap. 1. ex profeſſo refellemus, oſtendemuſque hos actus inefficaces eſſe Deo ſimpliciter concedendos.

Quintò ex ſententia oppoſita ſequitur decretum Dei liberum non eſſe æternum, nam ſi huiuſmodi decretum includit formaliter externam actionem, per quam Deus producit creaturam, inconceptibile eſt, quo pacto exiſtat actu decretum liberum, antequam actu exiſtat actio, ſeu cauſalitas, qua compleri dicitur: cum igitur actio, ſeu cauſalitas iſta non exiſtat ab æterno, ſed in tempore, pariter decretum liberum Dei non exiſtet ab æterno, ſed ad ſummum ab æterno erit futurum: ſicut ab æterno eſt futura prædicta cauſalitas extrinſeca, quod eſt abſurdum.

Si decretum liberum includeret formaliter productionem creaturæ, non exiſteret ab æterno.

Sextò probatur quia aſſertores contrariæ ſententiæ nequeunt vitare circulum vitioſum in explicatione libertatis diuinæ. Nam imprimis negare non poſſunt veram eſſe iſtam

cauſa

Aſſertores contraria ſententia nequeunt vitare circulum vitioſum in explicatione libertatis diuinæ.

cauſalem: Ideo Petrus viuit, quia libere vult Deus eum viuere: habet enim Petrus vitam dependentem omnino à libera Dei volitione, vt perſpicuum eſt. Deinde iuxta propriam ſententiam admittere debent, vt veram, hanc aliam cauſalem: Ideo Deus libere vult Petrum viuere, quia Petrus viuit. Nam cum doceant volitionem Dei liberam compleri per aliquid extrinſecum creatum, neceſſe eſt fateantur, ideo Deum libere velle, quia exiſtit illud complementum creatum. Vnde non poſſunt non committere vitioſum circulum, qui omnino vitari debet.

16. Animaduertit Vazquez diſp. 80. cap. 2. prope finem vim huius argumentationis, & difficultate preſſus, fatetur vix poſſe vitari prædictum circulum, ac eiuſmodi nodum eſſe viatori inexplicabilem: ob id tamen non eſſe declinandum in ſententiam Caietani, quam capite primo reiecimus.

Alij animoſiores, vt Arrubal, & Turrianus citati exiſtimant vitari poſſe circulum, & ita cenſent negandam eſſe poſtremam cauſalem adductam, quia actus liber, quo Deus vult vitam Petro, prius intelligitur completus in ratione liberi, quàm Petrus viuat, completur enim, non per vitam Petri, ſed per cauſalitatem creatam, qua Deus tribuit vitam Petro, quæ cauſalitas prior eſt, quam ipſa vita Petri, & ita Deus prius intelligitur actu libero completo velle Petrum viuere, quam Petrus viuat: vnde non poteſt eſſe vera illa cauſalis: ideo Deus libere vult Petrum viuere, quia Petrus viuit.

Actio non eſt prior natura termino proprie loquendo, imo neque ſecundum rationem.

17. Cæterum oſtendo relatos Doctores non vitare circulum, quia imprimis actio abſolute, & proprie loquendo non eſt prior natura termino, nam inter prius, & poſterius natura, ſi abſolute & proprie tale ſit, non eſt conuertibilis conſequentia, iuxta commune proloquium Philoſophorum, vt reuera eſt inter actionem, & terminum; nam recte colligimus ex exiſtentia actionis exiſtentiam termini, & contra. Cum enim de eſſentia actionis ſit eſſe actualem termini productionem, non exiſtit, neque exiſtere poteſt terminus, niſi terminando actionem; immo nec videtur actio eſſe prior termino, etiam ſecundum rationem proprie loquendo: cum hæc duo nequeant aliter concipi, quam modo dicto. Quare cauſalitas creata, qua Deus confert vitam Petro, non erit prior natura proprie loquendo, quam vita Petri, ac per conſequens actus liber, quo Deus vult vitam Petro, non intelligetur completus in ratione liberi per eam cauſalitatem prius quam Petrus viuat, atque adeo non vitabitur circulus vitioſus.

18. Deinde vrgeo aduerſarios efficacius, nam licet concedatur eam cauſalitatem eſſe natura priorem termino, non quidem prioritate aliqua naturæ impropria, & imperfecta, quam non impedit conuertibilis conſequentia inter actionem, & terminum, & quæ reuera admitti poteſt, & debet, vt colligitur ex Ariſtotele in Poſtprædicamentis cap. de modis prioris; quia non obſtante conuertibili conſequentia, & ſimultanea cognitione actionis, & termini, actio eſt aliquo pacto cauſa ſui termini, quia eſt ratio, ob quam terminus exiſtit, eo ipſo, quod eſt fieri eius. Licet, inquam, id concedatur, adhuc non vitāt aduerſarij vitioſum circulum, quem vitare contendunt. Nam cum cauſalitas, qua producitur vita Petri, procedat à libera Dei volitione, ſaltem vt fieri ſui termini, non poſſunt non concedere hanc cauſalem: Ideo prædicta cauſalitas exiſtit, quia Deus libere vult illam exiſtere, & pariter coguntur concedere hanc aliam: ideo Deus vult cauſalitatem exiſtere, quia cauſalitas exiſtit, cum aſſerant volitionem diuinam, vt liberam, compleri per eam cauſalitatem.

Reſpondent huic vltimæ objectioni priorem cauſalem non eſſe veram in ſenſu cauſali poſitiuo, quaſi extrinſecam cauſalitatem præcedat volitio aliqua Dei complete libera, eſſe tamen veram in ſenſu cauſali negatiuo, quia cauſalitas extrinſeca non eſt volita à Deo per aliam priorem volitionem liberam, ſed per ſeipſam quodammodo volita eſt: nullum enim aliud principium habet, niſi ipſam volitionem Dei neceſſariam, quam complet in ratione liberæ. Sed reuera non ſatisfaciunt, nam nihil eſt per ſe ipſum volitum formaliter, vel virtute, quin formalis volitio ſit: cum igitur prædicta cauſalitas extrinſeca nullo modo ſit volitio, vt patet, non erit per ſe ipſam formaliter, vel virtute volita: ergo vel omnino negare debent aduerſarij priorem illam cauſalem, tanquam falſam, quod facere nequeunt, vel non vitant circulum, quem vitare contendunt. 19.

Nihil eſt per ſe ipſum volitum formaliter, vel virtute, quin formalis volitio ſit.

CAPVT III.

Aliorum recentiorum ſententiæ de actu libero Dei expenduntur, & exploduntur.

Nihil non tentat, nihil non molitur humana mens difficultatibus preſſa, vt illas ſuperet. Vnde alij docti recentiores cum videant non plene ſatisfieri rationibus factis contra ſententiam adductam ſuperiori capite, nullum non mouent lapidem, vt præſentem nodum expediant. Inprimis Ferdinandus de Salazar in defenſione immaculatæ Conceptionis cap. 24. §. 3. ſect. 3. num. 51. 52. & 53. docet actum liberum Dei non eſſe liberum libertate effectus, ſed libertate cauſæ, atque adeò libertatem eius non eſſe ſimilem libertati, quam habet volitio noſtra, ſed libertati, quam habet voluntas noſtra, & ita concludit volitionem Dei liberam eſſe ipſum actum neceſſarium, quo Deus amat creaturas omnes poſſibiles cum determinatione libera, & indifferente ad eas producendas, vel non producendas. 20.

Quid ſentiat Salazar de ratione actus liberi diuini.

Deinde num. 59. explicans quid ſit determinatio libera, quam velle Dei liberum addit ſupra actum volendi neceſſarium, & qua ſe libere applicat actus neceſſarius ad operandum, inquit, hanc determinationem non eſſe aliquid reale phyſicum diſtinctum ab entitate ipſius actus neceſſarij, ſed eſſe efficacitatem ipſius volitionis diuinæ neceſſariæ in actu primo, & proximo ad operandum: quemadmodum etiam determinatio noſtræ voluntatis non eſt aliquid reale phyſicum diſtinctum ab ipſa, ſed eſt ipſius efficacitas, & propen- 21.

propenſio in actu primo proximo ad eliciendum actum. Sicut enim omne agens vendicat duplicem ſtatum; nempe, vel proximum, vel remotum in ordine ad operationem, & ab ſtatu remoto tranſit ad proximum abſque eo, quod realiter, & intrinſece mutetur, & cum eſt in actu primo proximo dicitur eſſe determinatum ad operandum, ſecus vero cum eſt in actu primo remoto: ita, inquit, volitio diuina neceſſaria habuit ab æterno ſine reali, & intrinſeca ſui mutatione determinationem circa creaturas producendas, quatenus reſpectu harum habuit efficacitatem in actu primo proximo, quam non habuit, niſi ſolum in actu primo remoto circa creaturas, quæ nunquam erant producendæ.

22. Tandem aſſerit (licet cum formidine, vt indicat particula, *Fortaſſe*, quam addit) determinationem liberam noſtræ, & diuinæ voluntatis eſſe moralitatem quandam, quæ poteſt adeſſe, & abeſſe ſine intrinſeca mutatione. Sic declinat Salazar vitioſum circulum in explicanda diuina libertate; nam licet decretum diuinum terminetur ad creaturam, creatura tamen eſt poſterior decreto, quia iuxta hanc opinandi rationem decretum ſupponitur completum cum omni ſua libera determinatione ante omnem actionem creatam.

23.

In creato agente libero ante quamcumque eius operationem non datur determinatio libera.

Hanc ſententiam multis refellit Heriçe diſp. 16. cap. 11. num. 91. & ſequentibus. Mihi in præſenti cauſa refellenda videtur, tum quia in omni agente libero, etiam creato admittit determinationem liberam ante omnem operationem eius, non ſolum extrinſecam, ſed etiam intrinſecam, quod eſt plane falſum, & inconceptibile, & variis abſurdis obnoxium. Nam voluntas creata non determinatur, niſi eliciendo actum ſuum internum: in inſtanti enim, quo elicit hunc actum potius, quam illum, eſt prius natura, quam agat, indeterminata, & indifferens, vt ipſamet ſe determinet, & in eodem inſtanti poſterius natura, abſque vlla mutatione ex parte actus primi, iure, & priuilegio libertatis ſuæ, elicit hunc actum potius, quam oppoſitum, qui eſt voluntatis determinatio formalis, & eſt determinatio libera, quia ſic elicitur à potentia, vt poſſet non elici. Tum etiam, quia non ſatis explicat, quid ſit eiuſmodi determinatio libera, ſi enim moralitas eſt, quomodo eſt indiſtincta ab entitate phyſica? Etſi eſt indiſtincta ab entitate phyſica, quo pacto poteſt adeſſe, & abeſſe? Tum præterea quia efficacitas in actu primo proximo ad operandum non poteſt eſſe determinatio libera diuinæ voluntatis, nam diuina voluntas ab æterno habet determinationem liberam, non ſolum circa creaturas producendas, ſed etiam circa non producendas, circa quas non habet efficacitatem in actu primo proximo, ſed ſolum in actu primo remoto, immo in ordine ad non producendum nulla eſt efficacitas, vel efficientia.

Efficacitas in actu primo proximo ad operandum non poteſt eſſe determinatio libera diuina voluntatis.

24.

Quid ſentiat Heriçe de ratione actus liberi diuini.

Sic exploſa ſententia Salazar, videamus an aliquid melius afferat Heriçe, hic enim diſp. citata cap. 10. num. 72. docet inprimis omne exercitium libertatis, tam creatæ, quam increatæ proxime, & immediate conſiſtere in ipſa egreſſione actionis à principio indifferenti. Probat quia ſola actio immediate prodiens à principio indifferenti, eſt quæ primo, & per ſe denominatur libera, reliqua vero vendicant eiuſmodi denominationem dependenter à prædicta actione, adeo vt terminus actionis voluntatis creatæ non denominetur liber niſi ab actione, quam terminat: vnde fit, vt exercitium voluntatis creatæ, ſeu libertas creata in actu ſecundo immediate conſiſtat in egreſſione, ſeu in actione interna prodeunte à potentia voluntatis libera. Cum autem in Deo nulla ſit actio immanens, & interna prodiens à principio indifferenti vt ſic, ſed ſola actio externa à tali principio egrediatur, neceſſe eſt, vt diuinæ libertatis exercitium, ſeu diuina libertas in actu ſecundo conſiſtat immediate in actione creata, & externa.

Deinde docet non eſſe de ratione actionis liberæ immediate continentis exercitium libertatis habere pro termino actum voluntatis, nec eſſe de ratione principij liberi, vt ſic, eſſe potentiam voluntatis. Suadet vtrumque, quia actiones ad extra immediate continentes exercitium diuinæ libertatis ad multa terminantur, quæ non ſunt actus voluntatis, vt conſtat, & in Deo eſt principium liberum, & tamen non eſt potentia voluntatis, quia in Deo voluntas non eſt per modum potentiæ, ſed per modum puriſſimi actus. 25.

Tandem poſt varia diſcrimina, quæ adducit inter libertatem creatam, & increatam, concludit aſſignans in Deo ad finem cap. 10. & ad initium cap. 11. duplicem libertatem: primam appellat ſufficientem, ſeu in actu primo, exiſtimatque conſiſtere in volitione diuina ſubſiſtente ſpectata, non vt reſpicit Deum, tanquam objectum; ſic enim eſt omnino neceſſaria, cum non ſit principium indifferens, ſed vt reſpicit creaturas tanquam obiectum, & vt eſt principium indifferens producendi, & non producendi illas. Secundam vocat efficacem, ſeu in actu ſecundo, cenſetque conſiſtere in prædicto actu diuinæ voluntatis vt coniuncto cum aliquo effectu priuatiuo, aut poſitiuo, aut cum dependentia aliqua rei in ordine ad exiſtentiam. 26.

Cæterùm hic modus explicandi diuinam libertatem mihi nullo modo probatur. Primo enim falſum exiſtimo primum, & immediatum exercitium libertatis, quodcumque illud ſit, conſiſtere in actione proxime, & immediate prodeunte à principio indifferenti: licet enim id verum ſit in libertate creata, non tamen in libertate increata: hæc enim non includit aliquam actionem internam egredientem à principio indifferenti, & tamen primum exercitium eius omnino internum eſt, vt oſtendam ſequenti capite, & ideo non eſt cur aſſeratur conſiſtere in actione creata, & externa. Secundo fateor non eſſe de ratione principij liberi vt ſic eſſe potentiam voluntatis, quia volitio diuina eſt principium liberum actionum ad extra, & non eſt potentia voluntatis, ſed actus puriſſimus, vt recte docet Heriçe. Contendo tamen eſſe de ratione actionis liberæ continentis primum, & immediatum exercitium libertatis habere pro termino actum voluntatis quidquid dicat Heriçe. Id ſuadeo quia reſpectu Dei nulla eſt actio, quæ immediatum exercitium libertatis contineat, vel continere poſſit, 27.

Exercitium primum libertatis increata non conſiſtit in actione proxime prodeunte à principio indifferenti.

Digitized by Google

poſſit, cum omnis actio ad extra ſupponat iam ad intra primum exercitium libertatis, ſine vlla actione, vt patebit ſequenti capite: ergo actio libera continens immediate exercitium libertatis, non poteſt eſſe alia, niſi actio interna voluntatis creatæ habens pro termino actum volitionis: conſequentia patet, quia actio, quæ eſt primum exercitium libertatis, neceſſario ſupponit cognitionem intellectualem proponentem obiectum cum indifferentia, nam huiuſmodi cognitio eſt radix libertatis: ſed actio neceſſariò ſupponens cognitionem intellectualem prædictam non poteſt eſſe, niſi actio voluntatis creatæ habens pro termino volitionem: ergo actio libera, quæ eſt primum exercitium libertatis debet neceſſario habere pro termino actum volitionis, atque adeo hoc eſt de ratione eius.

28. *Diuiſio libertatis in ſufficientem, & efficacem non recte explicat rationem formalem actus liberi.*

Tertiò exiſtimo non recte explicari rationem formalem volitionis diuinæ liberæ diuiſione illa libertatis in ſufficientem, & efficacem, quam excogitauit Heriçe. Quod oſtendo inprimis, quia inde ſequitur in Deo nullum fuiſſe actum liberum ab æterno, quod eſt plane abſurdum. Sequela probatur, quia non poteſt eſſe, neque intelligi volitio libera in ratione actus, quin libere determinet perſonam volentem circa proprium obiectum; alioqui talis perſona non poſſet dici libere velle obiectum; ſed volitio diuina, iuxta ſententiam Heriçe, non determinat libere Deum ab æterno in ordine ad proprium obiectum, cum expreſſe neget diſp. 19. cap. 12. num. 102. præcedere in Deo liberam determinationem ante actualem operationem creatam; immo exiſtimet nullam eſſe in Deo internam determinationem liberam, ſiue æternam, ſiue temporariam: ergo iuxta eamdem ſententiam non eſt in Deo ab æterno volitio libera in ratione actus. Quod vero id ſit abſurdum conſtat ex Paulo ad Epheſ. 1. dicente: *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem*, vbi loquitur Apoſtolus de electione libera quorumdam præ aliis, quæ intelligi nequit ſine determinatione libera ipſius Dei circa talia obiecta, & loquitur de electione æterna, vt indicat illud, ante mundi conſtitutionem, hoc eſt ante omnem operationem creatam, & temporariam.

29. Nec ſatisfacit Heriçe dicens Deum habuiſſe ab æterno volitionem liberam circa operationes, & effectus externos, non tamen determinationem voluntatis liberam, nam Heriçe non tribuit ab æterno volitioni diuinæ libertatem in ratione actus volendi, ſed tantum in ratione principij operandi, & non operandi ad extra, vt videre eſt diſp. citata, num. 81. & 82. licet ergo uolitio diuina poſſit eſſe libera ab æterno in ratione principij ſine vlla determinatione libera, eo ipſo, quod eſt principium indifferens cum pleno dominio operandi, & non operandi ad extra, ſicut voluntas noſtra ſine ſimili determinatione eſt libera in ratione principij, quia habet dominium eliciendi, & non eliciendi proprios actus, tamen hoc non ſufficit, vt Deus dicatur ab æterno libere velle, niſi volitio diuina ſit etiam libera in ratione actus, quæ libertas conceptibilis eſt ſine libera determinatione Dei in ordine ad obiectum, quam non admittit Heriçe ante operationem creatam; & ideo in argumento facto dixi ex eius doctrina ſequi non eſſe in Deo ab æterno volitionem liberam in ratione actus volendi. Confirmatur quia volitio diuina ante rerum productionem in ſententia Heriçe ſolum eſt libera ſufficienter, ſeu in actu primo propter plenum dominium agendi, & non agendi, quod habere dicitur: ergo niſi ante rerum productionem ſupponatur aliqua determinatio intrinſeca libera, æque neceſſaria eſt in ordine ad obiectum in ratione actus volendi, ac ſi non eſſet principium indifferens.

Deinde ſequitur ex eadem ſententia non ſolum ab æterno non fuiſſe in Deo actum liberum, ſed neque in tempore eſſe; tum quia ſi ab æterno Deus non habuit actum liberum, neque in tempore habere poteſt propter ipſius immutabilitatem; tum etiam, quia determinatio, qua volitio diuina dicitur ab Heriçe conſtitui libera efficaciter, & in actu ſecundo, non eſt determinatio in genere volendi, ſed in genere producendi effectum extrinſecum: ergo licet ratione talis determinationis dici poſſet Deus libere operari ad extra, non tamen libere velle: Ideo enim voluntas creata dicitur libere velle in actu ſecundo media determinatione formali, quia talis determinatio eſt productio volitionis in ipſa: vnde ſi ea determinatio libera eſſet productio motus localis, aut alterius effectus à volitione diſtincti, non poſſet denominari libere volens, licet denominari poſſet libere mouens, vel libere producens alium effectum extrinſecum. 30.

Præterea Heriçe in declaranda libertate diuinæ volitionis non vitat re ipſa circulum vitioſum, quem aliis vitio vertit, quantumuis ſe vitare profiteatur. Nam cum volitio illa diuina, quam ipſe vocat ſufficienter, & in actu primo liberam, & quam dicit eſſe priorem exiſtentia creaturarum, ſit ſolum libera in ratione principij operandi ad extra, non in ratione actus volendi in ordine ad proprium obiectum, vt ſupra oſtendimus, neceſſe eſt addat aliquid Heriçe, quo ea volitio compleatur non ſolum in ratione principij efficacis in actu ſecundo, ſed etiam in ratione liberæ per modum actus: nihil autem addere poteſt, iuxta propriam ſententiam, niſi productionem ipſam extrinſecam creaturarum. Quo fit, vt cogatur recidere in ſententiam Arrubal; quam ipſe etiam impugnat, & in vitioſam circulationem, quam illi obiicit, & tantopere vitare contendit. 31.

Capvt IV.

Aſſeritur probabilior ſententia de ratione actus liberi diuini, & ſtabilitur.

Hactenus oſtendimus quid non ſit actus liber diuinus: nunc aggredimur oſtendere quid ſit, quod multo difficilius intellectu, & explicatu eſt. Pro maiori autem rei explicatione pono, primum, & immediatum exercitium libertatis, tam creatæ, quam increatæ, conſi 32. *Primum & immediatum exercitium omnis libertatis intrinſecum eſſe debet volitati.*

conſiſtens in libera voluntatis determinatione debere eſſe intrinſecum ipſi voluntati. Id mihi perſuadeo, primum in vniuerſum, quia iudicium indifferens, hoc eſt non determinans ex vi repræſentationis objecti, ſeu proponens objectum cum indifferentia, eſt radix libertatis, itaut non poſſit conſiſtere vllum exercitium libertatis, niſi huiuſmodi iudicio præcedente; ergo ſignum eſt primum, & immediatum exercitium libertatis, tam creatum, quam increatum conſiſtens in libera determinatione, non eſſe quid externum, ſed quid internum voluntati. Conſequentiam oſtendo, quia nulla operatio proxime prærequirit iudicium rationis proponens objectum, niſi operatio voluntati interna; ergo cum primum, & immediatum exercitium libertatis tam creatum, quam increatum requirat omnino iudicium rationis præcedens, & proponens objectum modo explicato, non poteſt non eſſe quid voluntati internum.

33. Deinde probo in particulari de exercitio diuinæ libertatis, quia ſicut perfectiones creatæ nos manuducunt, vt philoſophemur de ſimilibus perfectionibus increatis ſecludendo imperfectiones, ita exercitium libertatis creatæ debet nos manuducere ad iudicandum de exercitio increatæ libertatis; ſed primum exercitium libertatis creatæ eſt quid intrinſecum voluntati, & omnis actio externa ſupponit determinationem internam; ergo pariter primum exercitium libertatis increata erit quid intrinſecum diuinæ voluntati præuium externæ operationi, niſi obſtet aliqua imperfectio: nullam autem obſtare conſtabit ex dicendis. Præterea modus ſe determinandi libere per actionem extrinſecam vel eſt impoſſibilis, quia inconceptibile eſt, vt voluntas humana, nedum diuina ſe determinet libere per actionem, quæ nec ſit volitio, nec productio volitionis: vel ſi eſt poſſibilis, eſt imperfectiſſimus, tum quia ea determinatio non eſt per modum actus vitalis, neque eſt proprie, & formaliter propter finem ex intentione, & relatione libera agentis, quia hæc relatio libera nequit tali determinationi conuenire, niſi per extrinſecam denominationem ab actu interno voluntatis, cum eadem actio externa poſſit à Deo ordinari ad varios fines: ergo eiuſmodi modus ſe determinandi libere omnino repugnat diuinæ voluntati.

Modus ſe determinandi libere per actionem extrinſecam voluntati vel eſt impoſſibilis, vel imperfectiſſimus.

34. Hoc poſito mihi ſemper placuit in hac re ſententia noſtri Soarij diſp. 30. Met. ſect. 9. à num. 35. vſque ad 40. incluſiue. Quam Heriçe diſp. 16. cap. 5. num. 28. præferendam cenſet omnibus aliis ſententiis, prætetquam ſuæ: ego vero contendo præferendam etiam eſſe ſententiæ ipſius. Illam igitur ſic explico ſequentibus concluſionibus.

Prima concluſio: Idem actus diuinus in re ſimpliciſſimus formaliter abſque reali additione, vel detractatione eſt volitio, & nolitio actualis, ſiue neceſſaria, ſiue libera reſpectu cuiuſque objecti, iuxta exigentiam eius. Probatur quia velle diuinum eſt eſſentialiter infinitum in ſuo genere, non per modum potentiæ, vel actus primi, ſed per modum perfectiſſimi, & puriſſimi actus: ergo ex vi perfectiſſimæ entitatis ſuæ, quæ tota ſecundum ſe neceſſaria eſt, habet totam vim formalem, & actualitatem ſufficientem, & requiſitam ad amandum quidquid diligibile eſt, & ad odio habendum quidquid eſt odibile, iuxta cuiuſque objecti rationem, & capacitatem: vnde eo actu intelligitur Deus diligere ſe ipſum, & quædam alia extra ſe neceſſario in primo ſigno rationis, quia id exigit propria ipſius Dei perfectio, & in eodem ſigno concipitur adhuc indifferens ad libere amandum: & deinde in poſteriori ſigno intelligitur diligere alia libere, quia nihil amplius poſtulat talium objectorum bonitas.

Idem actus diuinus abſque reali additione, vel detractione eſt volitio, & nolitio actualis.

Secunda concluſio: Eadem realitas diuinæ volitionis diuiditur virtute in re ipſa, & formaliter ſecundum rationem in actum neceſſarium, & liberum, vt in formalitates intrinſecas; & vnuſquiſque ex iis diuiditur ſimiliter in varios actus pro diſtinctione objectorum. Iuxta hanc concluſionem interpretor Fonſecam lib. 7. Met. cap. 8. quæſt. 5. ſect. 5. ad. 2. argumentum, cum docet extenſiones ſimpliciſſimi actus diuini (ſic enim appellat actus liberos diuinæ voluntatis) inter ſe, & ab actu illo ſimpliciſſimo virtute, & eminentia duntaxat diſtingui. Suadetur, quia ſupra Tract. 4. diſp. 9. cap. 2. ſcientiam ſimplicis intelligentiæ terminatam ad res vt exiſtentes virtute diſtinximus ſecundum formalitates intrinſecas, & ſimiliter diſtinximus rationes partiales ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ inter ſe, & rationes partiales ſcientiæ viſionis inter ſe, & ſingulis aſſignauimus objecta diſtincta: ergo ob ſimilem rationem diſtinguere debemus inter ſe, ſecundum formalitates intrinſecas, volitionem diuinam neceſſariam terminatam ad objectum neceſſarium, nempe ad creaturas vt poſſibiles, & volitionem diuinam liberam terminatam ad objectum non neceſſarium, ſcilicet ad res vt exiſtentes: & pariter diſtinguere debemus intrinſece partiales volitiones neceſſarias inter ſe, & partiales volitiones liberas inter ſe, cum id etiam ſuadeat propriorum objectorum ſufficiens diſtinctio. 35.

Eadem realitas diuinæ volitionis in re ipſa virtute diuiditur & ſecundum rationem formaliter, in actum neceſſarium, & liberum, vt in formalitates intrinſecas, & vnuſquiſque ex iis in varios actus.

Dices, Theologi communiter docent in Deo ſcientiam viſionis liberam nihil perfectionis addere ſupra ſcientiam neceſſariam, & actum voluntatis liberum, nihil etiam perfectionis addere ſupra neceſſarium, quod videtur pugnare cum noſtra cõcluſione aſſerente actum liberum, & neceſſarium diſtingui inter ſe virtute in re ipſa, & formaliter ſecundum rationem quoad intrinſecas formalitates. Reſpondeo Theologos ſic intelligendos eſſe, vt ſolum velint nullam perfectionem diſtinctam de nouo ſuperaddere, quæ neceſſario non exiſtat in Deo ſecundum ſuam intrinſecam formalitatem. Quod non pugnat cum noſtra concluſione, licet enim aſſeramus formalitatem actus liberi intrinſece diſtingui à formalitate actus neceſſarij propter diſtinctionem objectorum, exiſtimamus formalitatem actus liberi ſecundum ſe neceſſariam eſſe, & præexiſtere in Deo antequam intelligatur præbere quaſi effectum formalem liberum in ordine ad proprium objectum non neceſſarium, immo dicemus actum liberum, prout exercet ſuum quaſi effectum formalem liberum nihil omnino intrinſecum ſuperaddere propriæ formalitati intrinſecæ, quam docuimus virtute diſtingui à formalitate actus 36.

Exponuntur Theologi cõmuniter docentes in Deo actum voluntatis liberum nihil perfectionis addere ſupra neceſſarium.

Digitized by Google

actus neceſſarij, ſeu tendentis in objectum neceſſarium, quod iam explico.

37. *Libertas Dei eſt formalitas neceſſaria in ſe, tribuens tamen ex Dei arbitrio quaſi effectum formalem volendi, vel nolendi obiectum non neceſſarium.*

Tertia concluſio: Myſterium diuinæ libertatis in eo ſitum eſt, vt intrinſeca perfectio actus liberi tendentis in proprium objectum non neceſſarium, licet ſecundum ſe neceſſaria ſit, & neceſſario exiſtat in Deo, non tribuat tamen neceſſario ſuum quaſi effectum formalem integrum, quem conferre poteſt in ordine ad proprium objectum non neceſſarium, ſed pro arbitratu Dei volentis amare, vel non amare illud. Itaque volitio Dei libera, qua Deus vult producere Petrum, eſt formalitas exiſtens in Deo habens pro objecto productionem Petri; quatenus tribuit ex arbitrio Dei quaſi effectum formalem volendi efficaciter illam. Fortaſſe hanc concluſionem docere voluit Fonſeca qu. 5. citata ſect. 4. ad finem, cum dixit actum liberum diuinæ voluntatis eſſe extenſionem non neceſſariam ſimpliciſſimi actus diuini ad creaturas. Stabilitur concluſio, quia modus iſte explicandi libertatem diuinam vacat omni imperfectione, immo eſt perfectiſſimus, & excellentiſſimus, qui excogitari poteſt; tum quia conſtituit rationem diuinæ volitionis liberæ, non in forma aliqua informante, neque in actu actuante, licet à nobis rem imperfecte cognoſcentibus per modum formæ, & effectus formalis explicetur; ſed in actu puriſſimo altiori quodam modo reddente Deum libere volentem, & continente intrinſece perfectiſſimam libertatis rationem cum eminenti poteſtate, & pleno dominio libere volendi, aut nolendi objectum ſine vlla reali mutatione, vel additamento. Tum etiam quia docet primum, & immediatum exercitium libertatis conſiſtens in libera determinatione, eſſe in Deo, non quid externum, ſed quid internum diuinæ voluntati, quod omnino neceſſarium eſſe cuiuis voluntati ad perfectam libertatem oſtendimus initio capitis. Tum præterea quia excludit omnem circulationem vitioſam, ſic enim explicata Dei libertate, diuina volitio ſupponitur perfecte libera, non ſolum in ratione principij, ſed etiam in ratione actus volendi ante omnem rem, & actionem creatam, ita vt nec per eam compleatur, nec ab ea pendeat, etiam vt à conditione prærequiſita, ſed omnino ſit cauſa eius.

38. *Velle diuinũ non eſt forma informans, ſed actus puriſſimus habẽs quidquid requiritur ad determinationem liberam.*

Illud tamen in hac ſententia explicatu difficile eſt, ſcilicet, quî fieri poſſit, vt actus volendi exiſtens in Deo non tribuat ſuum quaſi effectum formalem adæquatum, ſed in eo tribuendo ſubſit diuinæ libertati, quod videtur inauditum, & nulli formæ conuenire poſſe. Sed occurrendum eſt dicendo velle diuinum non eſſe formam informantem, cui eminens illa perfectio conuenire nequit, ſed eſſe actum puriſſimum, non ſumentem ſpeciem, & entitatem ab objecto, & habentem ſummam actualitatem, & infinitam perfectionem, ratione cuius in ſe perfectiſſime continet quidquid requiritur ad actualem determinationem, & volitionem, ac nolitionem liberam. Ità reſpondet Soarius. Addi tamen poteſt non eſſe illud inauditum, præſertim in Deo, in quo eſt omnis perfectio, & actualitas ſcientiæ viſionis ad cognoſcendam futuritionem, & exiſtentiam actualem omnium entium poſſibilium, quæ nunquam erunt, & tamen talis perfectio non tribuit quaſi effectum formalem repræſentandi talia objecta vt futura, vel exiſtentia, quia deeſt conditio requiſita, nempe futuritio, vel exiſtentia talium objectorum, ſine qua diuina ſcientia non poteſt tribuere talem effectum, licet integra forma; & perfectio neceſſaria in Deo ſemper ſit. Argumento eſt quod Deus de facto habet plures repræſentationes formales rerum, quæ eſſent futuræ in alio ordine, ſi Deus illum elegiſſet, & tamen nunc per eas repræſentationes non cognoſcit res illas vt futuras, quia non decreuit illas producere; atque adeo futuræ non ſunt, ſi autem decreuiſſet eas producere, cognoſceret eas per eaſdem repræſentationes abſque vllo additamento, vel mutatione reali, quia iam ex vi diuini decreti eſſent futuræ.

Tota perfectio ſcientiæ viſionis, & volitionis reſpectu alicuius obiecti poteſt eſſe in Deo, quin tribuat illi ſuũ quaſi effectum formalem ſciendi, & liberè volendi.

39. Simili igitur modo dici poteſt eſſe in Deo totam perfectionem, & actualitatem neceſſariam ad libere amandum quoduis objectum extra Deum, non poſſe tamen tribuere ſuum quaſi effectum formalem reſpectu alicuius objecti, niſi Deus libere ſe determinet ad illud volendum media illa perfectione, quam in ſe habet, quæ determinatio libera eſt conditio requiſita, vt talis perfectio conferat eum quaſi effectum formalem. Si autem quæras per quid Deus ſe determinet ad id. Reſpondeo ſe determinare per eamdem illam perfectionem abſque aliquo alio determinante, ſicut homo ſe libere applicat, & determinat ad amandum aliquod objectum per eundem illum actum, per quem illud amat. Itaque hoc eſt diſcrimen inter conditionem requiſitam ad volitionem Dei liberam, & conditionem requiſitam ad ſcientiam Dei liberam, quod illa eſt omnino intrinſeca volitioni, & indiſtincta ab ea: hæc vero eſt omnino extrinſeca ſcientiæ, & ab ea diſtincta, cum ſit poſito exiſtentiæ, aut futuritionis objecti ex vi diuinæ voluntatis efficacis. Si vtcumque explicuimus rationem abſtruſam actus liberi diuinæ voluntatis, quæ eſt profecto vnum ex abditiſſimis diuinitatis myſteriis. Quod ſi minus ſatisfecimus, erit cur glorificemus Deum, cuius perfectiones tales ſunt, vt mentem noſtram longe prætervolent, & humana ratione inueſtigari, ac declarari vix poſſint.

Deus ſe determinat ad libere volendum per formalitatem indiſtinctam à volitione, abſque alio determinãte.

CAPVT V.

Soluuntur argumenta quæ fiunt contra noſtram ſententiam aſſertam ſuperiori capite.

40. *Primum argumentum:* Ex ſententia à nobis aſſerta ſequitur denominationem intrinſecam, ſeu effectum quaſi formalem volitionis diuinæ liberæ diſtingui realiter ab entitate, ſeu formalitate reali ipſius diuinæ volitionis, quod eſt abſurdum. Sequela probatur, quia quæ re ipſa ſeparabilia ſunt, & ſeparantur, differunt reipſa; ſed denominatio, ſeu effectus quaſi formalis volitionis diuinæ liberæ eſt ſeparabi-

Digitized by Google

lis, & reipſa ſeparatur ab entitate, ſeu formalitate prædictæ volitionis: Ergo illa denominatio, ſeu effectus quaſi formalis, & entitas illa, ſeu formalitas reipſa differunt. Maiorem cenſent aduerſarij principium Metaphyſicum, & probant; quia quando aliqua ita ſunt reipſa ſeparabilia, & ſeparantur, vt vnum exiſtat altero non exiſtente, vnum habet negationem realem identitatis cum altero, quia nihil exiſtens poteſt identificari realiter cum non exiſtente, alioquin identificaretur cum nihilo: Ergo differt reipſa ab illo. Minor oſtenditur, quia Deus non habet denominationem volentis efficaciter alterum mundum, cum hæc denominatio inuoluat oppoſitionem contradictoriam cum denominatione nolentis efficaciter alterum mundum, quam de facto habet: ergo ea denominatio ſeparabilis eſt, & ſeparatua reipſa ab entitate Dei, cum intra illa ſit negatio prædictæ denominationis.

41. *Notatio pro ſolutione.*

Quadam formæ ſunt, & denominant quoad ſufficientiam, quædam quoad efficaciam etiam.

Vt reſpondeam notare libet quaſdam eſſe formas, vel quaſi formas, quæ licet ſint ſufficientes ad tribuendum ſuum effectum, vel quaſi effectum formalem, & proportionatam denominationem, non tamen efficaciter tribuunt, niſi dependenter ab aliqua conditione, vel quaſi conditione extrinſeca, vel intrinſeca, qua cum carent, dici poſſunt habere ſuũ effectum, vel quaſi effectum formalem & proportionatã denominationem quoad ſufficientiam, non tamen quoad efficaciã, ſeu in exercitio; cum autem adeſt prædicta conditio dici poſſunt habere ſuum effectũ & denominationem & quoad ſufficientiã, & quoad efficaciã. Vnde cũ abeſt prædicta cõditio, dicitur abeſſe, vel ſeparari denominatio efficax, & effectus formalis, non ſimpliciter & abſolutè cum non differat à formalitate reali, quæ manet, ſed ſecundum quid; & æquiualenter, quia perinde ſe habet, ac ſi abeſſet, & ſepararetur realiter. Illuſtrorem exemplis, nã in primis in multorũ ſententia relatio prædicamentalis non diſtinguitur à fundamento, iuxta quam ſententiam fundamentum, non exiſtente termino, erit forma & denominatio relatiua tantum quoad ſufficientiam, poſito autem termino erit ſimul quod efficaciam. Deinde enuntiatio affirmans Petrum currere, Petro currente denominat quoad efficaciam ſubiectum vere cognoſcens curſum Petri: Petro autem ceſſante à curſu, denominat ſubiectum falſo cognoſcens curſum Petri quoad efficaciam; retinet tamen quoad ſufficientiam quidquid requiritur ad denominationem verè cognoſcentis, & denominat iterum ſubiectum verè cognoſcens Petrum currentem quoad efficaciam abſque vlla ſui intrinſeca mutatione ſola poſitione noua curſus Petri.

42. *Deus habet ſcientiam viſionis quorundam obiectorũ quoad ſufficientiam, & aliorum etiam quoad efficaciam.*

Præterea gratia habitualis in puro homine eſt filiatio adoptiua quoad ſufficientiam & quoad efficaciam: at in Chriſto eſt tantum filiatio adoptiua quoad ſufficientiam tantum, quia non poteſt quoad efficaciam & in exercitio denominare illum filium adoptiuum propter ſubſiſtentiam Verbi, qua terminatur eius humanitas. Inſuper Deus habet quoad ſufficientiam ſcientiam actualem viſionis, & actualem repræſentationem formalem futuritionis, & exiſtentiæ eorum entium, quæ nunquam erunt in hoc ordine rerum; forent autem in alio ordine ſi illum elegiſſet, & habet etiam, quoad ſufficientiam, actualem denominationem proportionatam, dicitur enim conſtitui habens ſcientiam ſufficientem talium obiectorum: non tamen habet quoad efficaciam eam ſcientiam, & denominationem, & ideo non dicitur actu ſcire, & cognoſcere efficaciter, & in exercitio talia obiecta, quia ad hanc denominationem efficacem præter formalitatem, quæ eſt actualis ſcientia, & repræſentatio ſufficiens eorum obiectorum, requiritur tanquam conditio futuritio, vel exiſtentia illorum. Vnde illa formalitas, ex defectu obiecti; non tribuit efficaciter, & in exercitio ſuum quaſi effectum formalem, & denominationem. Similiter intellectus noſter, reſpectu eorumdem obiectorum, eſt quoad ſufficientiam potentia intuitiua, quia habet de facto omnem perfectionem neceſſariam ad eliciendam intuitionem illorum, ſi ex decreto diuino eſſent futura, de facto tamen non eſt facultas intuitiua quoad efficaciam, quia Deus non decreuit exiſtentiam eorum. Pari igitur modo habet Deus, quoad ſufficientiam, volitionem actualem neceſſario exiſtentem in ſe ipſo ad volendum libere quoduis obiectum contingens, & denominationem proportionatã; dicitur enim habens formalitatem ad id requiſitam, non tamen habet eam volitionem, & denominationem quoad efficaciam, niſi ſe libere per illam determinet, quæ determinatio libera ſupponitur etiam in illa formalitate quoad ſufficientiam. Nec mirum id videri debet in tanto myſterio, nam vt monui ſupra, diuina libertas eſt vnum ex abditiſſimis myſteriis diuinitatis: certe conſideranti alia myſteria non cenſebitur hoc inconceptibile, ſed maxime conceptibile, & Deo dignum. In his autem exemplis cũ dicitur effectus formalis, & denominatio efficax abeſſe, & ſeparari, non eſt intelligendum abeſſe, & ſeparari ſimpliciter, & abſolutè, ſed ſolum ſecundum quid, & æquiualenter, vt ſupra explicatum eſt.

Deus ſimiliter habet volitionem liberam quoad ſufficientiam, reſpectu obiectorum quorundam, & reſpectu aliorum etiam quoad efficaciam.

Hac notatione præmiſſa, reſpondeo ad argumentum negans ſequelam, & ad probationem eius diſtinguens maiorem ſic: Quæ re ipſa ſeparabilia ſunt, & ſeparantur ſimpliciter, & abſolute, differunt re ipſa, concedo: Quæ re ipſa ſeparabilia ſunt, & ſeparantur ſecundum quid, & æquiualenter, differunt re ipſa, nego. Quare illa maior non debet cenſeri inter principia metaphyſica, niſi vt à nobis explicata eſt, vel alio ſimili modo. Deinde ad eius probationem diſtinguendum eſt ſimiliter antecedens: Quæ ita re ipſa ſeparabilia ſunt, & ſeparantur, vt vnum exiſtat, altero non exiſtente ſimpliciter, & abſolute, vnum habet negationem realem identitatis cum altero, concedo; Si vero ſecundum quid, & æquiualenter tantum, nego. Nam illud quod dicitur alterum, reuera non eſt alterum, ſed ipſiſſima entitas, ſeu realis formalitas actu exiſtens, licet actu non denominans quoad efficaciam, ex defectu alicuius conditionis, vt liquet in exemplis adductis. Sic explicatã maiori, venio ad minorem, & dico denominationem, ſeu effectum quaſi formalem volitionis liberæ diuinæ non eſſe ſeparabilem, nec ſeparari reipſa ſimpliciter, & abſolute, 43.

Solutio argumenti propoſiti.

Denominatio libere volentis in Deo nõ ſeparatur ſimpliciter, & quoad ſufficientiam, ſed ſecundum quid, & quoad efficaciam

abſolute, & quo ad ſufficientiam, ab entitate ſeu reali formalitate ipſius volitionis, quæ in Deo neceſſario exiſtit, quia denominatio, & effectus quaſi formalis identificatur: cum entitate volitionis, & ſemper habet Deus perfectionem, & formalitatem ſufficientem ab intrinſeco ad volendum libere quoduis objectum contingens, licet ſeparetur ſecundum quid, & æquiualenter, atque adeo quoad efficaciam, ſeu in exercitio, dum non ponitur quoad efficaciam conditio aliqua requiſita, quæ quoad ſufficientiam ſemper eſt.

44. Ad probationem minoris fateor Deũ non habere quoad efficaciã, ſeu in exercitio denominationẽ volentis alterum mundum, quia habet de facto, quoad efficaciam, denominationem nolentis illũ; haberet tamen quoad ſufficientiam denominationem illam volentis alterum mundum, nec poſſe illam non habere, quia non poteſt non habere illam formalitatem realem quæ ſufficiens eſt ad eam efficacem denominationem. Nam denominationes iſtæ, licet quoad efficaciam, ſecundum quid, & æquiualenter inuoluant contradictoriam oppoſitionem, reuera tamen non inuoluunt illam ſimpliciter, & abſolute. Deus enim de facto habet formalitatem realem, & proportionatam denominationem quoad ſufficientiam, quæ illum nunc quoad efficaciam denominaret volentem alterum mundum, ſi decreuiſſet ab æterno per illam eandem formalitatem illum producere. Quare ad conſequentiam argumenti dico, licet denominatio illa quoad efficaciam volentis alterum mundum videatur diſtingui realiter à tota entitate Dei, quia in tota illa ſecundum quid, & æquiualenter non eſt, reuera tamen non diſtinguitur realiter ſimpliciter, & abſolute, quia quoad ſufficientiam in Deo formaliter eſt, nec poteſt non eſſe, atque adeo nec poteſt ab entitate Dei realiter diſtingui ſimpliciter.

Denominationes volentis, & nolentis alterum mundum non pugnant in Deo ſimpliciter, & quoad ſufficientiam.

45. Dices, denominatio iſta quoad efficaciam reduplicatiue ſumpta eſt formaliter ens reale diuinum: ergo ſeparatio talis denominationis, vt ſic, erit ſeparatio alicuius entitatis, atque adeo implicat ſeparari.

Reſpondeo denominationem, quoad efficaciam, eſſe ens reale diuinum, ſed non diſtinctum à denominatione quoad ſufficientiam, niſi tantum ſecundum quid, & æquiualenter, quia perinde ſe habet, ac ſi diſtingueretur. Quare in conſequentia ſupponitur vera ſeparatio, cum ſolum ſit æquiualens, & ſecundum quid, quia illa denominatio quoad ſufficientiam pendet in exercitio & efficacia à conditione iam indicata.

46. *Secundum argumentum:* Forma, ſeu quaſi forma exiſtens in ſubjecto apto, neceſſario, & ineuitabiliter tribuit ei ſuum effectum, vel quaſi effectum formalem, & proportionatam denominationem: ſed in Deo eſt ab æterno formalitas realis volitionis, & Deus eſt capax effectus quaſi formalis, & denominationis volentis producere alterum mundum: ergo ab æterno formalitis illa volitionis præbuit talem effectum, & denominationem, atque adeo Deus voluit alterum mundum producere, quod eſt falſum.

Secundum argumentum.

Solutio. Reſpondeo diſtinguens maiorem, ſi ſubjectum ſit aptum, & capax effectus formalis, & denominationis, tam quoad ſufficientiam, quam quoad efficaciam, vtroque modo tribuet forma ſuum effectum formalem, & denominationem; ſi vero ſit ſubjectum aptum, & capax ſolum quoad ſufficientiam, hoc tantum modo tribuet ſuum effectum formalem, & denominationem: cum igitur Deus de facto ex ſuppoſitione quod decreuit non condere alterum mundum, non ſit capax quaſi effectus formalis, & denominationis volendi alterum mundum quoad efficaciam; conſequens eſt, vt ſolum denominetur habens formalitatem ſufficientem ad volendum alterum mundum; non vero volens alterum mundum in exercitio, & quoad efficaciam. Vel dici poteſt etiamſi in rebus creatis illa maior eſſet abſolute vera, non tamen in diuinis, quæ non ſunt circunſcribendæ terminis, & legibus rerum inferiorum; atque adeo Deus potuiſſet denominari volens condere alterum mundum, ſi decreuiſſet ab æterno illum condere per eam formalitatem, quam intrinſece habet, & modo non denominatur, quia non decreuit per illam, quod eſt in Deo ſingulare, & ſine exemplo vllius creatæ voluntatis.

Deus de facto non eſt capax volendi alterũ mundum quoad efficaciam.

Tertium argumentum: Quidquid potuit non eſſe, non eſt realiter Deus; ſed actus Dei liber potuit non eſſe: ergo actus Dei liber non eſt realiter Deus. Reſpondeo diſtinguens maiorem ſic: Quidquid potuit non eſſe ſimpliciter, & abſolute, non eſt realiter Deus, concedo: Quidquid potuit non eſſe ſecundum quid, & æquiualenter, non eſt realiter Deus, nego. Similiter diſtinguo minorem: Actus Dei liber potuit non eſſe ſimpliciter, & abſolute, & quoad ſufficientiam, nego: potuit non eſſe ſecundum quid, & æquiualenter quoad efficaciam, & exercitium denominationis, concedo; deinde nego conſequentiam. 47.

Tertium argumentum.

Actus Dei liber potuit nõ eſſe ſecundum quid, nõ ſimpliciter.

Quartum argumentum: Volitio Dei libera, & denominatio quoad efficaciam libere volentis realiter, idem ſunt; ſed volitio libera eſt neceſſario in Deo: ergo denominatio erit neceſſario; atque adeo Deus non poteſt non velle libere. Reſpondeo & diſtinguo maiorem: ſunt idem realiter ſine diſtinctione ſecundum quid, & æquiualenti, nego maiorem; ſunt idem realiter cum ea diſtinctione, concedo. Diſtinguo etiam minorem: volitio libera eſt neceſſario in Deo ſecundum id, in quo non habet diſtinctionem ſecundum quid, & æquiualentem, nempe in reali formalitate, & in denominatione quoad ſufficientiam, concedo minorem; eſt neceſſario ſecundum id, in quo vendicat prædictam diſtinctionem, nempe in effectu quaſi formali, & denominatione quoad efficaciam, nego minorem. Similiter diſtinguenda eſt prima pars conſequentis: ergo denominatio eſt neceſſario, ſecundum id, in quo non habet memoratam diſtinctionem ſecundum quid, concedo primam conſequentiæ partem: ergo eſt neceſſario ſecundum id, in quo habet eam diſtinctionem, nego. Tandem neganda eſt ſecunda pars conſequentiæ, non enim ſequitur Deum non poſſe non velle libere. 48.

Quartum argumentum.

DISP.

Digitized by Google

DISPVTATIO VII.

An voluntas Dei libera ſit immutabilis.

CAPVT I.

Aſſeritur immutabilitas Diuinæ voluntatis.

1. *Fide ſanctū eſt Dei voluntatem immutabilem eſſe.* FIDE certum eſt voluntatem Dei, non ſolum qua ſe ipſum,& creaturas poſſibiles neceſſario diligit, ſed etiam qua libere ab æterno decreuit producere creaturas, mutari nullo modo poſſe, quod ſatis probatur verbis illis Num. 23. *Non eſt Deus, quaſi homo, vt mutetur*; & Prouerb. 19. *Multæ cogitationes in corde viri, voluntas autem Domini permanebit.* Sed obiici poſſunt nonnulla Scripturæ teſtimonia, quibus vel prædixit Deus quædam euentura, quæ poſtea non euenerunt, vt mortem Ezechiæ, 4. Reg. 20. ſubuerſionem Niniuæ, Ionæ 3. vel aſſeruit ſe pœnitere aliquid feciſſe, vt 1. Reg. 15. *Pœnitet*, inquit, *me quod conſtituerim Saul Regem.* Et Geneſ. 6. loquens de homine ait: *Pœnitet me feciſſe eum*: quæ non videntur conſiſtere poſſe ſine mutatione decreti.

2. Nihilominus tamen aſſerendum,iis teſtimoniis nullo modo ſignificari aliquam diuini decreti mutationem, nam quæ Deus abſolute prædicit, abſolute eueniunt, quæ vero prædicit ſub conditione, ſolùm ſub conditione eueniunt, & quæ prædicit euentura ſecundum curſum cauſarum naturalium, ſecundum illum curſum eueniunt,niſi diuinitus impediantur. Sic prædixit moriturum Ezechiam, qui reuera obiiſſet ſpectato curſu cauſarum naturalium, niſi diuinitus fuiſſet præſeruatus: prædixit etiam ſubuerſionem Niniue ſub conditione: niſi pœnitentiam agerent Niniuitæ, & quia pœnitentiam egerunt,ſubuerſa non eſt.In aliis teſtimoniis non dicitur Deus propriè pœnitere,ſed Metaphoricè, nam qui proprie pœnitudinem habet, intrinſece dolet ſe aliquid feciſſe,& præterea conatur, quantum in ipſo eſt, deſtruere quod fecit; & hoc poſterius ſine priori non habet rationem propriæ pœnitentiæ. Quare licet Deus ſæpe deſtruat quod fecit, vt abſtulit regnum à Saul, & deſtruxit hominem, quem creauerat, nihilominus id præſtat ſine interno dolore, atque adeo ſine pœnitudine, nec mutat voluntatem, ſicut nos plerumque mutamus; quia Deo nullus caſus, aut euentus inopinatus eſt,ſed omnis ab æterno præuiſus; nos autem non præuidemus omnes euentus, qui ſequi poſſunt ex noſtro conſilio, & deliberatione.

Prædicta doctrina certiſſima eſt, vt vidimus, & ſine controuerſia, eam tamen certa ratione probare, hoc opus,hic labor eſt, nam ex eo quod Deus incipiat velle in tempore, quod ab æterno non voluit, vel deſinat velle quod ab æterno voluit, non videtur ſequi aliqua mutatio in Deo: nam cum actus liber nihil addat reale intrinſecum Deo, nihil Deus adquiret ex eo, quod de nouo aliquid velit,vel amittet ex eo, quod deſinat velle; quare in aſſignanda optima huius rei ratione laborandum eſt.

CAPVT II.

Proponuntur & expenduntur aliorum rationes.

PRobat D. Thomas, art. 7. immmutabilitatem diuinæ voluntatis, quia ex duplici ſolum capite contingere poteſt mutatio voluntatis, nempe vel ex variatione diſpoſitionis eius, qui vult; cum enim quis incipit frigeſcere, appetit de nouo ignem, quem antea non appetebat; vel ex variatione cognitionis obiecti, quia incipit aduertere aliquid in obiecto, quod antea non aduertebat; ſed neque Deus ſubire poteſt variam diſpoſitionem, vt patet, neque ſcientia ipſius variari, vt conſtat Tract. 4. ergo neque eius voluntas poterit mutari. 3.

Verùm hæc ratio ſic propoſita non caret difficultate, nam in Deo videntur eſſe poſſe varij actus liberi abſque vlla variatione diſpoſitionis ſubſtantiæ eius, vel ſcientiæ, nam ab æterno ſtante eadem diſpoſitione in Deo, & eadem ſcientia creaturarum poſſibilium volũtas diuina manſit libera ad volendum, vel non volendum creaturas efficaciter: ergo ſtante eadem diſpoſitione, & cognitione, potuit ab æterno velle creaturas, & nunc in tempore non velle, vel è contra; nam diſpoſitio illa, & cognitio non magis neceſſitat ad permanendum in amore, quam ad illum exhibendum. Ferrarienſis 1. contra gentes cap. 87. probat hanc immutabilitatem, quia ſi mutaretur volitio diuina deſineret eſſe in Deo aliquis actus, qui antea erat. Sed cũ actus liber nihil intrinſecum Deo addat, vt ipſe Ferrarienſis defendit, nec probat intentum, nec ſibi conſtat.

Alij admittunt quidem ex eo, quod Deus inciperet velle quod nunquam voluit,vel non velle quod voluit, eum non fore, re ipſa mutandum, quia ſolo acceſſu relationis rationis, non dicitur res mutari: aiunt nihilominus Deũ ſubiturum viciſſitudinis obumbrationem contra S. Iacobum dicentem: *Apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio*: & propterea negant poſſe Deum incipere velle quod nunquam voluit, vel non velle quod voluit. Sed hi perperam diſtingunt viciſſitudinis obumbrationem à mutatione, nam nihil minus intendit S. Iacobus; ſolum enim voluit per viciſſitudinis obumbrationem ſignificare mutationem, quæ vmbræ viciſſitudinem affert, nam cum vocaſſet Deum Patrem luminum, perſiſtens in metaphora Solis ait non eſſe concipiendum inſtar Solis materialis, qui mutabilis eſt,& mutatione ſua nunc accedens, nunc recedens eſt cauſa lucis, & tenebrarum. Deinde ſi ſola variatio relationum rationis in Deo induceret viciſſitudinis obumbrationem repugnan 4. *S. Iacobus explicatur.*

repugnantem Deo, certè admittendæ non eſſent relationes rationis, quæ Deo in tempore concipiuntur aduenire, vt relationes Creatoris, Regis, ac Domini; ergo ex eo præciſe quod adueniant Deo noui reſpectus rationis, non ſequitur illa viciſſitudinis obumbratio, quam negat D. Iacobus Deo conuenire. Nam quod reſpectus rationis fundati in actibus diuinæ voluntatis conueniant Deo ab æterno, reſpectus vero fundati in actionibus tranſeuntibus conueniant illi ex tempore, non eſt ratio ſufficiens cur ex iſtis ſequatur in Deo viciſſitudinis obumbratio, & non ſequatur ex illis.

Variatio relationum rationis, non inducit in Deo viciſſitudinis obumbrationem.

5. Gillius verò in commentationibus Theologicis lib. 2. Tract. 8 cap. 11. & Fonſeca 7. Met. quæſt. 5. ſect. 6. cum aliis exiſtimant variationem actuum liberorum diuinæ voluntatis repugnare Deo, quia ex tali variatione proxime colligitur mutatio phyſica. Suaderi id poteſt; primo, ex Auguſt. lib. 12. Confeſſ. cap. 15. vbi ait ſibi interius ab ipſa veritate dictum: *De vera æternitate creatoris, quod nequaquam eius ſubſtantia per tempora varietur; nec eius voluntas extra eius ſubſtantiam ſit: vnde non eum modo velle hoc, modo velle illud, ſed ſemel, & ſimul, & ſemper velle omnia, quæ vult, non iterum, & iterum, neque nunc iſta, nunc illa: nec velle poſtea quod nolebat; aut nolle quod prius volebat: quia talis voluntas mutabilis eſt, & omne mutabile æternum non eſt: Deus autem noſter æternus eſt.* Hæc Auguſtinus, quibus aperte ſignificat viciſſitudine actuum liberorum Dei ſequi in eo phyſicam mutationem: ideo enim initio dixit voluntatem non eſſe extra ſubſtantiam Dei, quia ex mutatione voluntatis diuinæ illaturus eſſet ſubſtantiæ mutationem; & certe ſi ex viciſſitudine actuum liberorum Dei non ſequeretur mutatio phyſica, non tolleretur æternitas illius, quam contendit D. Auguſtinus tolli, poſita ea voluntatis diuinæ variatione.

6. Secundò, quia quando nulla habita ratione imperfectionis moralis aliqua mutatio infert contradictionem, talis mutatio eſt phyſice impoſſibilis, atque adeo ſi per impoſſibile concedatur, mutabit phyſice ſubjectum: ſed ſi Deus nolit cras fieri, quod ab æterno ſtatuit vt cras fieret, ſequitur manifeſta contradictio, nempe rem eſſe futurã, & non futuram nulla habita ratione moralis imperfectionis: ergo eiuſmodi variatio voluntatis diuinæ eſt phyſice impoſſibilis, ac per conſequens, ſi dato impoſſibili admittatur, mutabit phyſice Deum. Cæterum ego nõ video, quo pacto ex variatione actuum liberorum Dei ſequatur proxime mutatio phyſica, quantumuis ſequatur contradictio. Nam cum actus liberi nihil reale diſtinctum addant Deo ſupra entitatem ipſius neceſſariam, non ſolum in mea, ſed etiam in Fonſecæ, & Gillij ſententia eorum variatio non poterit proxime inducere phyſicam mutationem. Nec fauet Auguſtinus Fonſecæ, & Gillio: licet enim ex viciſſitudine actuum liberorum Dei inferre videatur phyſicam mutationem in eo; non tamen indicat illam inferri proxime, & immediate, quod neceſſarium erat, vt illis faueret. Nec item ratio adducta efficax eſt, nam inprimis maior falſa eſt, ſi ea mutatio fiat ſine reali additione, vel detractione, vt reuera fit in Deo.

Ex variatione actuum liberorum Dei, non ſequitur proximè mutatio phyſica, etſi ſequatur contradictio.

7. Deinde ad minorem negari poteſt ſequi contradictionem ex eo, quod Deus nolit cras fieri, quod ab æterno ſtatuit, vt cras fieret, nam ſi fingatur decretum Dei mutabile, res non eſſet ex vi decreti abſolute futura infallibiliter, ſed ſolum ſub conditione, quod decretum Dei permaneret: Si ergo decretum non permaneat, ſed mutetur, non ſequitur rem eſſe ſimul futuram, & non futuram, ſed tantum rem, quæ antea ex vi prioris decreti futura erat, deſinere eſſe futuram, eo ipſo quod non ponitur conditio permanentiæ decreti, & incipere eſſe non futuram poſitiue ex vi noui decreti ſine vlla contradictione. Neque hoc aduerſatur efficacitati diuini decreti, immo ex illa oritur quod deſinat effectus eſſe futurus, eo ipſo quod mutatur decretum efficax de futuritione effectus, quod ab æterno erat in Deo. Adde non recte probari à Gillio ex determinata futuritione objecti immutabilitatem actus liberi diuinæ voluntatis: non enim concipi poteſt objectum determinate futurum ante immutabilitatem actus diuini liberi, quæ eſt proprietas eius; ideo namque objectum determinate, & infallibiliter futurum eſt, quia actus Dei liber eſt immutabilis. Sicut enim ex efficacitate diuinæ voluntatis habet objectum eſſe futurũ, ita habet eſſe futurum immutabiliter ex immutabilitate eiuſdem diuinæ voluntatis efficacis.

Non ſequitur contradictio ex eo quod Deus nollet cras fieri, quod ab æterno decreuit, vt cras fieret, nam tunc decretum non eſſet abſolutum, ſed conditionatum.

Obiectum eſt infallibiliter futurũ, quia actus Dei liber eſt immutabilis.

Denque Soarius Diſp. 30. Met. ſect. 9. num. 58. & ſequentibus fatetur non ſequi proxime, & immediate phyſicam mutationem in Deo ex viciſſitudine actuum liberorum ob rationem adductam: contendit tamen ſequi immediate vitium inconſtantiæ, quia magna inconſtantia eſſet perſeuerante eadem ſcientia prius velle aliquid, & poſtea nolle: vel contra. Hinc autem vlterius colligit voluntatem ſic inconſtantem non eſſe infinitam, ac per conſequens nec eſſe phyſice immutabilem. Hæc tamen Soarij ſententia difficultate non caret, & fusè impugnatur à Gillio, Tract. citato cap. 10. Ego ſic ſolum impugno: vel nomine inconſtantiæ ſignificatur vitium oppoſitum perſeuerantiæ, quæ facit proprie permanere in bono contra difficultatem prouenientem ex diuturnitate actus, vel ſignificatur vitium oppoſitum conſtantiæ, quæ facit perſiſtere in bono contra difficultatem prouenientem ex quibuſcumque aliis impedimentis: at inconſtantia neutro ex iis duobus modis locum haberet in Deo, etiam admiſſa in ipſo actuum liberorum viciſſitudine: nam vitium oppoſitum perſeuerantiæ, vt ait D. Thomas 2. 2. qu. 138. art. 1. eſt illud, quo facile receditur à bono propter difficilia, quæ aliquis ſuſtinere nequit: vitium vero oppoſitum conſtantiæ teſte eodem D. Thoma 2. 2. qu. 53. art. 5. eſt illud, ratione cuius mens, cum poſſit reſiſtere impulſui paſſionis, non reſiſtit ex debilitate, nec tenet ſe firmiter in bono propoſito concepto. Deus autem non deſiſteret ab amore alicuius boni ob difficultatem, vel debilitatem, ſed ex mera libertate, & pura electione ſequente dictamen intellectus iudicantis nihil referre ad propriam ipſius Dei perfectionem, vtrum hoc, vel illud velit facere, nec illi eſſe melius moraliter velle hoc facere, quam illud, quia non perficitur operibus ſuis, ſicut 8.

Ex viciſſitudine actuum liberorum in Deo non ſequitur vitiũ inconſtantiæ.

homo: ergo in ſola mutatione actus liberi diuini, niſi aliunde accedat aliqua imperfectio nullum apparet vitium inconſtantiæ.

CAPVT III.

Affertur vera ratio immutabilitatis volitionis Diuinæ liberæ.

9. OMnibus inſpectis, nullum videtur mihi ſupereſſe caput, ex quo deſumi poſſit ratio ad probandam immutabilitatem actuum liberorum Dei, niſi moralis imperfectio, quæ ſine dubio caderet in Deum admiſſa eiuſmodi viciſſitudine actuum. Licet enim in ſola mutatione actus liberi diuini nõ appareat vitium inconſtantiæ cum eo rigore, & proprietate, qua loquitur D. Thomas loco citato ad finem ſuperioris capitis, quia Deus non deſiſteret à priori actu, & inchoaret alium victus difficultate prioris, vel propria debilitate, vt eſt perſpicuum: tamen negari non poteſt fore, vt interueniret aliqua animi leuitas, vel imprudens modus ſe gerendi in rebus decernendis, quod nõn minus dedeceret Deum, nec minorem imperfectionem induceret, quam mutatio phyſica.

Ex viciſſitudine actuũ liberorum in Deo ſequeretur aliqua leuitas.

10. Sic autem intellecta ſcientia Suarij, quo pacto ſine dubio ab eodem intelligitur, mihi placet & probatur etiam Valentino de Heriçe diſp. 2. cap. 2. num. 14. & ſuadeti poteſt, quia Deus ab æterno habuit perfectiſſimam ſcientiam cuiuſuis objecti, & omnis conuenientiæ, aut diſconuenientiæ eius: ergo ſi mutaturus eſſet decretum, vel imprudenter ſe gereret habendo illud, vel certe incurreret vitium alicuius inconſtantiæ, & leuitatis animi illud mutando: alterum autem in Deo admittere nefas eſt. Conſequentia probatur, quia in primis magna imprudentia eſt habere decretum omnino abſolutum, & efficax, quod certiſſime ſcias ſuperuacaneum futurum, & nullum prorſus habiturum effectum, quia à te mutandum. Deinde negari non poteſt leuitatem animi eſſe, mutare decretum ſemel prudenter habitum, & cum perfecta deliberatione, perſeuerantibus eiſdem omnino cauſis; & rationibus, ſine vlla mutatione, vel in ſubſtantia, vel in circunſtãtiis, vel in cognitione earum, quod plane contingeret in Deo admiſſa mutatione decreti.

11. Quare diuerſa eſt ratio de immutabilitate ſcientiæ viſionis, & volitionis liberæ diuinæ: nam cum ſcientia viſionis non ſit ſecundum ſe libera, ſed neceſſaria, eius immutabilitas non probatur proxime ex imperfectione morali, ſicut immutabilitas voluntatis liberæ, ſed ex imperfectione phyſica, quæ proxime ſequeretur ex mutatione eius. Fieri enim non poteſt, vt conſtante ſcibilitate obiecti, Deus incipiat de nouo, vel deſinat aliquid ſcire ſine mutatione reali intrinſeca in ipſa ſcientia: nã ſcientia, cum ſupponat obiectum, non poteſt tendere de nouo in obiectum iam antea ſcibile, quin illi addatur aliquid reale intrinſecum, nec poteſt deſiſtere à tendentia in obiectum perſeuerans in ſua ſcibilitate, quin illi aliquid intrinſecum detrahatur. At vero cum volitio diuina ſit actus puriſſimus, & perfectiſſimus continens intrinſece perfectiſſimam libertatis rationem, & plenum dominium liberè volendi, & nolendi obiectum: nec ſupponat obiectum ſecundum eſſe exiſtentiæ, cum ſit cauſa eius, vt explicuimus cap. vltimo ſuperioris diſputationis, poſſet proxime concipi incipere in tempore, aut deſinere velle libere obiectum ſine intrinſeca additione, vel detractione, & ideo ad probandam eius immutabilitatem neceſſe eſt recurramus ad imperfectionem moralem, quæ proxime ſequeretur ex mutatione illius.

Diuerſa eſt ratio de immutabilitate ſcientia viſionis, & de immutabilitate volitionis liberæ diuinæ.

Verum eſt in hoc ſcientiam viſionis eſſe valde ſimilem volitioni diuinæ liberæ, Quod 12.
ſicut volitio ab intrinſeco habet quidquid neceſſarium eſt, ad libere volendum quoduis objectum, ita ſcientia viſionis habeat intrinſece quidquid requiritur ad cognoſcendum quoduis obiectum intuitiuè ſecundum exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram; Vnde ſicut, ſi Deus per impoſſibile ſe determinaret nunc per eam volitionis perfectionem ad volendum libere aliquid de nouo, id præſtaret ſine reali mutatione intrinſeca; ita etiam, ſi per impoſſibile inciperet de nouo aliquid eſſe futurum abſolute ex iis, quæ mere poſſibilia ſunt, inciperet pariter Deus illud intuitiue cognoſcere per ſcientiam viſionis, ſine vlla intrinſeca mutatione.

DISPVTATIO VIII.

An volitio Dei libera mutet realiter obiectum.

CAPVT I.

Proponuntur duæ opiniones contrariæ.

REcentiores aliqui exiſtimant non poſſe 1.
dari in Deo actum liberum ſine reali mutatione alicuius creaturæ. Sic ſentit Vaſquez diſp. 81. cap. 6. & aliis in locis, quem ſequitur Heriçe diſp. 17. Fundamentum huius ſententiæ eſt, quia voluntas diuina non diligit libere creaturas efficiendo in ſe ipſa aliquam realem mutationem: ergo libere eas diliget efficiendo in illis eiuſmodi mutationem. Conſequentia probatur, quia impoſſibile eſt concipere nouum reſpectũ inter duo extrema ſine mutatione alicuius ex illis: ſed poſito actu libero, quo Deus amat creaturam, mediat inter voluntatem Dei, & talem creaturam noua relatio ſaltem rationis: ergo neceſſe eſt, vt ſaltem remote fundetur in mutatione alterius extremi, quia illa relatio non eſt conficta ſine aliquo fundamento in re: ergo cum hæc mutatio nequeat eſſe in voluntate diuina, erit neceſſario in creatura, quæ libere diligitur.

Qui ſentiant non poſſe in Deo eſſe actũ liberum ſine reali mutatione alicuius.

Soarius vero variis in locis præſertim Tract. 2.
de prædeſt. lib. 1. cap. 15. cenſet nõ requiri ad actũ liberũ Dei realem, & phyſicam mutationem

Digitized by Google

nem in creatura, ſed ſufficere mutationem objectiuam vel moralem: explicat autẽ mutationem objectiuam per ordinem ad actualem exiſtentiam. Nam eo ipſo, quod Deus habet liberum actum circa creaturam ab æterno, intelligitur creatura habere habitudinem quandam ad actu exiſtendum, vel ad nunquam exiſtendum, quam ex ſe non habebat: creatura enim, quæ erat tantum poſſibilis, & ex ſe indifferens ad exiſtendum, vel non exiſtendum, ex vi decreti, quo Deus vult, vt exiſtat pro aliquo tempore, vel vt nunquam exiſtat, determinatur ab æterno ad exiſtendum pro tali differentia temporis, vel ad nunquam exiſtendum; dicitur autem hæc mutatio objectiua, quia ex vi talis decreti objectum fit determinate futurum, cum ſolum eſſet poſſibile, abſque reali mutatione, quæ tunc ſtatim fiat, licet poſtea ſuo tempore efficienda ſit, vel fit determinate non futurum abſque vlla reali mutatione, quæ aut tunc fiat, aut facienda vnquam ſit. Præterea explicat Soarius mutationem moralem per ordinem ad obiecta moralia, quæ vult Deus, & per ordinem ad prudentem exiſtimationem moralem. Nam ſi quis obligatus eſt per votum poteſt Deus remittere talem obligationem per liberam voluntatem abſque eo quod in homine aliquam realem mutationem efficiat. Nec ſatiſfacit Vazquez dicens nunquam hominem manere abſolutum ab obligatione voti, donec Deus alicui ſaltem reuelet voluntatem ſuam: facta autem reuelatione, etiam ſi ille, qui vouit, ignoret, & ob ignorantiam obligetur, tunc re ipſa non eſſe obligatum. Non, inquam, ſatiſfacit, quia reuelatio non tollit obligationem, ſed ſupponit ablatam; nam aliud eſt velle remittere obligationem, aliud vero velle reuelare voluntatem illam remittendi; ſunt enim actus habentes diuerſa objecta; & mutatio illa realis, quæ fit in reuelatione non reſpondet priori voluntati. Simile exemplum, & efficacius eſt in remiſſione pœnæ temporalis debitæ pro peccato, quam Deus poteſt velle remittere: nam tunc non eſt neceſſaria reuelatio etiam ad tollendam conſcientiam erroneam: ſed in fine vitæ inueniet ſe homo liberum à reatu pœnæ. Plura alia exempla videri poſſunt apud Soariũ citatum.

Alij volunt ad actum liberum Dei non requiri realem, & phyſicam mutationem in creatura, ſed ſufficere obiectiuam, vel moralem, & explicant quid vtraque mutatio ſit.

3. Probari poteſt hæc ſententia, quia mutatio objectiua, vel moralis in creatura eſt ſufficiens ad concipiendos reſpectus rationis in voluntate diuina: nam ſtatim atque ab æterno Deus decreuit producere Adamum in tali differentia temporis, Adamus fuit futurus, cum eſſet ex ſe indifferens ad exiſtendum, vel non exiſtendum, & potuit concipi in diuina voluntate reſpectus ad Adamum futurum, & tamen in æternitate nulla fuit mutatio realis in Adamo, ſed ſolum objectiua: & ſtatim ac voluit Deus non producere creaturas, quæ nunquam erunt, potuerunt in Deo concipi reſpectus rationis ad illas, & tamen neque ab æterno fuit mutatio realis in eis, neque vnquam erit, ſed ſolum fuit objectiua. Similiter vbi Deus voluiſſet remittere Petro obligationem voti concipi poſſet in diuina voluntate reſpectus rationis ad Petrum iam re ipſa liberum ab obligatione voti. & tamen in Petro nulla facta fuiſſet mutatio realis, ſed ſolum moralis, quia ex vi diuini decreti eſſet liber ab obligatione.

Deinde confirmatur, quia prius intelligitur in Deo actus liber, & reſpectus rationis eius ad creaturam, quam mutatio realis manans ab eo actu, nam ab actu reali, qui eſt in diuina voluntate denominatur creatura amata extrinſece, & Deus intrinſece amans, quod ſufficit ad concipiendum reſpectum rationis inter actum diuinum, & creaturam, quidquid ſit de reali mutatione; quando enim hæc mutatio reſultat non conſtituit Deum realiter amantem, ſed ſupponit eius amorem, & ab eo oritur, ergo ad amorem Dei liberum non requiritur mutatio realis, ſed ſufficit moralis, vel objectiua. Adde voluntatem, qua Deus vult dare concurſum ſufficientem, quantum eſt ex parte ſua, ad actus liberos hominum, non ponere neceſſario in illis mutationem realem, & ſæpe nullam efficere. 4.

Capvt II.

Fertur iudicium de opinionibus adductis, & aſſeritur vera ſententia.

Sententiam Soarij arbitror magis ad veritatem accedere. Quare, 5.

Dico primò: Ex vi actus liberi Dei non fieri neceſſariò de facto mutationem realem & phyſicam, ſed interdum fieri ſolum mutationem moralem, vel objectiuam in ordine ad exiſtentiam actualem. Patet concluſio ex dictis pro ſententia Soarij cap. ſuperiori, & inductione oſtendi poteſt; nec ſatiſfacit Heriçe diſp. 17. cap. 1. exemplis à Soario adductis contendens per quamuis actum Dei liberum fieri neceſſario mutationem realem, & phyſicam in creatura. Nititur enim ſua illa diſtinctione volitionis liberæ ſufficientis, & efficacis, atque volitionem diuinam ſufficientem non ſatis eſſe ad relaxandam obligationem voti, vel ad remittendam pœnam temporalem, ſed compleri debere, & conſtitui in ratione relaxationis, ſeu remiſſionis efficacis per effectum aliquem realem, ſcilicet per reuelationem alicui factam procedentem tãquam à proprio principio à volitione ſufficienti, non quatenus eſt volitio aliorum volibilium, ſed quatenus præciſe eſt volitio relaxationis. Quæ diuiſio volitionis ſufficiẽtis, & efficacis ſatis à nobis ſupra reiecta eſt diſp. 6. cap. 3. ad finem. Vnde conſequenter ruit doctrina, quam in ea diuiſione fundat Heriçe.

Ex vi actus Dei liberi nulla fit in creatura mutatio phyſica, vt aſſerit, ſed interdum ſolum moralis, vel obiectiua in ordine ad exiſtentiam actualem.

Dico ſecundò, intelligi poſſe in Deo, ſi aliunde non repugnaret, actum liberum ſine mutatione creaturæ, non ſolum reali, ſed etiam ſine mutatione morali, vel objectiua in ordine ad actualem exiſtentiam, quam ſtatuit Soarius. Probo, quia quidquid homo poteſt velle per ſui mutationem, hoc eſt producendo in ſe actum, poteſt etiam Deus velle ſine ſui mutatione, ſi aliunde non implicet propter eminentem perfectionem voluntatis ſuæ: Sed homo poteſt libere velle aliquid nullam in eo cauſando mutationem, etiam moralem, vel objectiuam in ordine ad actualem exiſtentiam, poteſt enim homo affectu ſimplicis complacentiæ gaudere de bono quod alius habet, ex quo affectu nulla mutatio etiam 6.

Si aliunde non repugnaret, intelligi poteſt in Deo actus liber ſine mutatione etiam obiectiua creaturæ, in ordine ad actualem exiſtentiam, & ſine mutatione morali.

Digitized by Google

etiam obiectiua in ordine ad actualem exiſtentiam in tali homine reſultaret, vt patet: ergo ſi aliunde non implicaret, poſſet Deus ſimilem actum liberum habere, ſine vlla mutatione creaturæ morali, vel obiectiua in ordine ad actualem exiſtentiam.

7. Confirmatur quia ſi per impoſſibile Deus affectu ſimplicis complacentiæ non amaret neceſſario creaturas ſecundum eſſe poſſibile, & etiam ſecundum eſſe actuale ex ſuppoſitione eius, adhuc illi tribuere poſſumus, & deberemus amorem complacentiæ liberum reſpectu illarum; immo aliqui exiſtimant probabile hunc amorem complacentiæ in Deo eſſe liberum, ſaltem circa creaturas ſecundum eſſe actuale: & tamen tunc non appareret aliqua mutatio moralis, vel obiectiua in ordine ad actualem exiſtentiam; nam creaturæ poſſibiles non habent actualem exiſtentiam, & creaturæ actu exiſtentes ex vi prædicti amoris cōplacentiæ non haberent aliquam habitudinem ad exiſtendum, quam ſine illo amore non haberent: ergo concipi in Deo poſſet, ſi aliunde non repugnaret, actus liber ſine mutatione creaturæ, etiam morali, vel obiectiua in ordine ad actualem exiſtentiam.

8. Ad fundamentum primæ opinionis, conceſſo antecedente neganda eſt conſequentia, & ad probationem eius dicendum reſpectum rationis non eſſe de intrinſeca ratione actus diuini liberi, cum Deus vere, & realiter libere velit, & tamen non habeat vere, & realiter talem reſpectum, & ideo nihil referre quod nos poſſimus, vel non poſſimus concipere talem reſpectum rationis, vt Deus poſſit velle libere hoc, vel illud obiectum, actus enim diuini liberi non pendent ex noſtro modo concipiendi. Vnde quidquid ſit de reſpectibus rationis admittendi ſunt in Deo actus liberi: quia tamen nos non concipimus Deum libere volentem, niſi per analogiam ad noſtrum modum volendi libere, ſicut nos nihil velle poſſumus, niſi medio actu in nobis producto, à quo obiectum dicitur volitum, ita non concipimus Deum libere volentem, niſi concipiendo in eo quaſi nouum actum volitionis; non quod obiectiue intelligamus in Deo aliquid nouum reale, ſic enim falleremur, ſed quod inſtar illius volitionem Dei liberam concipiamus, & cum à volitione reali diuina obiectum extrinſece denominetur volitum, & Deus ipſe intrinſece volens, hoc ſufficit ad concipiendum reſpectum rationis inter actum, & obiectum, quidquid ſit de mutatione reali. Deindè addo de facto quoties Deus libere aliquid vult, ſemper reperiri mutationem aliquam ſaltem moralem, vel obiectiuam in ordine ad actualem exiſtentiam in objecto volito, vt conſtat ex dictis pro ſententia Soarij, in qua mutatione fundari poſſit remote reſpectus rationis, quamuis, vt dixi, hæc etiam mutatio abſolute neceſſaria non ſit ad intelligendum actum liberum in Deo, vel reſpectum rationis ad obiectum. Dici tamen fortaſſe poteſt ſecluſa mutatione morali, & obiectiua in ordine ad actualem exiſtentiam, cuius meminit Soarius, adhuc intelligi poſſe in obiecto actus diuini liberi aliqualem mutationem extrinſecam, quæ dici poſſet etiam obiectiua, quia tale obiectum haberet ordinem ad proprium eſſe, ſiue poſſibile, ſiue actuale cum complacentia poſitiua Dei, cum qua non haberet, ſi Deus circa illud non haberet effectum complacentiæ.

Reſpectus rationis non eſt de intrinſeca ratione actus diuini liberi.

DISPVTATIO IX.

An voluntas Dei libera cauſam habeat.

HIc non eſt ſermo de cauſa reali materiali, formali, & efficiente: certum enim eſt, huiuſmodi cauſas non habere locum in Deo, nam actus liber diuinæ voluntatis eſt realiter ipſamet ſubſtantia Dei, vnde ſicut ſubſtantia Dei non coaleſcit ex cauſa materiali, & formali, neque habet cauſam efficientem, ita nec voluntas Dei libera, habebit eiuſmodi cauſas. Solùm ergo agendum eſt de cauſa meritoria, & finali de quibus poteſt eſſe nonnulla difficultas.

Volitio diuina non habet cauſam materialem, formalem, & efficientem, realem.

CAPVT I.

An voluntas Dei libera cauſam habeat meritoriam.

Ratio dubitandi eſt, quia actus liber diuinæ voluntatis eſt increatus, cum ſit indiſtinctus à ſubſtantia Dei, ergo ſicut impoſſibile eſt, vt ſubſtantia Dei habeat aliquam cauſam meritoriam, ita impoſſibile erit, vt actus liber Dei illam habeat. Propter hanc rationem Medina 3. part. quæſt. 19. Dub. Vltimo impoſſibile, ac minime turū exiſtimat, dicere gratiam diuinæ electionis, aut prædeſtinationis poſſe cadere ſub meritum; Soarius verò Tom. 1. in 3. part. Diſp. 41. Sect. 4. abſolute docet inprimis actum liberū Dei, quoad liberam determinationem ad obiectum, quæ ab æterno facta eſt, poſſe habere cauſam meritoriam. 1.

Negat Medina volitionem diuinam poſſe habere cauſam meritoriam. Affirmat Soarius quoad terminationem liberam ad obiectum.

2. Probat primò, quia licet actus liber diuinæ voluntatis nihil addat reale actui neceſſario, per illum tamen vere vult Deus libere obiecta creata, & vt ea velit, licet prima, & præcipua ratio ſit diuina bonitas, ex parte tamen obiecti poteſt interdum conſiderare aliquid, quod ſe habeat per modum meriti: hoc enim nullam inuoluit imperfectionem, nec dependentiam, aut cauſalitatem veram alicuius rei, quæ in Deo ſit. Secundo quia homo meretur gratiam, & gloriam, & alia ſimilia dona, ergo meretur, vt Deus velit ea illi conferre. Conſequentia patet, quia Deus non aliter confert huiuſmodi dona niſi volens, & non niſi eo modo, quo vult: ergo non poteſt quis mereri illa dona niſi mereatur, vt Deus velit illa tribuere: nam ſi meretur effectum, merebitur etiam effectionem eius: ergo & actum ad talem effectionem terminatum, ſeu quod actus voluntatis ad talem effectionem terminetur. Confirmat, tum quia intelligi nequit, vt quis mereatur aliquod

quod præmium, quin mereatur quidquid ad illud neceſſarium eſt, quando id non præſupponitur, atque ideo, quin mereatur, vt dans præmium velit conferre: tum etiam quia, quãdo quis propter peccata meretur æternam pœ-ná, meretur etiam, vt Deus velit illam conferre, quia Deus ex ſe neminem vult perire; ergo poterit dari cauſa meritoria diuinæ voluntatis; vt libere terminatæ ad objecta creata.

3. Addit etiam Soarius, non eſſe propterea abſolute dicendum, voluntatem diuinam habere aliquam propriam cauſam, etiam ſecundum prædictam determinationem, quia inprimis actus liber Dei, quoad entitatem, non poteſt dici habere propriam cauſam, cum ſit actus increatus: quoad terminationem vero liberam, quam habet ad objectum creatum, nihil reale illi additur, quod proprie cauſari poſſit, ſed mirabili modo terminatur ad hæc, vel illa obiecta, ſine additamento, vel mutatione reali. Quare D. Thomas, cum ſæpe negat dari cauſam diuinæ voluntatis, vel loquitur quoad entitatem, vel de cauſa proprie, & in rigore ſumpta, nam cauſa meritoria non eſt cauſa propria, ac phyſica, ſed ſolum ratio motiua, quæ cognita mouet metaphorice, ſeu inclinat Deum ad hoc, vel illud volendum.

Pro rei explicatione notandum eſt actum liberum diuinæ voluntatis tripliciter conſiderari poſſe; Primo quoad entitatem ſuam increatam; Secundo quoad liberam determinationem ipſius intrinſecam in ordine ad proprium obiectum, in qua, ſupra diſp. 6. cap. 4. dixi conſiſtere exercitium diuinæ libertatis. Tertio quoad meram terminationem ad objectum.

4. *Actus liber Dei quoad entitatem non poteſt cadere ſub meritum.* Sit igitur *Prima Concluſio:* Actus Dei liber quoad entitatem ſuam increatam non poteſt habere cauſam meritoriam. Ratio eſt, quia id, quod ſub meritum cadit, debet aliquo pacto pendere à merito, & fieri, ſeu nouiter eſſe intuitu illius eo pacto, quo ſub illud cadit: ſed entitas actus diuini, cum ſit indiſtincta à ſubſtantia Dei, eſt omnino increata, & independens: ergo nequit cadere ſub meritum. Confirmatur, quia tametſi quis mereri poſſit, Deitatem videre, ac poſſidere, non tamen poteſt mereri, vt Deitas ipſa ſit, cum hæc neceſſario ſupponatur ante omnem exiſtentiam, & præuiſionem cuiusvis meriti, eo ipſo quod eſt eſſentialiter increata, & independens: ergo idem pariter dicendum erit de entitate actus diuini liberi, quæ cum Deitate identificatur realiter.

5. *Neque quoad liberam determinationem eius poteſt cadere ſub meritum puræ creaturæ condignũ.* *Secunda Concluſio:* Actus Dei liber, quoad liberam determinationem eius intrinſecam, quam explicuimus cap. 4. citato, non poteſt cadere ſub meritum condignum puræ creaturæ. Probatur, quia meritum puræ creaturæ, cũ ſit eſſentialiter finitum, nequit habere proportionem, & condignitatem in ordine ad præmium eſſentialiter infinitum, quale eſt determinatio illa libera intrinſeca, quæ nullo modo differt ab entitate increata actus diuini liberi. Confirmatur ex S. Thoma 1. part. quæſt. 23. art. 5. vbi ſic inquit: *Nullus fuit ita inſanæ mentis, qui dixerit merita eſſe cauſam prædeſtinationis, ex parte actus prædeſtinantis, ſed hoc ſub quæſtione vertitur vtrum ex parte effectus prædeſtinatio habeat aliquam cauſam.* Quibus verbis aperte docet merita noſtra non poſſe eſſe cauſam actus diuini liberi, atque adeo, nec determinationis liberæ intrinſecæ, quæ ab entitate talis actus non diſtinguitur. Dixi in concluſione eam determinationem liberam intrinſecam actus diuini non poſſe cadere ſub meritum condignum puræ creaturæ, nam ſub meritum Chriſti Domini non video cur cadere non poſſit, cum hoc meritum ſit ſimpliciter infinitum, & actus Dei liber non cadat ſub hoc meritum, quoad entitatem actualem ſuam, quæ omnino ſupponitur ante illud, ſed ſolum quoad tribuendum ſuum quaſi effectũ formalem ex arbitrio Dei in ordine ad propriũ objectum; qui quaſi formalis effectus poterat non tribui, vt loco proxime relato explicatum eſt.

Tertia Concluſio: Iuxta ſententiam diſp. 6. adductã docentem actum Dei liberum compleri per denominationem extrinſecam, deſumptam ab effectu, vel cauſalitate creata, aſſerere actum diuinum liberum, quoad meram terminationem extrinſecam ad obiectum, poſſe cadere ſub meritum, perinde eſt, ac dicere obiectum ipſum creatum, ſeu effectum actus diuini poſſe cadere ſub meritum, quod nemo inficiabitur. Patet quia denominatio extrinſeca non differt à re denominante, ergo cum res complens actum liberum Dei, iuxta prædictam ſententiam, ſit actio, vel effectus creatus, perinde erit dicere actum Dei liberum, quoad terminationem extrinſecam ad objectum creatum, poſſe cadere ſub meritum; ac dicere ipſum objectum creatum poſſe ſub meritum cadere. Locutus ſum in hac concluſione iuxta prædictam ſententiam; nam in ſententia Soarij conſtituentis in actu diuino determinationem internam liberam in ordine ad objectum creatum, non videtur diſtingui terminatio ad objectum ab ipſa determinatione libera intrinſeca, ſicut in noſtris actibus non diſtinguitur terminatio ad objectum ab ipſa entitate actuum. Vnde quemadmodum cenſui in ſecunda Concluſione actum liberum Dei, quoad determinationem intrinſecam in ordine ad objectum, non poſſe cadere ſub meritum condignum puræ creaturæ, ita cenſeo idem eſſe de eodem actu libero, quoad terminationem ad objectum. 6. *Niſi illa determinatio conſiſtere dicatur in extrinſeca denominatione à re creata.*

7. *Meritum noſtrum poteſt eſſe ratio congrua ob quam Deus habuerit talem determinationem.* *Quarta Concluſio:* Licet meritum noſtrum non poſſit eſſe proprie cauſa meritoria de condigno actus diuini liberi, quoad determinationem eius intrinſecam, poteſt tamen interdum eſſe cauſa congruè meritoria, vel ratio aliqua, noſtro modo intelligendi, ob quam Deus habuerit talem determinationem. Hæc concluſio ſufficienter ſuadetur ex dictis ſupra Diſp. 3. de objecto formali diuinæ voluntatis, ibi enim cap. 2. oſtendimus aliquid creatũ poſſe eſſe, & de facto eſſe objectum formale multorum actuum diuinæ voluntatis: vnde conſequens eſt meritum noſtrum eſſe poſſe interdum cauſam congrue meritoriam, vel rationem actus diuini liberi, quoad determinationem intrinſecam.

Ex dictis reſponderi poteſt ad argumenta Soarij, quatenus aliquo pacto pugnant cum noſtris concluſionibus. Ad primum dixi iam

meritum noſtrum poſſe eſſe cauſam meritoriam de congruo, vel rationem aliquam actus diuini liberi quoad determinationem intrinſecam, nego tamen poſſe eſſe cauſam condigne meritoriam ob defectum proportionis, & condignitatis. Ad ſecundum conceſſo antecedente, neganda eſt conſequētia, ſi intelligatur de merito habente proportionem cū tali præmio: & ad probationem eius conceſſo item antecedente, negari debet conſequētia ſimiliter intellecta, quamuis enim qui meretur effectū poſſit mereri etiam effectionem eius, quoad ipſius entitatem, non eſt neceſſe, quod condigne illam mereatur, quatenus diuina eſt, quo pacto habet dignitatem, & valorem ſimpliciter infinitum ab ipſa diuinitate, ac per cōſequens non eſt neceſſe, vt condigne mereatur determinationem Dei liberam, terminatam ad talem effectionem: immo impoſſibile eſt, vt dignitatem illam infinitam actionis diuinæ tranſeuntis, & determinationem intrinſecam Dei, condigne mereatur, quia nullum meritum puræ creaturæ poteſt illi æquari, vt notabam Tract. de Incarnatione Diſp. 5. cap. 3. Quare ad primam confirmationem Reſpondeo intelligi poſſe, vt quis condigne mereatur aliquod præmium, & tamen non æqualiter mereatur id, quod ad illud neceſſarium eſt, ſi meritum non habeat proportionem cum eo, vt contingit in re, de qua loquimur: ex quo patet etiam quid reſpondendum ſit ad ſecundam Confirmationem. Libet tamen hoc loco aduertere, circa modū loquendi, communiter dici eum, qui meretur aliquod præmium, mereri etiam vt dans præmium velit illud conferre, non quod proprie mereatur ſemper eam voluntatem, vt monuimus, ſed quod ea volūtas ita connexa ſit cum collatione præmij, vt præmium non conferatur ſine ea voluntate, & ita in communi vſu loquendi, illa, & præmium per modum vnius æſtimantur. Fundatur etiam hic modus loquendi in eo, quod cū præmia dantur ab hominibus, ſemper meritum condignum præmij habet proportionem ſufficientem cum voluntate dantis, licet voluntas dantis non ſit præmium.

Communis modus loquē. di exponitur.

Capvt II.

An voluntas Dei libera habeat veram cauſam finalem.

9. Affirmat Soncinas 5. Met. quæſt. 2. tum quia motio finis eſt tantum metaphorica diuina vero voluntas metaphorice mouetur à propria bonitate, propter quam agit: tum etiam quia Deus diligit creaturas propter ſuam bonitatem, at diligere vnum propter aliud eſt ex amore vnius metaphorice moueri ad amorem alterius, atque adeo moueri finaliter; tum præterea, quia alioqui creaturæ, quatenus ſunt effectus Dei, non haberent cauſam finalem, nam finis nullum effectum habet, niſi medio agente, quod metaphorice mouet ad operandum: quocirca ſi nullam habet cauſalitatem circa agens; nullam etiam habebit circa effectus eius.

10. Communis tamen, & vera ſententia eſt, voluntatem liberam Dei non habere veram cauſam finalem. Probat hanc concluſionem D. Thomas quæſt. 19. art. 5. quia tunc ſolum datur vera cauſa finalis, quando diuerſo actu verſatur voluntas circa finem, & circa media: tunc enim volitio finis poteſt eſſe vera cauſa volitionis mediorum, ſed Deus non habet diſtinctos actus in re, quorum vno velit finem, altero velit media: ergo voluntas diuina libera non habet veram cauſam finalem. Hæc ratio ſic propoſita non videtur ſatis concluſionem probare: Supponit enim finem non exercere ſuam cauſalitatem, niſi circa amorem mediorum, cum tamen illam exercere poſſit etiam circa amorem ſui, vt nunc pono. Quare licet adducta ratio probet amorem mediorum in Deo non cauſari realiter ex amore finis, non probat tamen amorem, quo Deus amat finem, & media non cauſari à fine. Verum eſt poſſe huic rationi concedi vim, reſpectu Dei in hoc ſenſu, quia cum amor, quo Deus amat ſe ipſum, vt finem creaturarum, ſit ſecundum rem à ſe ipſo indiſtinctus, eo ipſo quod amor, quo vult creaturas, tanquam media, non diſtinguitur in re ab amore diuinæ bonitatis, recte ſequitur diuinam bonitatem nullam habere veram cauſalitatem reſpectu voluntatis diuinæ liberæ, quia inter cauſam, & effectum debet eſſe diſtinctio realis, & iuxta hunc ſenſum arbitror vſum fuiſſe hoc argumento D. Thomam art. 5.

Libera voluntas Dei non habet veram cauſam finalem.

Probo ergo concluſionem alio medio, quia voluntas diuina, etiam ſecundum determinationem liberam in ordine ad creaturas, nullam habet veram cauſam efficientem: ergo nec finalem. Conſequentia patet, quia vbi non eſt cauſalitas efficientis, non eſt vera cauſalitas finis, ſicut neque alterius cauſæ realis. 11.

Confirmatur primo, quia in actu libero diuinæ voluntatis, duo ſpectari poſſunt, entitas eius, & libera determinatio ad creaturas: entitas, cum ſit à ſe, & omnino independens, nequit habere vllam veram cauſam in aliquo genere; libera vero determinatio ad creaturas, cum nihil reale addat entitati neceſſariæ eiuſdem actus, nec differat ab ea, nequit etiam realiter cauſari: atque adeo actus liber Dei, neque ſecundum entitatem, neque ſecundum determinationem, poteſt habere veram cauſam finalem.

Confirmatur ſecundo, quia quæ habent finem fiunt gratia alterius, ſed actus diuinæ voluntatis non fiunt, quia ſunt idem cum eſſentia diuina, neque ſunt propter aliud, aut gratia alterius, quia ſunt ipſe Deus, ergo non habent finem. Vnde licet voluntas diuina habeat obiectum formale per ſe primo amatum, & obiecta ſecundaria amata propter illud, quia Deus amat ſe, ipſum propter ſe, & alia etiam propter ſe, non habet tamen veram cauſam finalem, atque ita cum dicitur ſe amare motus metaphorice à bonitate ſua, ſermo metaphoricus eſt, ſumptus ex modo noſtro concipiendi res diuinas inſtar humanarum. 12.

Ad primum igitur argumentum oppoſitæ ſententiæ, Reſpondeo voluntatem diuinam non ita moueri metaphoricè, ſicut creatam, nam creata voluntas ita dicitur moueri metaphoricè, vt actus eius elicitus propter finem habeat 13.

Voluntas diuina non ita mouetur metaphorice, ſicut creata.

Digitized by Google

habeat veram, & realem dependentiam à fine, atque adeo motio finis reſpectu huius voluntatis non dicitur metaphorica, vt diſtinguatur à motione reali, ſed vt ſolùm diſtinguatur à motione cauſæ efficientis; at cum voluntas Diuina dicitur moueri metaphorice à Dei bonitate, ſermo eſt omnino metaphoricus, excludens omnem motionem realem, & indicans Deum eminentiſſimo quodam modo amare ſine vlla diſtinctione, & dependentia actuum, quamuis dicatur à nobis moueri à ſua bonitate, quia increatam voluntatem ad modum creatæ concipimus.

14. Ad ſecundum, cum dicitur Deus diligere alia propter ſuam bonitatem, particula *propter* non ſignificat veram cauſam Diuinæ dilectionis, ſed ſolum rationem formalem. Deinde negandum eſt diligere vnum propter aliud eſſe ex amore vnius moueri ad amorem alterius, ſi præpoſitio, ex, indicet propriam cauſalitatem, vel diſtinctionem realem inter illos amores, nam ad veritatem illius modi loquendi, ſatis eſt, vnum eſſe rationem amandi aliud, non vero cauſam. Ad tertium neganda ſequela, nam vt effectus Dei habeant cauſam finalem, non oportet, vt actus voluntatis, quo Deus illos vult, cauſetur realiter à fine, ſed ſolum vt eo actu amentur, propter finem. Quod enim nos velimus effectus, quos producimus actibus habentibus etiam finem, id non prouenit ex vi, & natura cauſalitatis finis, ſed ex imperfectione volũtatis creatæ, quæ non vult, niſi per actus realiter productos, & ob obiecto pendentes. Quare licet cauſa finalis non habeat propriam cauſalitatem circa effectus agentis, niſi quodammodo medio agente, quod metaphorice mouet ad operandum, tamen vt finis hos effectus proprie cauſet, non eſt neceſſarium, vt prius intra ipſum agens exerceat ſuam cauſalitatem.

Vt effectus Dei habeant cauſam finalem, non oportet vt actus voluntatis, quo Deus illos vult, cauſetur realiter à fine.

15. Quæres an rectè dici poſſit Deus velle vnum propter aliud, nam D. Thomas art. 5. admittit hanc propoſitionem: Deus vult hoc eſſe propter hoc: negat autem iſtam: Deus propter hoc vult hoc, in quo videtur etiam includere diuinam bonitatem, vt propter illam non dicantur res volitæ. Sed optime Reſpondet Vaſquez Diſp. 81. cap. 2. ſumi à D. Thoma particulam, Propter, vt ſignificat cauſam realem volendi, & in hoc ſenſu rectè negari ab eo diuinam bonitatem eſſe cauſam realem reſpectu diuinæ volitionis: ipſe autem Vaſquez abſolute admittit, hanc propoſitionem: Deus vult omnia propter ſuam bonitatem, hoc eſt, quia vult ſuam bonitatem, & merito quidem, quia eo modo loquendi iam non ſignificatur vera cauſa, ſed ratio volendi. Contendit tamen, licet in obiectis creatis dici poſſit, Deus vult hoc eſſe propter illud; non poſſe dici: Deus voluit hoc propter illud, id eſt, hoc voluit, quia voluit illud, quia vnum obiectum creatum non eſt ratio ipſi Deo volendi aliud.

16. At Soarius lib. 3. de attrib. c. 7. n. 12. diſtinguit cum fundamento in re actus voluntatis circa obiecta, quæ ſe habent vt finis, & media Et ita docet, ſicut vnum attributum eſt ratio alterius, & ideo Deus vere dicitur eſſe immutabilis, quia eſt ſimplex, ita etiam vnum actum voluntatis Diuinæ poſſe eſſe rationem alterius, ac proinde dici poſſe, Deus voluit hoc, quia voluit illud, ſi non ſignificetur realis cauſalitas, ſed ſolum ratio volendi, vt in communi vſu ſignificatur. Ego vero addo vſurpari poſſe hunc modum loquendi, etiamſi non diſtinguantur cum fundamento in re actus voluntatis Diuinæ circa finem, & media, ſed ſit idem prorſus actus etiam ſecundum rationem: nam ſicut Deus quatenus cognoſcit creaturas in eſſentia ſua cognita recte dicitur ideo illas cognoſcere, quia cognoſcit ſuam eſſentiam, licet diuina cognitio non diſtinguatur etiam ſecundum rationem, quatenus verſatur circa hæc obiecta; ita etiam, quamuis Deus eodem indiuiſibili actu ſecundum rationem attingeret finem, & media, adhuc dici poſſet velle media, quia vult finem intentum eſſe illi rationem volendi media: quia ad hunc modum loquendi ſatis eſt ordo obiectorum, ſiue hæc ſimplici actu ſecundum rationem, ſiue multiplici attingantur.

Recte dici poteſt Deus velle vnum quia vult aliud, & ſi non differant cum fundamento in re volitiones circa finem, & media.

Hic ſe inſinuabat Diſputatio de ordine prioris, & poſterioris inter diuina decreta, ſed infra commodius tractabitur in materia de prædeſtinatione, & quæ ibi dicentur circa eam materiam de ordine decretorum, facile poterunt ad alias applicari, cum eadem ſit in cæteris ratio.

DISPVTATIO X.

De voluntate ſigni, & beneplaciti.

CAPVT I.

An voluntas Diuina recte diuidatur in voluntatem ſigni, & beneplaciti.

1. DIVISIO Diuinæ voluntatis in voluntatem ſigni, & beneplaciti valde analoga eſt, nam voluntas beneplaciti ſignificat verum actũ internum diuinæ voluntatis terminatum ad obiecta creata: voluntas vero ſigni non eſt vera voluntas, ſed ſignum voluntatis Solet enim appellari voluntas alicuius, res ab ipſo volita aliquo modo, & quidquid indicat voluntatem eius. Diuiditur autem voluntas ſigni, in præceptum, prohibitionem, permiſſionem, conſilium, & operationem. Difficultas tamen eſt an huiuſmodi ſigna indicent ſemper voluntatem aliquam in Deo formaliter, exiſtentem, ſeu beneneplacitum eius. Ratio dubitandi eſt quia Sola operatio videtur eſſe ſignum voluntatis formaliter in Deo exiſtentis: nam cum Deus permittit peccatum, ea permiſſione ſolum ſignificatur peccatum, quod non vult Deus; quando vero aliquid præcipit, prohibet, vel conſulit, & id non impletur, non eſt volitum à Deo tale obiectum, ſed Deus ſolum ſe habet ad modum volentis præcipiendo, prohibendo, & conſulendo; at ſi opus impleatur datur verum ſignum voluntatis in Deo exiſtentis, ſed non diſtinctum ab operatione.

Diuiſio diuinæ voluntatis in voluntatem ſigni, & beneplaciti valde analoga eſt.

Dicendum

2. *Dicendũ* tamen eſt quinque iſta ſigna ſemper indicare veram aliquam voluntatem in Deo formaliter exiſtentem, non tamen ſemper eam, quam nos primo aſpectu indicare concipimus. Prima pars probatur primo, quia ſi non ſignificarent veram aliquam Dei voluntatem non eſſent vera ſigna, nec donari poſſent nomine voluntatis. Secundo quia præceptum ſignificat ſimplicem affectum, vt res præcepta fiat, & voluntatem abſolutam præcipiendi, & obligandi. Similiter prohibitio indicat ſimilem affectum ſimplicem, vt res prohibita non fiat, cum abſoluta voluntate prohibendi, & obligandi, vt non fiat; conſilium vero ſignificat etiam ſimplicem affectum, & deſiderium, vt id quod conſulitur fiat, ſimul cum iudicio decernente id eſſe melius. Permiſſio autem non ſignificat etiam ſimplicem affectum circa peccatum, quod permittit, vt patet, ſed ſolum voluntatem non impediendi, nec denegandi concurſum neceſſarium ad illud. Denique operatio indicat formalem aliquam voluntatem in Deo, quæ varia eſt, pro varietate operationum, quædam enim ſunt à ſolo Deo, quædam à Deo, & ſimul etiam à cauſa neceſſaria, aliæ à Deo, & à cauſa libera, quas diuerſo modo vult Deus. Secunda pars patet in præcepto, quod Deus impoſuit Abrahamo immolandi filium, quod ſignificauit, non voluntatem abſolutam immolationis, quam primo intuitu ſignificare videbatur, ſed ſolum voluntatem præbendi illi occaſioné obedientię, vt oſtenderet promptum animum ad immolandũ filium.

Signa voluntatis diuinæ indicant veram aliquam voluntatem in Deo, ſed non ſemper eam, quam nos primo aſpectu indicare concipimus.

3. Ex dictis patet reſponſio ad rationem dubitandi. Nec obſtat noſtræ ſententiæ D.Thomas quæſt.19.art.11.ad.2. aſſerens ſigna voluntatis dici voluntates diuinas, non quia ſint ſigna quod Deus velit, ſed quia ea quæ in nobis ſolent eſſe ſigna volendi, in Deo diuinæ voluntates dicuntur. Nam S. Doctor ſolum in his verbis nomine voluntatis intelligit voluntatem efficacem, & abſolutam quantum eſt ex parte volentis, & ita ſenſus eſt voluntatem ſigni non indicare in Deo neceſſario voluntatem efficacem, præſertim circa præcipuum objectum, ſicut ſolet in nobis indicare quantum eſt ex parte noſtra; nec moueat quemquam exemplum adductum à D.Thoma in affectu iræ, qui non habet locum in Deo, ſed ſolum Deus iraſci dicitur, quia punit, quod in nobis ſolet ab ira prouenire. Nam hoc exemplum ſolum affertur ad oſtendendum, voluntatem ſigni in Deo non indicare neceſſario voluntatem efficacem. Senſus enim eſt, quemadmodum Deus dicitur iraſci quia punit, quod in nobis ſolet eſſe effectus iræ, ſic Deus dicitur velle aliquid efficaciter voluntate ſigni, quia imponit præceptum, & dat conſilium, quod in nobis ſolet eſſe ſignum voluntatis efficacis, quantum eſt ex parte noſtra.

CAPVT II.

De diuiſione Voluntatis beneplaciti in antecedentem, & conſequentem.

4. Variè explicant Theologi membra huius diuiſionis. Sed omiſſis aliis expoſitionibus, libet tantum duas referre, quæ optimæ ſunt; altera eſt Damaſceni, qui lib. 2. de fide ca.29. ait voluntatem antecedentem eſſe illam, qua Deus ex ſe aliquid vult, nulla ſumpta occaſione ex creatura, qualis eſt voluntas, qua vult omnes homines ſaluos fieri, & qua vult dare primam gratiam: voluntatem autem conſequentem appellat, quam habet Deus occaſione ſumpta ex creaturis, qualis eſt, voluntas damnandi, & puniendi, quæ ſupponit hominum peccata: hanc diuiſionem ſumpſit Damaſcenus ex Chryſoſtomo homil. 1. in Epiſt. ad Epheſios, quamuis Chryſoſtomus non donet eiſdem nominibus membra huius diuiſionis, nam voluntatem, quam appellat Damaſcen. antecedentem, appellauit Chryſoſtomus primariam, & quam appellat Damaſcenus conſequentem appellauit Chryſoſtomus ſecundariam. Hic aduertendum eſt voluntatem conſequentem, iuxta horum Patrum ſententiam, dici poſſe, non ſolum eam, quam habet Deus occaſione ſumpta ex malis hominum operibus, ſed etiam quam habet occaſione ſumpta ex operibus bonis. Nec refert quod prædicti SS. Patres ad explicandam voluntatem conſequentem, ſemper afferant exempla puniendi, & damnandi; id enim faciunt, vt afferant exemplum nullo modo antecedenti voluntate volitum. Nam voluntas conferendi aliquod bonum propter orationem, & meritum noſtrum, licet ſit conſequens, quia occaſionem capit ex operibus noſtris, nihilominus videtur ortum habere remote à voluntate antecedente, qua Deus vult illum ordinem, propter maius bonum noſtrum, & de ſe paratus eſt ad illa bona conferenda.

Voluntas antecedens, & conſequens, quid ſint ex Damaſceno, & Chryſoſtomo.

5. Altera expoſitio huius diuiſionis eſt D. Thomæ 1.part.quæſt.19.art.6.ad.1. quæ parum differt ab expoſitione Damaſceni, ait enim S.Doctor eam eſſe voluntatem antecedentem, quæ circa aliquod objectum verſatur abſolute, & ſecundum ſe ſpectatum; eam vero conſequentem, quæ verſatur circa objectum cum aliqua circumſtantia: explicat rem exemplo iudicis, qui dum conſiderat hominem ſecundum ſe, non vult illum punire: dum vero conſiderat in illo furtum, aut homicidium, punire vult: illa igitur voluntas, qua diſplicet punitio hominis ſecundum ſe ſpectati, eſt antecedens, quia homo ſecundum ſe antecedit circumſtantias: voluntas vero, qua placet punitio propter delictum, eſt conſequens, quia circumſtantia delicti, ex qua oritur voluntas iſta, eſt quid poſterius.

Quid ſint voluntas antecedẽs, & conſequens ex S. Thoma.

6. Inter. has duas expoſitiones prædictæ diuiſionis hoc diſcrimen cerno, quod Damaſcenus voluntatem antecedentem ad plura extendat, quam D. Thomas: Extendit enim Damaſcenus non ſolum ad volitionem inefficacem, ſed etiam ad efficacem eorum, quorum in nobis cauſa non datur, vt ad volitionem dandi primam gratiam, ſeu primum auxilium præueniens: at D.Thomas nomine voluntatis antecedentis communiter intelligit voluntatem inefficacem, nam loco citato docet voluntatem antecedentem potius dicendam eſſe velleitatem, quam voluntatem.

Damaſcenus extendit voluntatem antecedẽtem ad efficacem, & inefficacem; at S. Thomas ſolum ad inefficacem.

DISP.

Digitized by Google

DISPVTATIO II.

De voluntate efficaci, & inefficaci Dei.

CAPVT I.

An in Deo ſit voluntas libera efficax, & inefficax.

1. *Certum eſt eſſe in Deo voluntatem efficacem.*

DE voluntate libera efficaci nulla dubitatio eſt, omnes enim eam in Deo admittunt, & merito, cum illam ſatis indicet ſcriptura Sacra, Heſter 13. *Non eſt, qui tuæ poſſit reſiſtere voluntati.* Et Iſaiæ 46. *Omnis voluntas mea fiet.* atque aliis in locis; & ſatis eam teſtentur quibuſdam quaſi mutis vocibus, creaturæ ipſæ, quæ ſine efficaci Dei voluntate non fuerunt in lucem editæ. Solum ergo controuerſia eſt de voluntate libera Dei inefficaci, in qua dirimenda non parum laborant qui docent actum diuinũ liberum compleri per denominationem realem extrinſecam petitam ab effectu, vel cauſalitate creata. Nam Baſilius Ponce 1. part. Variarum Diſputationum quæſt. 6. Scholaſtica, cap. 12. victus difficultate contendit nullum eſſe in diuina voluntate actum liberum inefficacem, quod multis probat.

Sententia negans Deo omnem volitionem inefficacem.

2. *Refellitur propoſita ſententia.*

Cæterùm conſultius fuiſſet huic Doctori deſerere opinionem de ratione diuinæ libertatis, quam ſemel imbibit, quando eam tueri non potuit ſimul cum diuiſione voluntatis Diuinæ liberæ, in voluntatem efficacem, & inefficacem, quam negare communem illam diuiſionem omnium fere Theologorum calculo confirmatam. Quæ vero obiicit contra voluntatem Dei inefficacem hic non refero, quia cum omnia fere militent contra eum actum, quo Deus vult omnes homines ſaluos fieri, de quo ex profeſſo agendum eſt in Tractatu de Prædeſtinatione, in eum locum eorum ſolutionem remitto.

3. *Sententia admittens actũ inefficacem in Deo, qui ſimul ſit efficax reſpectu alicuius obiecti.*

Granado verò Tom. 1. in 1. part. Tract. 3. Diſp. 5. Sect. 6. Arrubal. 1 part. Diſp. 60. num. 14. & 15. & Heriçe Diſp. 17. cap. 3. vt prædictam diuiſionem tueantur, admittunt quidem in Deo volitionem liberam inefficacem, non ſolitarie, & per ſe, ſed eius modi, quæ ſimul ſit inefficax reſpectu alicuius obiecti. Sic ſentiunt actum liberum, quo Deus vult reprobos ſaluos fieri eſſe inefficacem quoad finem, cum ſalutem non conſequantur, & efficacem quoad media; cum ex vi illius dentur illis media aliqua ad ſalutem.

4. *Refellitur etiam hæc Sententia.*

Verùm hi Theologi ægrè defendunt communem diuiſionem, primo quia non diſtinguunt adæquate membra illius, non enim aſſignant actum liberum, qui nihil in re ipſa efficacitatis habeat, atque adeo qui ſimpliciter inefficax ſit. Secundo quia coguntur duobus actibus Diuinis liberis ſecundum rationem diſtinctis, nempe intentioni inefficaci reſpectu finis, & electioni efficaci mediorum tribuere idem exercitium libertatis, ac per conſequens eandem libertatem in actu ſecundo, cum amborum libertas compleatur per eandem cauſalitatem extrinſecam, vt videre eſt apud Heriçe cap. 3. citato, num. 60. & res ipſa per ſe patet, cum intentio inefficax finis nihil efficacitatis habere poſſit, niſi mediate, in ordine ad cauſanda media, quæ immediate cauſat electio efficax, quod difficile intellectu, & explicatu eſt. Nam in Deo formalis intentio finis, etiam vt libera in actu ſecundo, prior eſt in re ipſa virtute, & ſecundum rationem formaliter, quam formalis electio mediorum, quidquid dicat ibidem Heriçe, cum illa hanc aliquo pacto inferat: alioqui prædicti actus fruſtra, & ſine fundamẽto vllo dicerẽtur intentio, & electio, quia intentio & electio intelligi nequeunt ſine aliquo ordine, & connexione.

Tertiò, quia prædicti Theologi non videntur admittere in Deo actum inefficacem liberum in actu ſecundo, atque adeo nec tueri cõmunem diuiſionem, quæ traditur de actu diuino libero. Nam cum non concedant diuinæ voluntati actum inefficacem ſolitarie, & per ſe, ſed qui ſimul ſit efficax reſpectu alicuius obiecti, quæro ab iſtis, an actus iſte, vt præciſè intelligitur inefficax in ordine ad propriũ obiectum, ſit liber in actu ſecundo, vel ſolum ſit eo pacto liber vt iam intelligitur efficax in ordine ad aliud obiectum. Primum dicere nequeunt, cum in eorum ſententia libertas in actu ſecundo compleatur per cauſalitatem extrinſecam, & hæc cauſalitas non intelligatur eſſe, dum actus præciſe inefficax intelligitur: ergo neceſſe eſt, vt dicant ſecundum, ac per conſequens, vt non diuidant actum diuinum in actu ſecundo liberum in inefficacem, & efficacem, ſed in duos efficaces, alterum qui ſit omnino efficax, alterum vero, qui ita ſit efficax, vt habeat adiunctum aliquid inefficacitatis non liberæ vt ſic. 5

6. *Datur in Deo actus liber inefficax.*

Sit igitur *Prima Concluſio*: omnino admittendus eſt in Deo actus voluntaris liber inefficax. Ita communis Theologorum Schola, & ſuadetur quia voluntas, qua Deus vult omnes homines ſaluos fieri cuius meminit Paulus 1. ad Timoth. 2. eſt voluntas libera, & voluntas beneplaciti, vt in Tractatu de Prædeſtinatione probabo: hæc autem voluntas non eſt efficax reſpectu omnium, cum non omnes æternam ſalutem, & gloriam conſequantur, vt conſtat: Conſequens igitur eſt vt detur in Deo voluntas libera inefficax. Deinde Deus vult glorificari ab omnibus ſuis creaturis cum propter ſe, & propter gloriam ſuam illas produxerit, & hanc gloriã extrinſecam libere vult, cum illa non egeat, ſed ſine illa perfectiſſimus, ac feliciſſimus exiſtat, & tamen hanc gloriam non conſequitur in omnibus creaturis liberis; à multis enim ſæpe contemnitur, & inhonoratur. Similiter Deus peccatorum conuerſionem intendit, cum illis auxilia confert, vt conuertantur, & pœnitentiam agant, & tamen vocati obſurdeſcunt, & renuunt conuerti, vel ipſo Deo atteſtante Prouerb. 1. *Vocaui, & renuiſtis; extendi manum meam, & non fuit qui aſpiceret.*

Denique Deus habet voluntatem concurrendi cum creaturis ad actus liberos, ſi ipſæ operari velint, & tamen hæc voluntas ſæpe 7

caret effectu, quia creaturæ operari nolunt: ergo in his omnibus euentibus concedendi ſunt actus liberi diuinæ voluntatis inefficaces. Confirmatur quia licet in eorum ſententia, qui complent actum diuinum liberum per aliquid creatum, difficile explicatu ſit, quo pacto ſint liberi omnes prædicti actus diuini, quatenus inefficaces ſunt; tamen procliue eſt id explicare in noſtra ſententia, quæ rationem actus liberi diuini conſtituit in eo, quod perfectio intrinſeca neceſſaria diuinæ volitionis tribuat ex arbitrio Dei quaſi effectum formalem in ordine ad proprium objectum, quem poſſet non tribuere, vt ſupra oſtendimus.

8. Dices voluntatem liberam inefficacem eſſe impoſſibilem in Deo, & quia imperfectionem inuolueret, eò quod careret effectu, & quia non haberet objectum, cum neque reſpiceret rem vt poſſibilem, quia complacentia rei vt poſſibilis neceſſaria eſt in Deo; neque vt futuram, cum reuera futura non ſit. Contra, quia voluntas Dei libera inefficax neque imperfectionem inuoluit, cum inefficacia eius non proueniat ex impotentia, ſed ex mera libertate diuina; neque caret objecto, eſt enim voluntas per modum proſecutionis à ſimplicis complacentia diſtincta, & quantum eſt ex ſe inferens effectum, quem de facto haberet, niſi creatura impediret, Vnde eſt voluntas conditionata ex parte objecti, & ita habet pro objecto rem futuram ſub conditione, quæ ideo ſolum futura non eſt, quia non ponitur conditio ex parte creaturæ liberæ. Quare dici poteſt efficax quantum eſt ex ſe, licet ſit ſimpliciter inefficax reſpectu objecti proprij, & directi, quia illud de facto non ponit in rè ipſa.

Voluntas Dei libera inefficax neque imperfectionem inuoluit, neque caret obiecto.

9. *Secunda concluſio:* Concedi debet in Deo actus voluntatis liber, qui ſit inefficax ſolitariè, & per ſe, ita vt nullum omnino effectum habeat. Sic ſentio contra Granado, Arrubal, & Heriçe, & pono actus diuinæ voluntatis diſtingui inter ſe quoad intrinſecàs formalitates in re ipſa, virtute, & per intellectum formaliter in ordine ad diuerſa objecta, quod non ſemel oſtendimus. Quo poſitò concluſionem probo, quia licet actus liber, quo Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ſic de aliis ſimilibus, non ſit omnino inefficax, ſed habeat aliquid efficacitatis, quatenus ex vi illius vult Deus conferre, & re ipſa confert media aliqua ad ſalutem æternam, quamuis de facto non conferat omnibus talem ſalutem, atque adeò ſit inefficax quoad finem, & efficax quoad media: negari tamen non poſſunt in Deo multi actus liberi diſtincti virtute in re ipſa, & per intellectum formaliter, qui ſecundum ſuas intrinſecas formalitates, ita ſunt inefficaces de facto in ordine ad propriū objectum, vt etiam reſpectu alterius objecti nullam omnino habeant adiunctam efficacitatem. Huiuſmodi ſunt actus, quibus Deus libere vult concurrere cum cauſis ſecundis liberis ad actus liberos earum, quos re ipſa, non eliciunt, quia nolunt elicere; hi enim actus ita carent proprio effectu, quem haberent, ſi cauſæ ſecundæ operari vellent; vt ex vi illorum nullus alius ſequatur effectus: ergo tales actus ſunt ſolitarie & per ſe inefficaces.

Datur in Deo actus voluntatis liber inefficax abſque effectu vllo.

Actus, quibus Deus vult cõcurrere ad actus liberos, qui re ipſa nõ erunt, ſunt ſolitarie inefficaces.

10. Oppones prædictos actus diuinos non eſſe ſolitarie inefficaces, quia ex vi illorum noſtri actus liberi extrahuntur à ſtatu puræ poſſibilitatis, & conſtituuntur in ſtatu futuritionis conditionatæ quantum eſt ex parte Dei. Reſpondeo hoc non ſufficere, vt illi actus diuini deſinant eſſe ſolitariè inefficaces, & incipiant vendicare aliquam efficacitatem: nam ſi cauſa nunquam eſt efficax in actu ſecundò quouſque habeat effectum, quantumuis illum habitura ſit, quanto minus erit efficax in actu ſecundo cauſa illa, quæ nec habet de facto in re ipſa effectum, nec vnquam habebit, vt contingit in prædictis actibus diuinis.

Ex iis, quæ aſſeruimus in hoc capite conſtat optimam eſſe diuiſionem communem voluntatis diuinæ liberæ in voluntatem inefficacem, & efficacem, quam grauiores Theologi tradiderunt, & eam facile defendi, & explicari iuxtà doctrinam, quam ſupra diſp. 6. tradidimus de ratione formali actus diuini liberi.

CAPVT II.

An voluntas Dei efficax ſemper impleatur.

Aſſero quod fides diuina docet, & ratio naturalis apertè confirmat, ſcilicet voluntatem Dei ſimpliciter efficacem ſemper impleti. Loquor de voluntate Dei ſimpliciter efficaci, vt diſtinguam illam à voluntate diuina conditionata, quæ interdum dicitur efficax, quantùm ex ſe, quia inferret effectum, ſi poneretur conditio, & tamen eſt ſimpliciter inefficax ex defectu conditionis. Concluſionem ſic explicatam ſuadeo primo quia paſſim ſcriptura ſacra illam confirmat, indico illud Iſaiæ 46. *Conſilium meum ſtabit & omnis voluntas meà fiet.* Et illud Pſalm. 113. *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit in cœlo, & in terra.* In quibus locis ſermo eſt de voluntate ſimpliciter efficaci. 11.

Voluntas Dei ſimpliciter efficax ſemper impletur.

Secundo oſtendo, quia id ſatis ſignificat, vel nomen ipſum voluntatis efficacis: nam voluntas ſimpliciter efficax dicitur, quæ ſortitur effectum, & perinde eſt dicere voluntatem eſſe ſimpliciter efficacem, ac impleri, & habere effectum: ergo impoſſibile eſt, vt voluntas Dei ſimpliciter efficax non impleatur. 12.

Confirmo quia Deus nihil abſolute, & ſimpliciter vult, quod non ſit ſibi poſſibile, cum ſit omnipotens, & quod non ſciat eſſe ſibi poſſibile, cum ſit infinite ſapiens, & quod ſemel vult non poteſt deſinere velle, cum ſit immutabilis: ergo implicat contradictionem, vt eius voluntas abſoluta, & ſimpliciter efficax non impleatur.

CAPVT III.

An voluntate efficaci, velit Deus neceſſario id, quod optimum eſt.

Non eſt hic ſermo de neceſſitate phyſica abſoluta, fide enim certum eſt, Deum libere voluiſſe quidquid efficaciter voluit, & fecit 13.

Digitized by Google

Controuerſia eſt non de neceſſitate phyſica abſoluta, ſed vel de neceſſitate phyſica ex ſuppoſitione, vel de neceſſitate morali.

tit in vniuerſo, ita vt pro arbitratu potuerit nihil ad extra producere, & efficaciter velle; ſi autem Deus phyſica neceſſitate abſoluta conſtrictus, voluiſſet efficaciter, & produxiſſet id, quod optimum eſt, ſequeretur nihil eorum, quæ optima ſunt libere operatum fuiſſe, quod eſt hæreticum. Solum ergo intelligi debet quæſtio propoſita, vel de neceſſitate phyſica ex ſuppoſitione quod Deus velit aliquid operari, vel de neceſſitate morali, quæ non impedit phyſicam libertatem: id enim, quod ex prædicta ſuppoſitione neceſſarium eſt, non eſt ſimpliciter neceſſarium, vt patet, & quod moraliter tantum neceſſarium eſt, licet poſſit non eſſe, re ipſa tamen futurum eſt: nam ſi aliquando re ipſa non foret, eo ipſo non eſſet moraliter neceſſarium; ſed liberum, non ſolum phyſice, ſed etiam moraliter.

14. Hoc poſito, quidam recentiores exiſtimare videntur Deum ex ſuppoſitione, vt ego interpretor, quod velit aliquid operari, debere neceſſario velle, & efficere id, quod optimum eſt, non phyſice, ſed moraliter: vocant autem optimum phyſice, quod inter res creatas adeo perfectionem phyſicã excellit, vt fieri nequeat creatura perfectior in genere phyſico; optimum vero moraliter, quod inter creaturas ita cedit in Dei gloriam, vt nihil creatum in maiorem Dei gloriam cedere queat. At Granado 1. part. tom. 2. Tract. 2. tota diſputatione 3. contendit Deum neceſſitate morali abſolute aſtringi ad efficaciter volendum, & reipſa executioni mandandum id, quod ſimpliciter optimum eſt, etiam phyſice ex oppoſitis contradictorie, in quibus non proceditur in infinitum, ſed eſt certus terminus, qualia ſunt creatio, non creatio, exiſtentia mundi, & non exiſtentia, prædeſtinatio, & non prædeſtinatio, incarnatio, & non incarnatio, & ſimilia: nam ex iis, in quibus non eſt oppoſitio contradictoria, ſed abitur in infinitum, vt ſunt multitudo indiuiduorum intra eandem ſpeciem, vel ſpecierum intra idem genus, & productio mundi in hoc inſtanti, in quo productum eſt, vel in aliis infinitis antecedentibus, & ſubſequentibus, in quibus produci potuit, docet Granado, Deum nulla neceſſitate morali adſtringi ad efficaciter volendum, & exequendum, quod optimum eſt. In iis enim, inquit, non poteſt prudenter quæri an Deus efficaciter velit ſemper, quod melius eſt, cum dato quolibet numero, aſſignari poſſit alius maior, & melior ſine termino: & omnes numeri produci non non poſſint, quia infinitum actu eſt impoſſibile, & dato quolibet alio inſtanti productionis mundi; quæri ſimiliter poſſit cur in aliquo ex infinitis antecedentibus, & conſequentibus productus non ſit. Itaque ſentit Granado, Deum neceſſitate morali adſtrictum fuiſſe ad volendum efficaciter, non quidem hunc mundum determinate, ſed aliquem ex mundis poſſibilibus, huic æqualibus in perfectione, neque hanc incarnationem determinate, ſed aliquam ex poſſibilibus. Concedit deinde ſect. 6. num 31. hanc neceſſitatem moralem tantam eſſe, vt ſi Deus non vellet id, quod melius eſt nempe aliquem ex mundis poſſibilibus, vel aliquam ex incarnationibus poſſibilibus, & ſic de aliis, non foret Deus.

Sit tamen noſtra, *Prima concluſio:* Non eſt Deo neceſſarium neceſſitate phyſica ex ſuppoſitione quod velit aliquid operari, efficaciter velle, & exequi quod eſt optimum moraliter. 15.

Non eſt neceſſaria Deo neceſſitate phyſicâ, efficax volitio & executio eius quod moraliter optimum eſt in creaturis, ex ſuppoſitione quod velit aliquid operari.

Hæc concluſio eſt contra recentiores relatos, & probatur, quia Deus non adſtringitur prædicta neceſſitate ad volendum efficaciter, & producendum id, quod phyſice eſt melius, vt relati recentiores fatentur: ergo neque ad volendum, & producendum id, quod eſt melius moraliter, ſeu quod magis cedit in gloriam ſuam. Conſequentia ſuadetur, quia Deus æqualiter eſt Dominus creaturarum, quoad perfectionem earum phyſicam, & quoad perfectionem moralem, ſeu quoad extrinſecam gloriam, quæ ex illis in ipſum redundare poteſt: ergo Deus, ratione illius Dominij perfectiſſimi, nullam habet ex prædicta ſuppoſitione phyſicam neceſſitatem volendi efficaciter id, quod phyſice melius eſt, nec habebit ſimilem neceſſitatem volendi efficaciter, quod moraliter melius eſt, ſeu quod cedit in maiorem gloriam ſuam.

Oppones, quiuis actus voluntatis diuinæ ita 16.
honeſtus eſt, vt nullus alius honeſtior concipi queat; ſicut enim Deus eſt infinite perfectus phyſice, ſic eſt infinite perfectus moraliter: ergo neceſſe eſt, vt quiuis actus Diuinæ voluntatis amplectatur efficaciter quod honeſtiſſimum eſt; ſeu quod eſt moraliter optimum. Conſequentia probatur, tum quia actus voluntatis, quo honeſtius habet objectum, eo honeſtior eſt, ſi cætera paria ſint, quippe qui Deo gratior eſt, & cedit in maiorem gloriam ipſius, atque adeo actus honeſtiſſimus, debet habere objectum honeſtiſſimum. Tum etiam quia ſicut repugnat Deo velle objectum inhoneſtum, ita repugnat velle minus honeſtum, ac per conſequens debet neceſſario velle honeſtiſſimum, ſeu moraliter optimum. Reſpondeo quemuis actum diuinæ voluntatis, quoad formalitatem ſuam, eſſe ſumme honeſtum, in proprio genere, & in ordine ad tale objectum, non tamen in omni genere. Iam enim alias dixi non omnes perfectiones diuinas eſſe æquales quoad formalitates ſuas; vnde neganda eſt conſequentia, & ad primam eius probationem dicendum, actum Diuinæ voluntatis non ſumere perfectionem, & honeſtatem ſuam ab objecto, eſſe tamen honeſtiorem, & cedere in maiorem Dei gloriam, quo honeſtius habet objectum: hinc tamen non fieri Deum teneri ad volendum ſemper, id, quod eſt moraliter optimum. Ad ſecundam probationem addendum, licet repugnet Deo velle objectum inhoneſtum, non repugnare tamen velle objectum minus honeſtum negatiue, hoc eſt non tam honeſtum, quam aliud: nam volitiones diuinæ, quoad formalites ſuas, poſſunt eſſe aliæ aliis perfectiores.

Actus quiuis diuinæ voluntatis, quoad formalitatem ſuam, eſt ſumme honeſtus in proprio genere, non tamẽ in omni genere.

Secunda concluſio: Deus non habet abſolute neceſſitatem moralem efficaciter volendi, & exequẽdi quod melius eſt ex extremis contradictorie oppoſitis. Probatur primo, quia hæc moralis neceſſitas diuinæ voluntatis circa prædicta objecta, vel eo nomine debet nobis eſſe ſuſpecta, quod nullus Theologus hactenus eam in Deo admiſerit. Secundò, quia iſta moralis neceſsitas diuinæ voluntatis nullum habet in Deo fundamentum: ergo in eo admittenda 17.

Deus non habet abſolute neceſſitatem moralem efficaciter volendi, & exequendi quod melius eſt ex extremis cõtradictorie oppoſitis.

Digitized by Google

non eſt. Antecedens ſuadetur, quia inprimis non poteſt in eo fundari, quod Deus indigeat exiſtentia actuali alicuius rei extra ſe ad ſuam perfectionem, & beatitudinem, cum ſit infinite perfectus, & perfectiſſime beatus, ac ſibi ſufficiens independenter ab actuali exiſtentia cuiuſuis creaturæ; nec item fundari poteſt in eſſentiali rectitudine Diuinæ voluntatis, hæc enim licet neceſſitet Deum quoad ſpecificationem, ita vt ſi aliquid efficaciter velit, debeat neceſſario velle illud ſecundum aliquam rectam, honeſtamque rationem: & ſi loqui velit, debeat neceſſario loqui verum: tamen prædicta rectitudo eſſentialis non neceſſitat Deum, quoad exercitium, etiam moraliter ad volendum efficaciter id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis, ita vt ratione talis rectitudinis, moraliter loquendo, non potuerit non producere mundum, vel aliquem alium ex poſſibilibus.

Neceſſitas iſta moralis volendi, & producendi quod melius eſt, nequit fundari in aliqua indigentia, neque in rectitudine diuinæ voluntatis.

18\. Nec denique fundari poteſt in ſuppoſitione alicuius actus Diuinæ voluntatis. Nam ſi in aliquo actu fundaretur, maxime in amore perfectiſſimo, quo Deus ſe ipſum efficaciter amat propter ſuam bonitatem, vt arbitratur Granado: in hoc autem fundari non poteſt, quia qui efficaciter, & perfecte aliquem amat propter ipſius bonitatem intrinſecam, ex ſuppoſitione talis amoris ſolum neceſſario vult efficaciter perſonæ dilectæ ea, quæ ad ipſius intrinſecam perfectionem requiruntur, quia hæc ſola habent neceſſariam connexionem cum illo amore, non vero res alias, ſine quibus eius perfectio intrinſeca conſiſtere, ac permanere poteſt. Vnde cum Deus ſine creaturarum exiſtentia, habeat totam ſuam intrinſecam perfectionem, & fœlicitatem, non volet illas producere neceſſario neceſſitate morali, quantumuis ſe ipſum amet propter intrinſecam bonitatem amore perfectiſſimo, & efficaciſſimo. Alioqui ſicut Deus infinite ſe amat, non ſolum neceſſitate morali, ſed etiam phyſica: ita neceſſitate phyſica ſibi amaret creaturarum exiſtentiam, & vellet illas efficaciter producere diſtincto actu voluntatis ſecundum rationem, ex ſuppoſitione prioris actus amoris, quo Deus ſe perfectiſſime diligit, quod eſt abſurdum. Quare cum amor perfectiſſimus, quo Deus ſe ipſum amat, non fundet neceſſitatem phyſicam volendi efficaciter creaturas, non fundabit etiam neceſſitatem moralem.

Non poteſt fundari in ſuppoſitione alicuius actus diuinæ voluntatis.

19\. Tertiò, quia cum diuina voluntas ſit ſumme perfecta in omni ratione voluntatis, debemus illi concedere omnem perfectionem libertatis illi non repugnantem; ſed non repugnat illi libertas moralis circa id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis: ergo eam libertatem illi debemus concedere. Maior perſpicua eſt, minor oſtenditur, quia libertas iſta nequit illi repugnare, niſi ratione alicuius determinationis prouenientis, vel ab obiecto creato vel ab obiecto increato prius dilecto; non ab obiecto creato, quia nihil eſt in creaturis, quod Deum moraliter determinet ad illarum amorem, atque adeo erit moraliter indifferens ad volendum efficaciter quamlibet creaturam, vel negationem eius: Neque ab obiecto increato prius dilecto; nam ſi dilectio, qua Deus ſeipſum perfectiſſime diligit propter intrinſecam perfectionem ſuam, licet ſit phyſice neceſſaria, non determinat neceſſitate phyſica ad volendum efficaciter quod melius eſt ex extremis creatis, neque determinabit neceſſitate morali, non ob aliam cauſam, niſi quia Deus non indiget creaturis.

Non repugnat diuinæ voluntati libertas moralis circa id quod melius eſt ex extremis contradictoriis.

20\. Quartò, quia ex contraria ſententia ſequitur, vel mundum ab æterno conditum fuiſſe, ſaltem quoad res permanentes, quod eſt contra fidem, vel condi non potuiſſe ab æterno, reclamante vera phyloſophia: ſequela patet, quia iuxta ſententiam, quam impugnamus, Deus eſt moraliter neceſſitatus ad volendum efficaciter id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis: melius autem eſt mundum eſſe ab æterno, quam non eſſe: ergo alterum ex illis duobus ſequitur.

21\. Obiicit primò Granado, Concilium Francofordienſe in Epiſt. ad Epiſcopos Hiſpaniæ. Clementem Alexandrinum lib. 6. Stromatum longe poſt medium, Cyrillum Alexandrinum lib. 2. Theſauri cap. 1. Baſilium Homil. 9. ex variis. Niſſenum Oratione catechetica magna, cap. 1. & Damaſcenum lib. 2. Fidei cap. 29. Sed præcipue obiicit Auguſtinum Tom. 1. lib. de Quantitate animæ cap. 33. dicentem: *Iuſtitia ſummi Dei factum eſſe, vt non modo ſint omnia, ſed etiamſi ſint, vt omnino melius eſſe non poſſint.* Et lib. 3. De libero arbitrio. cap. 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc ſcias feciſſe Deum.* Et Tom. 6. lib. 1. contra aduerſarium legis, & Prophetarum, cap. 14. *Vſque adeo deſipiendum eſt, vt homo videat melius aliquid fieri debuiſſe, & Deum credat facere noluiſſe.*

22\. Reſpondeo inprimis Patres relatos nullam mentionem facere neceſſitatis moralis in Deo ad volendum efficaciter & producendum id, quod melius eſt, nec talem neceſſitatem, vel leuiter indicare. Quare licet plane aſſererent Deum ſemper facere quod melius eſt, ex eorum teſtimoniis non recte colligeretur Deum neceſſitate aliqua ad id aſtringi. Deinde addo Sanctos Patres non aſſerere abſolute Deum ſemper facere id, quod melius eſt ſimpliciter, ſed quod eſt melius, ſeu conuenientius, iuxta finem à ſua Sapientia intentum, ſpectato ordine Diuinæ Prouidentiæ, ſiue is finis ſit vltimus, qui eſt gloria Dei, non abſolutè, ſed in gradu definito, & vario: ſiue non vltimus, qui eſt bonum creatum multiplex, & inæquale. Neque enim Deus ſemper intendit gloriam ſuam maximam, quam intendere poteſt, ſed in certo gradu, nunc maiori, nunc minori: neque intendit ſemper optimum in rebus creatis, ſed interdum bonum vnius virtutis, interdum bonum alterius; quæ virtutes inæquales ſunt.

Patres relati non meminerunt neceſſitatis moralis in Deo ad volendum efficaciter quod melius eſt, nec aſſeruerunt Deum ſemper facere quod ſimpliciter melius eſt.

23\. Nec refert quod SS. Patres non addant expreſſe hanc limitationem, cum ſatis colligatur ex antecedentibus, vel conſequentibus. Nec item refert quod Sancti hoc affirment Deo conuenire, tanquam quid excellens, & proprium ipſius. Nam re vera ita eſt, Deus enim, cum ſit omniſciens, & omnipotens, ſemper eligit medium optimum ad conſecutionem finis in gradu ſibi præfixo, ſpectato ordine Diuinæ prouidentiæ: at vero homo ſæpe ob ignorantiam, vel non eligit medium optimum,

Deus ſemper eligit mediũ optimum ad conſeruationem finis in gradu ſibi præfixo, iuxta prouidentiæ ordinem.

Digitized by Google

optimum, vel imprudentiſſime applicat, & ſæpe ob deffectum potentiæ applicare non poteſt.

24. Iuxta hanc doctrinam explicari debent teſtimonia adducta. Nam Concilium Francofordienſe loco citato contendit debuiſſe Deum velle filiationem, non adoptiuam; ſed naturalem in ordine ad perfectam redemptionem, quia in ordine ad hunc finem, non ſolum erat magis conueniens, ſed omnino neceſſaria. Poſtquam enim dixerat in fine illius epiſtolæ: *Credamus eum omnia velle, quæ meliora ſunt;* ſubdit paucis verbis interpoſitis. *Quis negat meliorem eſſe proprietatem in filio, quam adoptionem? & dum omnipotens Dei Filius noſtræ fragilitatis naturam in vnitatem ſuæ perſonæ aſſumere voluit, vt eſſet mediator Dei, & hominum, cur non debuit ex meliorum filiorum dignitate, & multo excellentiore noſtram ſibi in vnitatem perſonæ aſſociare humanitatem, quatenus ex ſua glorioſa, & propria nobilitate, noſtræ ſeruitutis redimeret ignobilitatem.* Idem eſt de aliis Patribus, qui loquuntur reſpectu finium ſpecialium, Clemens in ordine ad bonum Vniuerſi, Cyrillus in ordine ad perfectionem Dei ad intra, vt eſt in Trinitate eſſe perſonam Filij. Baſilius, Nyſſenus, & Damaſcenus negant Deum eſſe autorem peccati, & curſim docent ſemper velle quod conuenientius eſt perfectioni vniuerſi. Nec diſſimilis eſt Auguſtini ſenſus in tribus locis citatis; loquitur enim in ordine ad conſtitutionem vniuerſi, & cuiuſque rei particularis iuxta præſcriptum diuinæ prouidentiæ. Denique eodem modo intelligendus eſt Anſelmus lib. 1. cur Deus homo cap. 16. cum ait: *Deum illa facere, quæ decentiora intelligit.* Quare Deus neque ſemper, neque neceſſario efficaciter vult, & efficit quidquid creaturis ſimpliciter melius eſt.

Sancti Patres explicati.

25. Obiicit ſecundò idem Granado ex D. Thom. 1. contra gentes cap. 75. ratione 2. Quiſquis aliquem perfectiſſime diligit propter ipſius bonitatem, vult etiam efficaciter perfectionem ipſius, & omnia, quæ illi meliora ſunt: ſed Deus ſe ipſum perfectiſſime diligit propter ſuam bonitatem: ergo vult ſibi ſuam perfectionem, & omnia, quæ ſibi meliora ſunt: Cum igitur creaturæ licet non conducant ad ad perfectionem intrinſecam Dei, eam tamen manifeſtent, & cedant in extrinſecam eius gloriam, eo maiorem; quo ipſæ meliores, & præſtantiores ſunt, conſequens eſt vt Deus ex vi amoris perfectiſſimi propriæ bonitatis, non ſolum velit efficaciter creaturas, ſed etiam illas, quæ meliores, & præſtantiores ſunt.

Reſpondeo eum, qui perfectiſſime aliquem diligit, & ſuppoſitione talis amoris ſolum velle illi neceſſario ea, quæ neceſſariam connexionem habent cum illo amore perfectiſſimo iuxta quantitatem; ſeu gradum illius. Vnde ſi prædictus amor ſolum extendatur ad intrinſecam perfectionem amici, vel etiam ad perfectionem ſtatus ipſius; ſolum debet neceſſario procurare efficaciter, ex ſuppoſitione talis amoris, conſeruationem intrinſecæ perfectionis, vel etiam ſtatus. Cum ergo Deus amore perfectiſſimo, quo ſe diligit propter ſuam bonitatem, velit ſibi perfectionem intrinſecam, ex ſuppoſitione talis amoris, nulla neceſſitate adſtringitur ad volendum efficaciter exiſtentiam creaturarum, & gloriam extrinſecam ab illis ſibi prouenientem; quia neque illarum exiſtentia, neque gloria extrinſeca aliquo modo requiritur, vel conducit ad intrinſecam Dei perfectionem, quippe; quæ ab iis non pendet. Fateor tamen Deum etiam velle ſibi propter ſe ipſum gloriam extrinſecam ex creaturis, ſed omnino libere ſine vlla neceſſitate etiam morali, quia hæc volitio; non eſt neceſſario connexa cum amore ſuæ bonitatis intrinſecæ: ex ſuppoſitione autem volitionis gloriæ extrinſecæ admitto neceſſitari Deum ad volendum efficaciter creaturas, quia volitio efficax creaturarum eſt neceſſario connexa cum illo amore gloriæ extrinſecæ; non tamen neceſſitari ad volendum efficaciter perfectiores, & meliores creaturas ſimpliciter, ſed iuxta quantitatem talis amoris; Deus enim illo amore vult ſibi perfectiſſime gloriam extrinſecam, non ſummam, quam velle poteſt, vt iam ſupra notaui, ſed in certo gradu iuxta ordinem ſapientiæ, & prouidentiæ ſuæ.

Ex perfectiſſimo amore alicuius ſolum amantur illi neceſſario quæ neceſſariam connexionem habent cum eo amore iuxta quantitatem ipſius.

Ex ſuppoſitione volitionis gloriæ extrinſecæ prouenientis ex creaturis, neceſſitatur Deus ad volendum efficaciter creaturas, nõ perfectiores, ſed iuxta quantitatem talis volitionis.

Obiicit tandem Granado, Deus de facto efficaciter voluit, & re ipſa produxit id, quod ſimpliciter melius eſt, nempe mundum, tam quoad naturalia; quam quoad ſupernaturalia perfectiſſimum, cum apta ſingularum rerum, & plane mirabili connexione, ita vt nihil in eo ſit, quod iure optimo non debeat cenſeri melius: nam maior perfectio cuiuſque effectus diuini æſtimanda non eſt ex eo, quod ſecundum ſe habere videtur, ſed ex eo, quod habere debet ſpectato vniuerſi ordine; ergo ſignum eſt innatam eſſe Deo moralem neceſſitatem efficaciter volendi, & producendi ſemper id, quod melius eſt. 26.

Admitto inprimis, Deum produxiſſe re ipſa id, quod melius eſt in ordine ad fines, quos ſibi de facto ſapientiſſime præfixit, & ſpectato ordine, quem ſtatuit in hoc vniuerſo; contendo tamen potuiſſe Deum hoc vniuerſum perfectius reddere immutando accidentaliter omnes eius partes, vel earum aliquas, & ordinem, & conſonantiam illarum; Credendum eſt enim, harmoniam, & conſonantiam partium vniuerſi non conſiſtere in indiuiſibili, ſed habere latitudinem aliquam, atque adeo meliorem reddi poſſe. Contendo etiam potuiſſe condere Deum alios mundos numero diſtinctos ſimul cum iſto, conſtantes creaturis perfectioribus numero tantum diſtinctis. Neque enim timendum eſſet, vt elementa vnius mundi appeterent centrum alterius mundi, vt exiſtimauit Ariſtoteles lib. 1. de Cœlo cap. 8. & ad illud tranſmearent, nam vnuſquiſque mundus haberet centrum ſibi proprium, & connaturale, & partes illius ſuis ſedibus continerentur perinde ac ſi nullus alius mundus exiſteret: centrum enim ex conſtitutione ipſa partium vniuerſi ſedem ſibi vendicat. 27.

Potuit Deus hoc vniuerſũ perfectius facere immutando accidẽtaliter omnes vel aliquas eius partes, & ordinem illarum, & potuit condere alios mundos numero diſtinctos perfectiores, ſimul cum iſto.

Addo potuiſſe à Deo fieri plures alios mundos ſine termino ſpecie diſtinctos iſto perfectiores, qui coaleſcerent ex omnibus entibus ſpecie diuerſis ab entibus huius vniuerſi. Quis enim neget poſſibiles eſſe angelos ſpecie diſtinctos à productis, & præſtantiores illis, quod docent omnes fere Theologi. Hinc autem colligere licet idem de animis rationalibus, per 28.

Potuit Deus producere alios mundos ſine termino ſpecie diſtinctos, perfectiores productos, & Angelos ac animas

Digitized by Google

non eſt. Antecedens ſuadetur, quia inprimis non poteſt in eo fundari, quod Deus indigeat exiſtentia actuali alicuius rei extra ſe ad ſuam perfectionem, & beatitudinem, cum ſit infinite perfectus, & perfectiſſime beatus, ac ſibi ſufficiens independenter ab actuali exiſtentia cuiuſuis creaturæ; nec item fundari poteſt in eſſentiali rectitudine Diuinæ voluntatis, hæc enim licet neceſſitet Deum quoad ſpecificationem, ita vt ſi aliquid efficaciter velit, debeat neceſſario velle illud ſecundum aliquam rectam, honeſtamque rationem: & ſi loqui velit, debeat neceſſario loqui verum: tamen prædicta rectitudo eſſentialis non neceſſitat Deum, quoad exercitium, etiam moraliter ad volendum efficaciter id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis, ita vt ratione talis rectitudinis, moraliter loquendo, non potuerit non producere mundum, vel aliquem alium ex poſſibilibus.

Neceſſitas iſta moralis volendi, & producendi quod melius eſt, nequit fundari in aliqua indigentia, neque in rectitudine diuina voluntatis.

18\. Nec denique fundari poteſt in ſuppoſitione alicuius actus Diuinæ voluntatis. Nam ſi in aliquo actu fundaretur, maxime in amore perfectiſſimo, quo Deus ſe ipſum efficaciter amat propter ſuam bonitatem, vt arbitratur Granado: in hoc autem fundari non poteſt, quia qui efficaciter, & perfecte aliquem amat propter ipſius bonitatem intrinſecam, ex ſuppoſitione talis amoris ſolum neceſſario vult efficaciter perſonæ dilectæ ea, quæ ad ipſius intrinſecam perfectionem requiruntur, quia hæc ſola habent neceſſariam connexionem cum illo amore, non vero res alias, ſine quibus eius perfectio intrinſeca conſiſtere, ac permanere poteſt. Vnde cum Deus ſine creaturarum exiſtentia, habeat totam ſuam intrinſecam perfectionem, & fœlicitatem, non volet illas producere neceſſario neceſſitate morali, quantumuis ſe ipſum amet propter intrinſecam bonitatem amore perfectiſſimo, & efficaciſſimo. Alioqui ſicut Deus infinite ſe amat, non ſolum neceſſitate morali, ſed etiam phyſica: ita neceſſitate phyſica ſibi amaret creaturarum exiſtentiam, & vellet illas efficaciter producere diſtincto actu voluntatis ſecundum rationem, ex ſuppoſitione prioris actus amoris, quo Deus ſe perfectiſſime diligit, quod eſt abſurdum. Quare cum amor perfectiſſimus, quo Deus ſe ipſum amat, non fundet neceſſitatem phyſicam volendi efficaciter creaturas, non fundabit etiam neceſſitatem moralem.

Non poteſt fundari in ſuppoſitione alicuius actus diuina voluntatis.

19\. Tertiò, quia cum diuina voluntas ſit ſumme perfecta in omni ratione voluntatis, debemus illi concedere omnem perfectionem libertatis illi non repugnantem; ſed non repugnat illi libertas moralis circa, id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis: ergo eam libertatem illi debemus concedere. Maior perſpicua eſt, minor oſtenditur, quia libertas iſta nequit illi repugnare, niſi ratione alicuius determinationis prouenientis, vel ab obiecto creato vel ab obiecto increato prius dilecto; non ab obiecto creato, quia nihil eſt in creaturis, quod Deum moraliter determinet ad illarum amorem, atque adeo erit moraliter indifferens ad volendum efficaciter quamlibet creaturam, vel negationem eius: Neque ab obiecto increato prius dilecto; nam ſi dilectio, qua Deus ſeipſum perfectiſſime diligit propter intrinſecam perfectionem ſuam, licet ſit phyſice neceſſaria, non determinat neceſſitate phyſica ad volendum efficaciter quod melius eſt ex extremis creatis, neque determinabit neceſſitate morali, non ob aliam cauſam, niſi quia Deus non indiget creaturis.

Non repugnat diuina voluntati libertas moralis circa id quod melius eſt ex extremis contradictoriis.

Quartò, quia ex contraria ſententia ſequitur, vel mundum ab æterno conditum fuiſſe, ſaltem quoad res permanentes, quod eſt contra fidem, vel condi non potuiſſe ab æterno, reclamante vera phyloſophia: ſequela patet, quia iuxta ſententiam, quam impugnamus, Deus eſt moraliter neceſſitatus ad volendum efficaciter id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis: melius autem eſt mundum eſſe ab æterno, quam non eſſe: ergo alterum ex illis duobus ſequitur. 20.

Obiicit primò Granado, Concilium Francofordienſe in Epiſt. ad Epiſcopos Hiſpaniæ. Clementem Alexandrinum lib. 6. Stromatum longe poſt medium, Cyrillum Alexandrinum lib. 2. Theſauri cap. 1. Baſilium Homil. 9. ex variis. Niſſenum Oratione catechetica magna, cap. 1. & Damaſcenum lib. 1. Fidei cap. 29. Sed præcipue obiicit Auguſtinum Tom. 1. lib. de Quantitate animæ cap. 33. dicentem: *Iuſtitia ſummi Dei factum eſſe, vt non modo ſint omnia, ſed etiamſi ſint, vt omnino melius eſſe non poſſint.* Et lib. 3 De libero arbitrio. cap. 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc ſcias feciſſe Deum.* Et Tom. 6. lib. 1. contra aduerſarium legis, & Prophetarum, cap. 14. *Vſque adeo deſipiendum eſt, vt homo videat melius aliquid fieri debuiſſe, & Deum credat facere noluiſſe.* 21.

Reſpondeo inprimis Patres relatos nullam mentionem facere neceſſitatis moralis in Deo ad volendum efficaciter & producendum id, quod melius eſt, nec talem neceſſitatem, vel leuiter indicare. Quare licet plane aſſererent Deum ſemper facere quod melius eſt, ex eorum teſtimoniis non recte colligeretur Deum neceſſitate aliqua ad id aſtringi. Deinde addo Sanctos Patres non aſſerere abſolute Deum ſemper facere id, quod melius eſt ſimpliciter, ſed quod eſt melius, ſeu conuenientius, iuxta finem à ſua Sapientia intentum, ſpectato ordine Diuinæ Prouidentiæ, ſiue is finis ſit vltimus, qui eſt gloria Dei, non abſolutè, ſed in gradu definito, & vario: ſiue non vltimus, qui eſt bonum creatum multiplex, & inæquale. Neque enim Deus ſemper intendit gloriam ſuam maximam, quam intendere poteſt, ſed in certo gradu, nunc maiori, nunc minori: neque intendit ſemper optimum in rebus creatis, ſed interdum bonum vnius virtutis, interdum bonum alterius; quæ virtutes inæquales ſunt. 22.

Patres relati non meminerunt neceſſitatis moralis in Deo ad volendum efficaciter quod melius eſt, nec aſſeruerunt Deum ſemper facere quod ſimpliciter melius eſt.

Nec refert quod SS. Patres non addant expreſſe hanc limitationem, cum ſatis colligatur ex antecedentibus, vel conſequentibus. Nec item refert quod Sancti hoc affirment Deo conuenire, tanquam quid excellens, & proprium ipſius. Nam re vera ita eſt, Deus enim, cum ſit omniſciens, & omnipotens, ſemper eligit medium optimum ad conſecutionem finis in gradu ſibi præfixo, ſpectato ordine Diuinæ prouidentiæ: at vero homo ſæpe ob ignorantiam, vel non eligit medium optimum, 23.

Deus ſemper eligit mediũ optimum ad conſeruationem finis in gradu ſibi præfixo, iuxta prouidentiæ ordinem.

Digitized by Google

optimum, vel imprudentiſſime applicat, & ſæpe ob deffectum potentiæ applicare non poteſt.

24. Iuxta hanc doctrinam explicari debent teſtimonia adducta. Nam Concilium Francofordienſe loco citato contendit debuiſſe Deum velle filiationem, non adoptiuam; ſed naturalem in ordine ad perfectam redemptionem, quia in ordine ad hunc finem, non ſolum erat magis conueniens, ſed omnino neceſſaria. Poſtquam enim dixerat in fine illius epiſtolæ: *Credamus eum omnia velle, quæ meliora ſunt;* ſubdit paucis verbis interpoſitis. *Quis negat meliorem eſſe proprietatem in filio, quam adoptionem? & dum omnipotens Dei Filius noſtra fragilitatis naturam in vnitatem ſuæ perſonæ aſſumere voluit, vt eſſet mediator Dei, & hominum, cur non debuit ex meliorum filiorum dignitate, & multo excellentiore noſtram ſibi in vnitatem perſonæ aſſociare humanitatem, quatenus ex ſua glorioſa, & propria nobilitate, noſtræ ſeruitutis redimeret ignobilitatem.* Idem eſt de aliis Patribus, qui loquuntur reſpectu finium ſpecialium, Clemens in ordine ad bonum Vniuerſi, Cyrillus in ordine ad perfectionem Dei ad intra, vt eſt in Trinitate eſſe perſonam Filij. Baſilius, Niſſenus, & Damaſcenus negant Deum eſſe autorem peccati, & curſim docent ſemper velle quod conuenientius eſt perfectioni vniuerſi. Nec diſſimilis eſt Auguſtini ſenſus in tribus locis citatis; loquitur enim in ordine ad conſtitutionem vniuerſi, & cuiuſque rei particularis iuxta præſcriptum diuinæ prouidentiæ. Denique eodem modo intelligendus eſt Anſelmus lib. 1. cur Deus homo cap. 16. cum ait: *Deum illa facere, quæ decentiora intelligit.* Quare Deus neque ſemper, neque neceſſario efficaciter vult, & efficit quidquid creaturis ſimpliciter melius eſt.

Sancti Patres explicati.

25. Obiicit ſecundò idem Granado ex D. Thom. 1. contra gentes cap. 75. ratione 2. Quiſquis aliquem perfectiſſime diligit propter ipſius bonitatem, vult etiam efficaciter perfectionem ipſius, & omnia, quæ illi meliora ſunt: ſed Deus ſe ipſum perfectiſſime diligit propter ſuam bonitatem: ergo vult ſibi ſuam perfectionem, & omnia, quæ ſibi meliora ſunt. Cum igitur creaturæ licet non conducant ad ad perfectionem intrinſecam Dei, eam tamen manifeſtent, & cedant in extrinſecam eius gloriam, eo maiorem; quo ipſæ meliores, & præſtantiores ſunt, conſequens eſt vt Deus ex vi amoris perfectiſſimi propriæ bonitatis, non ſolum velit efficaciter creaturas, ſed etiam illas, quæ meliores, & præſtantiores ſunt.

Reſpondeo eum, qui perfectiſſime aliquem diligit, & ſuppoſitione talis amoris ſolum velle illi neceſſario ea, quæ neceſſariam connexionem habent cum illo amore perfectiſſimo iuxta quantitatem; ſeu gradum illius. Vnde ſi prædictus amor ſolum extendatur ad intrinſecam perfectionem amici, vel etiam ad perfectionem ſtatus ipſius; ſolum debet neceſſario procurare efficaciter, ex ſuppoſitione talis amoris, conſeruationem intrinſecæ perfectionis, vel etiam ſtatus. Cum ergo Deus amore perfectiſſimo, quo ſe diligit propter ſuam bonitatem, velit ſibi perfectionem intrinſecam, ex ſuppoſitione talis amoris, nulla neceſſitate adſtringitur ad volendum efficaciter exiſtentiam creaturarum, & gloriam extrinſecam ab illis ſibi prouenientem; quia neque illarum exiſtentia, neque gloria extrinſeca aliquo modo requiritur, vel conducit ad intrinſecam Dei perfectionem, quippe; quæ ab iis non pendet. Fateor tamen Deum etiam velle ſibi propter ſe ipſum gloriam extrinſecam ex creaturis, ſed omnino libere ſine vlla neceſſitate etiam morali, quia hæc volitio; non eſt neceſſario connexa cum amore ſuæ bonitatis intrinſecæ: ex ſuppoſitione autem volitionis gloriæ extrinſecæ admitto neceſſitati Deum ad volendum efficaciter creaturas, quia volitio efficax creaturarum eſt neceſſario connexa cum illo amore gloriæ extrinſecæ; non tamen neceſſitari ad volendum efficaciter perfectiores, & meliores creaturas ſimpliciter, ſed iuxta quantitatem talis amoris; Deus enim illo amore vult ſibi perfectiſſime gloriam extrinſecam, non ſummam, quam velle poteſt, vt iam ſupra notaui, ſed in certo gradu iuxta ordinem ſapientiæ, & prouidentiæ ſuæ.

Ex perfectiſſime amore alicuius ſolum amantur illi neceſſario quæ neceſſariam connexionem habent cum eo amore iuxta quantitatem ipſius.

Ex ſuppoſitione volitionis gloriæ extrinſecæ prouenientis ex creaturis, neceſſitatur Deus ad volendum efficaciter creaturas, nõ perfectiores, ſed iuxta quantitatem taliũ volitionis.

26. Obiicit tandem Granado, Deus de facto efficaciter voluit, & re ipſa produxit id, quod ſimpliciter melius eſt, nempe mundum, tam quoad naturalia; quam quoad ſupernaturalia perfectiſſimum, cum apta ſingularum rerum, & plane mirabili connexione, ita vt nihil in eo ſit, quod iure optimo non debeat cenſeri melius: nam maior perfectio cuiuſque effectus diuini æſtimanda non eſt ex eo, quod ſecundum ſe habere videtur, ſed ex eo, quod habere debet ſpectato vniuerſi ordine; ergo ſignum eſt innatam eſſe Deo moralem neceſſitatem efficaciter volendi, & producendi ſemper id, quod melius eſt.

27. Admitto inprimis, Deum produxiſſe re ipſa id, quod melius eſt in ordine ad fines, quos ſibi de facto ſapientiſſime præfixit, & ſpectato ordine, quem ſtatuit in hoc vniuerſo; contendo tamen potuiſſe Deum hoc vniuerſum perfectius reddere immutando accidentaliter omnes eius partes, vel earum aliquas, & ordinem, & conſonantiam illarum; Credendum eſt enim, harmoniam, & conſonantiam partium vniuerſi non conſiſtere in indiuiſibili, ſed habere latitudinem aliquam, atque adeo meliorem reddi poſſe. Contendo etiam potuiſſe condere Deum alios mundos numero diſtinctos ſimul cum iſto, conſtantes creaturis perfectioribus numero tantum diſtinctis. Neque enim timendum eſſet, vt elementa vnius mundi appeterent centrum alterius mundi, vt exiſtimauit Ariſtoteles lib. 1. de Cœlo cap. 8. & ad illud tranſmearent, nam vnuſquiſque mundus haberet centrum ſibi proprium, & connaturale, & partes illius ſuis ſedibus continerentur perinde ac ſi nullus alius mundus exiſteret: centrum enim ex conſtitutione ipſa partium vniuerſi ſedem ſibi vendicat.

Potuit Deus hoc vniuerſũ perfectius facere immutando accidẽtaliter omnes vel aliquas eius partes, & ordinem illarum, & potuit condere alios mundos. numerò diſtinctos perfectiores, ſimul cum iſto;

28. Addo potuiſſe à Deo fieri plures alios mundos ſine termino ſpecie diſtinctos iſto perfectiores, qui coaleſcerent ex omnibus entibus ſpecie diuerſis ab entibus huius vniuerſi. Quis enim neget poſſibiles eſſe angelos ſpecie diſtinctos à productis, & præſtantiores illis, quod docent omnes fere Theologi. Hinc autem colligere licet idem de animis rationalibus, per

Potuit Deus producere alios mundos ſine termino ſpecie diſtinctos, perfectiores productis, & Angelos ac animos

rationales ſpecie diſtinctos à productis, & perfectiores illis, ſimiliter cœlos & elementa, quæ ſpecie differant à productis, ac præſtent illis.

per quos conſtituantur homines eſſentialiter diuerſi à productis, vt dicam in Tractatu de Angelis. Quod ſi in rebus ſpiritualibus poſſibilis eſt hæc diuerſitas ſpecifica maioris, & maioris perfectionis ſine termino, cur non in rebus corporeis? Certe adduci non poſſum, vt credam non contineri in Theſauris diuinæ ſapientiæ, & potentiæ alios cœlos, & alia elementa ſpecie diſtita à cœlis, & elementis noſtri Vniuerſi, quæ illis longe præſtent. De elementis, de quibus videtur eſſe maior difficultas, ſatis ſuadet multiplex diuerſitas, liquorum, vaporum, & ſpirituum ſpecie diſtinctorum imitantium elementa noſtra. Idem potiori ratione dicendum arbitror de corporibus mixtis. Quare non condidit Deus hunc mundū, quaſi non poſſet alium maiorem, & perfectiorem condere, ſed quia hic ſatis erat ad finem ſibi præfixum præbendi ſpecimen aliquod ſapientiæ, potentiæ, & bonitatis ſuæ, & ad alios fines diuinæ prouidentiæ.

29. Deinde Reſpondeo etiamſi daremus totum antecedens argumenti, & mundum de facto productum ita perfectum eſſe, vt perfectior condi nequeat, non recte inferri conſequentiam. Nam tenera Deus nulla neceſſitate morali adſtrictus hunc mundum produxit, ſed omnino libere, ita vt potuerit, vel nihil omnino producere, vel producere alium mundum minus perfectum.

Quamuis condi non potuiſſet perfectior mundus producto, adhuc iſte nulla neceſſitate morali conditus fuiſſet.

DISPVTATIO XII.

De affectibus Diuinæ voluntatis.

DISPVTATVRVS de affectibus diuinis, qui aliquo pacto reſpondent paſſionibus noſtris, data opera vtor nomine affectuum, vt fugiam nomen paſſionum, quod in ſuo ſignificato imperfectionem inuoluit. Dicam tamen primo de affectibus partis Concupiſcibilis, quales ſunt Amor, deſiderium, delectatio, odium, fuga & triſtitia: deinde de affectibus partis Iraſcibilis, vt ſunt ſpes, deſperatio, audacia, Timor, & Ira.

CAPVT I.

An ſit in Deo verus amor, deſiderium, & delectatio.

1. NOta primò, amorem eſſe actum, quo alicui rei volumus bonum, teſte Ariſtotele 2. Rhetor. cap. 4. Vnde quod docet Molina 1. part. quæſt. 20. art. 2. vniuerſalius eſſe amare, quam velle alicui bonum; quia affici voluntate ad aliquid eſt etiam illud amare, & tamen non eſt velle ei bonum, difficile intellectu eſt, & difficilius explicatu: vix enim concipi poteſt, nedum explicari, quid ſit amare, ſi non ſit velle bonum.

Amor eſt actus, quo alicui rei volumus bonū.

2. Nota ſecundò, amorem dupliciter ſpectari poſſe, primo vniuerſaliter, quo pacto includitur in omni affectu proſecutionis. Secundo quatenus eſt actus ſpecialis diſtinctus ab aliis, & tendit in bonum abſolute, & ſecundum ſe, non reſpiciendo illud, tanquam futurum, & poſſidendum, vt reſpicit actus deſiderij, neque tanquam præſens, & poſſeſſum, vt reſpicit actus gaudij, ſeu delectationis.

Amor vniuerſaliter ſumptus includitur in omni affectu proſecutionis; amor verò ſpecialis tendit in obiectum ſecundum ſe, & abſtrahens ab exiſtentia.

3. Nota tertiò, ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 26. art. 4. in eodem actu amoris eſſe duplicem reſpectum, alterum ad rem, cui volumus bonum, alterum ad bonum ipſum, quod volumus: & ratione prioris reſpectus eundem actum dici amorem amicitiæ, & ratione poſterioris amorem concupiſcentiæ. Verum eſt amicitiam, & concupiſcentiam ſic ſpectatam, ſumi in latiori quadam ſignificatione: ſunt enim rationes inadæquatæ in eodem actu incluſæ, & nomine amicitiæ intelligitur hic beneuolentia, etiamſi propriè amicitia non ſit. Nam quivis actus amoris, vt terminatur ad nos, aut alterum, cui volumus bonum, præciſa quacumque alia ratione, dicitur amor beneuolentiæ. In ſtrictiori autē ſignificatione, & magis propria amor amicitiæ, & amor concupiſcentiæ, ſunt actus adæquate diſtincti: amor enim amicitiæ adæquate ſumptus, eſt actus, quo volumus bonum alteri, qui redamare poteſt, ex complacentia eius, ſeu illius gratia; & amor concupiſcentiæ, etiam adæquatè ſumptus, eſt actus, quo volumus nobis bonum, vt bonum noſtrum eſt, vel etiam alteri, vt bonum ipſius eſt præciſe, quo pacto iſti amores eſſentialiter diſtinguntur. Fateor iuxta communem vſum, non appellari amorem concupiſcentiæ, niſi illum, quo nobis volumus bonum, vt bonum noſtrum eſt; contendo tamen ab iſto amore non diſtingui eſſentialiter illum, quo alteri amamus idem bonum, vt bonum ipſius eſt: Sed non eſt huius loci hæc fuſius explicare, & confirmare, ſolum curſim notauimus pro explicatione difficultatis.

In eodē actu amoris eſt duplex reſpectus, alter amicitiæ, alter concupiſcentiæ; ſed amicitia, & concupiſcentia late ſumuntur.

Amor amicitiæ & amor concupiſcentiæ ſtricte ſumpti, ſunt actus adæquate diſtincti, & ſe inuicem excludentes.

4. His poſitis, certum eſt eſſe in Deo actum delectationis, ſeu gaudij de bono præſenti, & poſſeſſo, tam proprio, quàm alieno: hic enim actus nullam inuoluit imperfectionem, imo continet perfectionem maximam. Prima tamen dubitatio eſt, an in Deo admittendus ſit amor ſpecialis à deſiderio, & delectatione diſtinctus ſecundum rationem. Affirmat ſimpliciter Soarius lib. 1. de Attributis cap. 7. n. 2. Negant in ordine ad bona diuina intrinſeca Arrubal. quæſt. 20. in Notationibus num. 3. & Heriçe Diſput. 13. cap. 2. Mihi diſtinctione opus eſſe videtur.

Delectatio de bono præſenti, & poſſeſſo tam proprio, quam alieno, eſt in Deo.

Dico ergo primò: Deum habere amorem ſpecialem à gaudio, & deſiderio diſtinctum ſecundum rationem circa bona creata. Ratio eſt, quia hic amor ſpecialis verſatur circa bonum ſecundum ſe abſtrahens à præſenti eius exiſtentia, & poſſeſſione; ſed Deus amat ſimplici affectu creaturis bonum ſecundum ſe abſtrahens ab exiſtentia, & poſſeſſione præſenti, & ſibi etiam ſimiliter amat gloriam extrinſecam ſecundum ſe: ergo habet circa bona creata amorem iſtum ſpecialem.

Deus habet amorem ſpecialē à gaudio & deſiderio diſtinctū circa bona creata.

Dico ſecundò: Deum non habere prædictum amorem ſpecialem circa ſuam bonitatem intrinſecam in ſe immediate cognitam: habere tamen illum circa eundem bonitatem cogni- 5.

tam

Deus non habet prædictũ amorem ſpecialem circa ſuam bonitatem intrinſecam immediate in ſe cognitam, benè tamen circa eandem bonitatem in alio cognitã.

tam in alio. Prima pars ſuadetur inprimis, quia in Deo non eſt objectum immediatum amoris ſpecialis comparatione Dei: ergo neque amor ſpecialis, cum hic ſine proprio objecto conſiſtere nequeat. Antecedens patet quia objectum huius amoris eſt bonum abſtrahens ſecundum ſe ab exiſtentia, & poſſeſſione præſenti; in bono autem diuino intrinſeco nulla eſt ratio objectiua immediate, quæ comparatione Dei abſtrahat à præſentia, & coniunctione cum Deo; atque adeo nulla eſt ratio objectiua immediata propria amoris ſpecialis. Deinde quia Deus non habet ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſed intuitiuam reſpectu bonitatis ſuæ intrinſecæ, nam non poteſt concipere bonitatem ſuam intrinſecam, niſi vt præſentem, & ſibi coniunctam, quia hæc præſentia, & intima coniunctio eſt de illius eſſentia, & præciſio bonitatis à tali præſentia, & coniunctione imperfectionem inuoluit alienam à mente diuina: ergo neque habet immediate amorem ſpecialem, circa intrinſecam bonitatem ſuam, nam ſcientia regulans huiuſmodi amorem, non eſt notitia intuitiua, quæ reſpicit objectum exiſtens, vt exiſtens, ſed notitia præſcindens ab exiſtentia actualis objecti.

6. Secunda pars oſtenditur, quia Deus ſe ipſum in creaturis cognoſcit, vt docuimus ſupra tract. 4. diſp. 3. cap. 5. comprehendendo enim creaturam, cognoſcit eius reſpectum tranſcendentalem ad ſe ipſum, atque adeo cognoſcit ſeipſum, vt terminum talis reſpectus: ergo in actu ſpecialis amoris, quo viator amat bonitatem diuinam ſecundum ſe abſtrahendo ab exiſtentia, & negatione exiſtentiæ cognoſcet Deus indirecte ſuam bonitatem & pariter amabit eam cum ſimili abſtractione. Vnde ſicut cognitio, qua Deus cognoſcit indirecte ſuam bonitatem in actu viatoris directe cognito, eſt abſtractiua reſpectu diuinæ bonitatis ſine vlla imperfectione, licet ſit intuitiua reſpectu actus viatoris, vt in ſimili diximus loco citato; ita amor, quo Deus amat indirecte ſuam bonitatem in eodem actu viatoris directe amato habebit rationem amoris ſpecialis, in ordine ad diuinam bonitatem ſine imperfectione vlla; licet non habeat rationem amoris ſpecialis in ordine ad actum viatoris, quia illum reſpicit vt actu exiſtentem, & præſentem.

7.

In Deo non eſt deſideriũ circa bonum ei intrinſecũ: eſt tamẽ circa bonum ei extrinſecum & circa bona creaturarũ.

Secunda dubitatio, an in Deo locum habeat deſiderium. Sed facile expediri poteſt aſſerendo Deum non habere actum deſiderij circa proprium bonum intrinſecum: habere tamen circa bonum ſibi extrinſecum, & circa bona creaturarum. Probatur, quia deſiderium eſſentialiter poſtulat, vt conditionem, abſentiam proprij objecti: ſed non poteſt abeſſe à Deo bonum ipſi intrinſecum, poteſt tamen abeſſe extrinſeca gloria, quæ redundare poteſt ex bonis creaturarum operibus, & multa etiam bona abſunt à creaturis: ergo non poteſt ſibi deſiderare aliquod bonum intrinſecum, poteſt tamen deſiderare ſibi extrinſecam gloriam, & multa bona creaturis.

8 Opponit Arrubal quæſt. 20. in notationibus num. 4. de ratione deſiderij eſſe verſari circa rem abſentem non exiſtentem in poteſtate volentis illam, nam ſi res abſit ex ſola volentis electione, non poteſt dici propriè ab eo deſiderari. Vnde cum Deus habeat in poteſtate ſua omne bonum creatum, nihil etiam creatum dicetur propriè deſiderare. Cæterùm licet admittamus id eſſe de ratione deſiderij, non eſt cur negemus Deo proprium deſiderium circa bona creata pendentia à noſtra libera voluntate, ſed ſolum circa bona creata à ſolo Deo pendentia. Quamuis enim Deus ſimpliciter poſſit ita fortiter, ac ſuauiter mouere voluntatem noſtram, vt quoſcumque voluerit actus bonos liberos ab ea extorqueat; nihilominus tamen, de lege ordinaria, perinde ſe habet circa eiuſmodi actus, ac ſi eſſent tantum in poteſtate ſolius voluntatis noſtræ, cuius conſenſum liberum expectat, atque adeo non incongrue dici poteſt illos vere, & propriè deſiderare.

Non eſt negãdum Deo proprium deſiderium circa bona creata pendentia ab humana libertate

Tertia dubitatio eſt, An in Deo circa propria bona ſit actus concupiſcentiæ, & amicitiæ. 9.
Herice diſp. 14. cap. 2. & 4. negat in Deo realem concupiſcentiam circa propria bona, & admittit virtualem, at vero amicitiam inter diuinas perſonas nec realem, nec virtualem admittit. Ego vero aſſero imprimis eſſe in Deo actum realem, & formalem concupiſcentiæ circa propria bona intrinſeca, non ſolum in latiori ſignificatione, ſed etiam in ſtrictiori, & magis propria, cuius meminimus in tertia notatione. Suadeo quia Pater æternus diligit realiter, & formaliter ſibi eſſentiam, & paternitatem, vt bonum proprium, & eandem eſſentiam, & filiationem diligit realiter, & formaliter Filio, vt bonum ipſius præciſe iuxta doctrinam traditam in notatione tertia: ergo in Deo eſt actus realis, & formalis concupiſcentiæ circa propria bona intrinſeca: quia nihil aliud requiritur ad realem, & eſſentialem rationem amoris concupiſcentiæ. Antecedens patet, quia prædicti actus non finguntur à nobis, ſed re ipſa, & formaliter in Deo ſunt. Aliud enim eſt aliquem actum eſſe realem, & realiter in Deo exiſtere, aliud vero eſſe realiter diſtinctũ à Deo, nam omnis perfectio diuina realis eſt, & realiter exiſtit in Deo, & tamen non diſtinguitur realiter ab omni alia perfectione diuina: vnde licet actus concupiſcentiæ non differat re ipſa à Deo, poterit eſſe realis, & realiter, ac formaliter exiſtere in eo. Fateor igitur actum concupiſcentiæ in Deo realiter, ac formaliter exiſtentem non eſſe in re ipſa diſtinctum à bono diuino intrinſeco, quod reſpicit vt proprium objectum, nec habere rerum ordinem tranſcendentalem ad illud, nec ad perſonam, cui tale bonum concupiſcitur, quia verus ordo tranſcendentalis ſine diſtinctione reali conſiſtere nequit; Contendo tamen hunc ordinem tranſcendentalem non eſſe de ratione amoris concupiſcentiæ, vel actus voluntatis, aut intellectus ſecundum ſe, nam volitiones, & intellectiones diuinæ, quibus Deus amat, & cognoſcit perfectiones ſuas intrinſecas, ſunt veræ volitiones, & intellectiones actuales, & tamen non habent verum reſpectum tranſcendentalem ad eiuſmodi objecta.

In Deo eſt actus realis, & formalis concupiſcentiæ circa propria bona intrinſeca in omni proprietate.

Aſſero deinde reperiri inter diuinas perſonas, actualem amicitiam, mutuam, veram, realem, & formalem proprie, & ſtricte ſumptam: Oſtendo, quia tunc eſt actualis amicitia, mutua, vera, realis, & formalis proprie ſumpta 10.
inter

Inter diuinas perſonas eſt vera amicitia ſtrictè ſumpta.

Digitized by Google

inter aliquas perſonas, quando vna alteri, vere, realiter, & formaliter amat bonum ex complacentia eius ſimiliter actu redamantis: Sed Perſonæ Diuinæ ita ſe habent, vt vnaquæque infinito amore vere, realiter, ac formaliter amet alteri propriam perfectionem ex infinita complacentia illius: ergo inter diuinas perſonas eſt actualis amicitia, mutua, vera, realis, & formalis proprie ſumpta.

11. Obiicit Heriçe ex doctrina amicitiæ tradita ab Ariſtotele, & à Theologis approbata, de ratione veræ amicitiæ eſt, vt ſit ad alterum per ſe diuerſum realiter in natura, & amore, ſiue differat realiter in ſuppoſito, ſiue non differat: ergo cum in perſonis diuinis non ſit realis diſtinctio in natura, & amore; neque erit vera, & realis amicitia. Sed, ni fallor fruſtra requiritur ad veram, & realem amicitiam, & ad veram, & realem redamationem diſtinctio realis naturarum, & amorum, ſed ſufficit diſtinctio Perſonarum cum eadem natura, & amore realiter illis communi, ac pluribus amoribus æquiualenti, vt videre eſt in Diuinis Perſonis, quæ eodem reali amore perinde ſe mutuo amant, ac ſi haberent amores realiter diſtinctos. Fruſtra etiam obiicitur doctrina amicitiæ tradita ab Ariſtotele. Nam Ariſtoteles 8. Ethic. cap. 7. & 12. vbi de amicitia agit, nunquam expreſſit, requiri ad illam diſtinctionem realem naturarum, & amorum, licet ſuppoſuerit, quia non nouit Trinitatem perſonarum habentium eandem numero naturam, & amorem, & quamuis expreſſiſſet, non deberet id mouere Theologum ad negandam propriam, & realem amicitiam inter diuinas Perſonas, ſicut non mouet ad negandam veram, & propriam generationem in Deo, quod Ariſtoteles vbique ſupponat diſtinctionem realem in natura inter generans, & genitum, quia non nouit pluralitatem Perſonarum cum vnitate naturæ. Quare ſicut, non obſtante Doctrina Ariſtotelis ſupponente generationem eſſe ad alterum in natura, merito aſſeritur à Theologis in Deo vera, & propria generatio cum ſola diſtinctione Perſonarum; ita non obſtante eiuſdem doctrina ſimiliter ſupponente amicitiam eſſe ad alterum in natura, & in amore, aſſerenda erit vera, & propria amicitia inter Diuinas Perſonas.

Ad veram, & realem amicitiam ſufficit diſtinctio Perſonarum cũ eam numero natura, & amore, realiter illis communi.

Theologum mouere non debet doctrina Ariſtotelis ad negandam veram, & realem amicitiam inter Perſonas diuinas.

12. Quarta dubitatio an reſpectu creaturarum habeat Deus amorem amicitiæ, beneuolentiæ, & concupiſcentiæ. Nam aliqui contendunt nullum habere Deum amorem amicitiæ, & beneuolentiæ circa creaturas etiam intelligentes, quia Deus nequit diligere creaturas, niſi tanquam media ordinata in Diuinam bonitatem, vt in finem: ſed amor medij non poteſt non eſſe concupiſcentiæ, quia medium ſemper diligitur, vt vtile ad finem, & propter finem, non propter ſe: ergo amor, quo Deus diligit creaturas omnes, non erit amicitiæ, aut beneuolentiæ, ſed ſolum concupiſcentiæ.

Alij, licet concedant creaturas rationales amari poſſe à Deo amore amicitiæ, exiſtimant tamen creaturas irrationales ſolum amari poſſe amore concupiſcentiæ. Ita videtur ſentire D. Thomas quæſt. 20. art. 2. ad. 3. Scotus, Durandus, Paludanus, & alij, quos refert, & ſequitur Vaſquez Diſp. 84. cap. 2. Probari poteſt primo, quia Deus ſolum amat creaturas irrationales propter noſtram vtilitatem, & commodum, neque in ſe ipſis aliter poſſunt diligi: nam beneuolentiæ amor in re ſic dilecta connotat potentiam redamandi, quæ non reperitur in irrationabilibus. Secundo quia amor beneuolentiæ eſt inchoatio quædam amicitiæ teſte Ariſtotele 9. Ethic. cap. 5. Sed creaturæ irrationales nequeunt amari amore amicitiæ: ergo neque amore beneuolentiæ. Confirmatur, quia 7. Ethic. ad Eudemum. cap. 8. vt refert Vaſquez, Idem Ariſtoteles negat res irrationales diligi amore beneuolentiæ, cum ait; *Neque enim pro hiſce beneuolentia fit*: & ſubdit, *quia alioqui nos diligeremus beſtias amore beneuolentia.*

13. Nihilominus dicendum eſt primo, Deum habere amorem creaturarum includentem duplicem illum reſpectum inadæquatum beneuolentiæ, & concupiſcentiæ. Patet quia Deus vult creaturis præſertim intellectualibus multa bona: ergo amor ipſius, quatenus terminatur ad creaturas intellectuales habet rationem beneuolentiæ, & quatenus terminatur ad bona illa, quæ ipſis vult, habet rationem concupiſcentiæ.

Deus habet amorem creaturarum includentem duplicem reſpectum inadæquatum beneuolentiæ & concupiſcentiæ.

14. Dicendum ſecundò Deum habere reſpectu creaturarum intellectualium actum adæquatum amoris amicitiæ; & etiam actum eiuſdem rationis cum actu adæquato amoris concupiſcentiæ. Probatur quia Deus vult hominibus bonum ex complacentia ipſorum, quæ eſt propria ratio adæquatæ amicitiæ, & vult etiam illis bonum, vt bonum illorum eſt, qui actus eiuſdem rationis eſt cum amore concupiſcentiæ, vt explicatum eſt: quamuis, vt notaui, non ſoleat ſic appellari.

Reſpectu creaturarum intellectualium habet Deus actum adæquatum amicitiæ, & actũ eiuſdem rationis cum actu adæquato amoris concupiſcentiæ.

15. Dicendum tertio, creaturas irrationales non poſſe à Deo diligi amore amicitiæ: diligi tamen de facto amore concupiſcentiæ, & etiam amore aliqualis beneuolentiæ. Prima, & ſecunda pars manifeſta eſt, & communiter aſſeritur à Doctoribus; prima quidem, quia creaturæ irrationales redamare non poſſunt, & ideo nequeunt eſſe obiectum amoris amicitiæ. Secunda vero quia Deus vult creaturas irrationales propter rationales, & in earum vſum: ergo amat amore concupiſcentiæ. Tertiam partem defendunt Ferrarienſis 1. cont. gent. cap. 91. Molina, quæſt. 20. art. 2. qui refert pro hac parte Scotum, Durandum, & Gabrielem. Defendit etiam Salas, 1. 2. Tract. 9. Diſp. 3. Sect. 1. Ratio eſt quia licet Deus amet amore concupiſcentiæ creaturas irrationales, quatenus vult illas, vt media neceſſaria, vel vtilia ad vſum hominum: tamen quatenus vult præciſe, vt creaturæ irrationales habeant bonitates, & perfectiones, quas illis communicat, amabit illas amore aliqualis beneuolentiæ, quia vt ſic quodammodo illas amat propter ſe ipſas. Confirmatur, quia Deus amore ſuo perfectiſſimo, vnumquodque amat, prout amabile eſt: ſed creaturæ irrationales ſunt amabiles, non ſolum ad vſum rationalium, ſed etiam ob internam perfectionem; ergo vt ſic amabit illas aliquali beneuolentia.

Creaturæ irrationales nequeunt à Deo diligi amore amicitiæ; diliguntur tamen amore concupiſcentiæ, & aliqualis beneuolentiæ.

16. Ad fundamentum primæ ſententiæ, reſpondeo, Deum diligere creaturas rationales quodammodo vt media propter ſuam bonitatem

Digitized by Google

tatem, tanquam propter primam rationem volendi, & bonum illarum ad ſuam gloriam, vt ad finem vltimum ordinare: hoc tamen non impedire, quominus propter bonitatem in creaturis ipſis inuentam eas quoque vero amore beneuolentiæ, & amicitiæ proſequatur; tum quia ſunt capaces talis amoris, & talis amor erga illas non dedecet diuinam bonitatem: tum etiam quia Deus non amat creaturas rationales propter proprium commodum, ſed propter bonum ipſarum, atque adeo propter ipſas quatenus redamare poſſunt: tum præterea quia ordinare bonum talium creaturarum ad ſuam gloriam tanquam ad vltimum finem non repugnat amicitiæ: hæc enim non excludit debitum ordinem ad Deum, vt ad vltimum finem; hic enim ordo in honeſtate virtutis includitur.

17. Ad primum argumentum ſecundæ ſententiæ conſtat ex dictis Deum non ſolum poſſe, ſed de facto amare creaturas irrationales etiam amore aliqualis beneuolentiæ ſub aliqua ratione: falſum item eſt quemuis amorem beneuolentiæ connotare in re ſic dilecta, vim redamandi. Ad ſecundum reſpondeo beneuolentiam, ſi ſit in ordine ad alterum, qui rationalis ſit, eſſe inchoationem amicitiæ, nam hæc eſt perfecta beneuolentia, de qua loquitur Ariſtoteles, qui non negat aliqualem beneuolentiam minus perfectam reſpectu creaturarum irrationalium. Ad Confirmationem dico Ariſtotelem ſolum velle nos de facto, & communiter non diligere creaturas irrationales amore beneuolentiæ: non negare tamen poſſe nos illas diligere aliquali beneuolentia, vt dictum eſt.

Quiuis amor beneuolentiæ non connotat in re ſic amata vim redamandi, nec eſt inchoatio amicitiæ.

Capvt II.

An Deus omnia æqualiter diligat.

18. De hac re diſputat D. Thomas qu. 20. art. 3. & 4. docetque dupliciter poſſe aliquid magis, vel minus amari; primo ex parte ipſius actus voluntatis, qui poteſt eſſe magis, vel minus intenſus. Secundo ex parte ipſius boni, quod aliquis vult perſonæ dilectæ, & ſic magis diligitur ille, cui volumus maius bonum, etiamſi illi velimus bonum actu non magis intenſo. Ex hac doctrina colligit optime S. Doctor Deum ex parte affectus voluntatis omnia æqualiter diligere, quia eodem actu indiuiſibili omnia diligit: at ex parte boni, quod Deus alicui vult, magis vnum diligere, quam aliud, quia vni vult maius bonum, quam alteri. Vnde conſequenter aſſerit in art. 4. maiora, & meliora bona magis à Deo diligi. Hinc multa inferre poſſumus cum D. Thoma in eodem art. 4. in ſolutionibus argument. Primum, Deum magis dilexiſſe Chriſtum, quam totum genus humanum, immo & quam totum vniuerſum, quia maius bonum illi voluit, quam omnibus creaturis ſimul ſumptis. Nec obſtat quod illum tradiderit in mortem pro genere humano, nam hoc auget maxime dignitatem ipſius, tum quia commendat ipſius caritatem, & obedientiam: tum etiam quia glorioſam victoriam, & triumphum inde reportauit; tum præterea quia factus eſt redemptor generis humani.

Deus ex parte affectus voluntatis omnia æqualiter diligit; ex parte vero boni, quod creaturis vult, vnam diligit magis, quam aliam.

Secundum eſt, Deum plus dilexiſſe angelos, quam homines, quoad naturalia, quia illos perfectiores condidit: Quoad ſupernaturalia vero illum hominem, vel angelum plus dilexiſſe, cui contulit maiora dona gratiæ, & gloriæ; & plus dilexiſſe vniuerſitatem hominum, quam vniuerſitatem angelorum, quia in illa continetur Chriſtus, & B. Virgo, quibus maiora dona ſupernaturalia collata ſunt, quam omnibus angelis. Tertium, quod infertur, eſt Chriſtum peculiaria amoris ſigna exhibuiſſe Ioanni Euangeliſtæ, & ita fuiſſe peculiariter ab eo dilectum, quoad ſigna externa amicitiæ, & familiaritatis; incertum tamen eſſe, vtrum illi maiorem gratiam, & gloriam tribuerit, quam cæteris Apoſtolis.

Quarto infertur collatione facta inter innocentem, & pœnitentem, illum plus diligi à Deo, qui maiori gratia præditus eſt: cæteris autem paribus plus diligi innocentem, quam pœnitentem, quia innocens includit maius quoddam donum, nempe nunquam offendiſſe Deum, quod non habet pœnitens. Quamuis ex altera parte videatur pœnitens præferendus, quia par donum gratiæ, maius quid videtur eſſe reſpectu pœnitentis, qui meruit pœnam, quam reſpectu innocentis, qui non meruit. 19.

Quis plus à Deo diligatur innocens, an pœnitens.

Vltimo infertur non eſſe ſimpliciter concedendam hanc propoſitionem; Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatum, quam iuſtum reprobum, nam pro illo tempore, in quo reprobus eſt gratia præditus plus à Deo diligitur, quam prædeſtinatus exiſtens in peccato: at pro eo tempore, quo prædeſtinatus, qui modo eſt in peccato, erit in gratia, vel gloria, & qui modo eſt iuſtus cadet in peccatum, & damnabitur plus diligitur à Deo peccator prædeſtinatus, quam iuſtus reprobus: & ſic concedi poteſt propoſitio illa, quia tamen vox *peccator* reſtringit prædeſtinatum ad tempus illud, in quo eſt in peccato, & vox iuſtus reſtringit reprobum ad tempus, in quo eſt in gratia, propoſitio illa non eſt abſolute admittenda, ſed explicanda diſtinctione adducta.

Hæc propoſitio: Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatū quam iuſtum reprobum: non eſt ſimpliciter concedenda, ſed explicanda.

Quæret tamen aliquis, quo pacto verum ſit, quod ait D. Thomas art. 4. in ſolutione quinti, ſcilicet, prædeſtinatum; ſecundum aliquod tempus nec bonum, nec malum eſſe. Multa de hac re Caietanus; placet tamen quod tertio loco reſpondet, nempe, id verum eſſe de tempore, quo prædeſtinatus nullum habet eſſe: nam ante conceptionem nec in gratia, nec in peccato eſſe poteſt, vt conſtat. 20.

Quo ſenſu verum ſit dictum S. Thomæ. Prædeſtinatus, ſecundum aliquod tempus, nec bon[illegible], nec malus eſt.

Capvt III.

An ſit in Deo, fuga, odium, & triſtitia.

Circa odium Ferrarienſis 1. contra gent. cap. 96. ſecutus D. Thomam ibidem & Capreolus in 1. diſt. 45. quæſt. 1. art. 1. concl. 8. negant in Deo eſſe odium proprie loquendo, quia ſi Deus aliquid odio haberet, maxime peccatum, & peccatorem, ſed peccatum odio habere 21.

Digitized by Google

2. *Signa voluntatis diuinæ indicant veram aliquam voluntatem in Deo, ſed non ſemper eam, quam nos primo aſpectu indicare concipimus.*

Dicendũ tamen eſt quinque iſta ſigna ſemper indicare veram aliquam voluntatem in Deo formaliter exiſtentem, non tamen ſemper eam, quam nos primo aſpectu indicare concipimus. Prima pars probatur primo, quia ſi non ſignificarent veram aliquam Dei voluntatem non eſſent vera ſigna, nec donari poſſent nomine voluntatis. Secundo quia præceptum ſignificat ſimplicem affectum, vt res præcepta fiat, & voluntatem abſolutam præcipiendi, & obligandi. Similiter prohibitio indicat ſimilem affectum ſimplicem, vt res prohibita non fiat, cum abſoluta voluntate prohibendi, & obligandi, vt non fiat; conſilium vero ſignificat etiam ſimplicem affectum, & deſiderium, vt id quod conſulitur fiat, ſimul cum iudicio decernente id eſſe melius. Permiſſio autem non ſignificat etiam ſimplicem affectum circa peccatum, quod permittit, vt patet, ſed ſolum voluntatem non impediendi, nec denegandi concurſum neceſſarium ad illud. Denique operatio indicat formalem aliquam voluntatem in Deo, quæ varia eſt, pro varietate operationum, quædam enim ſunt à ſolo Deo, quædam à Deo, & ſimul etiam à cauſa neceſſaria, aliæ à Deo, & à cauſa libera, quas diuerſo modo vult Deus. Secunda pars patet in præcepto, quod Deus impoſuit Abrahamo immolandi filium, quod ſignificauit, non voluntatem abſolutam immolationis, quam primo intuitu ſignificare videbatur, ſed ſolum voluntatem præbendi illi occaſionẽ obedientię, vt oſtenderet promptum animum ad immolandũ filium.

3. Ex dictis patet reſponſio ad rationem dubitandi. Nec obſtat noſtræ ſententiæ D. Thomas quæſt. 19. art. 11. ad. 2. aſſerens ſigna voluntatis dici voluntates diuinas, non quia ſint ſigna quod Deus velit, ſed quia ea quæ in nobis ſolent eſſe ſigna volendi, in Deo diuinæ voluntates dicuntur. Nam S. Doctor ſolum in his verbis nomine voluntatis intelligit voluntatem efficacem, & abſolutam quantum eſt ex parte volentis, & ita ſenſus eſt voluntatem ſigni non indicare in Deo neceſſario voluntatem efficacem, præſertim circa præcipuum objectum, ſicut ſolet in nobis indicare quantum eſt ex parte noſtra; nec moueat quemquam exemplum adductum à D. Thoma in affectu iræ, qui non habet locum in Deo, ſed ſolum Deus iraſci dicitur, quia punit, quod in nobis ſolet ab ira prouenire. Nam hoc exemplum ſolum affertur ad oſtendendum, voluntatem ſigni in Deo non indicare neceſſario voluntatem efficacem. Senſus enim eſt, quemadmodum Deus dicitur iraſci quia punit, quod in nobis ſolet eſſe effectus iræ, ſic Deus dicitur velle aliquid efficaciter voluntate ſigni, quia imponit præceptum, & dat conſilium, quod in nobis ſolet eſſe ſignum voluntatis efficacis, quantum eſt ex parte noſtra.

CAPVT II.

De diuiſione Voluntatis beneplaciti in antecedentem, & conſequentem.

4. VArie explicant Theologi membra huius diuiſionis. Sed omiſſis aliis expoſitionibus, libet tantum duas referre, quæ optimæ ſunt; altera eſt Damaſceni, qui lib. 2. de fide ca. 29. ait voluntatem antecedentem eſſe illam, qua Deus ex ſe aliquid vult, nulla ſumpta occaſione ex creatura, qualis eſt voluntas, qua vult omnes homines ſaluos fieri, & qua vult dare primam gratiam: voluntatem autem conſequentem appellat, quam habet Deus occaſione ſumpta ex creaturis, qualis eſt, voluntas damnandi, & puniendi, quæ ſupponit hominum peccata: hanc diuiſionem ſumpſit Damaſcenus ex Chryſoſtomo homil. 1. in Epiſt. ad Epheſios, quamuis Chryſoſtomus non donet eiſdem nominibus membra huius diuiſionis, nam voluntatem, quam appellat Damaſcen. antecedentem, appellauit Chryſoſtomus primariam, & quam appellat Damaſcenus conſequentem appellauit Chryſoſtomus ſecundariam. Hic aduertendum eſt voluntatem conſequentem, iuxta horum Patrum ſententiam, dici poſſe, non ſolum eam, quam habet Deus occaſione ſumpta ex malis hominum operibus, ſed etiam quam habet occaſione ſumpta ex operibus bonis. Nec refert quod prædicti SS. Patres ad explicandam voluntatem conſequentem, ſemper afferant exempla puniendi, & damnandi; id enim faciunt, vt afferant exemplum nullo modo antecedenti voluntate volitum. Nam voluntas conferendi aliquod bonum propter orationem, & meritum noſtrum, licet ſit conſequens, quia occaſionem capit ex operibus noſtris, nihilominus videtur ortum habere remote à voluntate antecedente, qua Deus vult illum ordinem, propter maius bonum noſtrum, & de ſe paratus eſt ad illa bona conferenda.

Voluntas antecedens, & conſequens, quid ſint ex Damaſceno, & Chryſoſtomo.

5. *Quid ſint voluntas antecedẽs, & conſequens ex S. Thoma.*

Altera expoſitio huius diuiſionis eſt D. Thomæ 1. part. quæſt. 19. art. 6. ad. 1. quæ parum differt ab expoſitione Damaſceni, ait enim S. Doctor eam eſſe voluntatem antecedentem, quæ circa aliquod objectum verſatur abſolute, & ſecundum ſe ſpectatum; eam vero conſequentem, quæ verſatur circa objectum cum aliqua circumſtantia: explicat rem exemplo iudicis, qui dum conſiderat hominem ſecundum ſe, non vult illum punire: dum vero conſiderat in illo furtum, aut homicidium, punire vult: illa igitur voluntas, qua diſplicet punitio hominis ſecundum ſe ſpectati, eſt antecedens, quia homo ſecundum ſe antecedit circumſtantias: voluntas vero, qua placet punitio propter delictum, eſt conſequens, quia circumſtantia delicti, ex qua oritur voluntas iſta, eſt quid poſterius.

6. *Damaſcenus extendit voluntatem antecedẽtem ad efficacem, & inefficacem, at S. Thomas ſolum ad inefficacem.*

Inter has duas expoſitiones prædictæ diuiſionis hoc diſcrimen cerno, quod Damaſcenus voluntatem antecedentem ad plura extendat, quam D. Thomas: Extendit enim Damaſcenus non ſolum ad volitionem inefficacem, ſed etiam ad efficacem eorum, quorum in nobis cauſa non datur, vt ad volitionem dandi primam gratiam, ſeu primum auxilium præueniens: at D. Thomas nomine voluntatis antecedentis communiter intelligit voluntatem inefficacem, nam loco citato docet voluntatem antecedentem potius dicendam eſſe velleitatem, quam voluntatem.

DISP.

Digitized by Google

DISPVTATIO II.

De voluntate efficaci, & inefficaci Dei.

CAPVT I.

An in Deo ſit voluntas libera efficax, & inefficax.

1. *Certum eſt eſſe in Deo voluntatem efficacem.* DE voluntate libera efficaci nulla dubitatio eſt, omnes enim eam in Deo admittunt, & merito, cum illam ſatis indicet ſcriptura Sacra, Heſter 13. *Non eſt; qui tuæ poſſit reſiſtere voluntati.* Et Iſaiæ 46. *Omnis voluntas mea fiet.* atque aliis in locis; & ſatis eam teſtentur quibuſdam quaſi mutis vocibus, creaturæ ipſæ, quæ ſine efficaci Dei voluntate non fuerunt in lucem editæ. Solum ergo controuerſia eſt de voluntate libera Dei inefficaci, in qua dirimenda non parum laborant qui docent actum diuinũ liberum compleri per denominationem realem extrinſecam petitam ab effectu, vel cauſalitate creata. *Sententia negans Deo omnem volitionem inefficacem.* Nam Baſilius Ponce 1. part. Variarum Diſputationum quæſt. 6. Scholaſtica, cap. 12. victus difficultate contendit nullum eſſe in diuina voluntate actum liberum inefficacem, quod multis probat.

2. *Refellitur propoſita ſententia.* Cæterùm conſultius fuiſſet huic Doctori deſerere opinionem de ratione diuinæ libertatis, quam ſemel imbibit, quando eam tueri non potuit ſimul cum diuiſione voluntatis Diuinæ liberæ, in voluntatem efficacem, & inefficacem, quam negare communem illam diuiſionem omnium fere Theologorum calculo confirmatam. Quæ vero obiicit contra voluntatem Dei inefficacem hic non refero, quia cum omnia ferè militent contra eum actum, quo Deus vult omnes homines ſaluos fieri, de quo ex profeſſo agendum eſt in Tractatu de Prædeſtinatione, in eum locum eorum ſolutionem remitto.

3. *Sententia admittens actū inefficacem in Deo, qui ſimul ſit efficax reſpectu alicuius obiecti.* Granado verò Tom. 1. in 1. part. Tract. 3. Diſp. 5. Sect. 6. Arrubal. 1 part. Diſp. 60. num. 14. & 15. & Heriçe Diſp. 17. cap. 3. vt prædictam diuiſionem tueantur, admittunt quidem in Deo volitionem liberam inefficacem, non ſolitarie, & per ſe, ſed eius modi, quæ ſimul ſit inefficax reſpectu alicuius obiecti. Sic ſentiunt actum liberum, quo Deus vult reprobos ſaluos fieri eſſe inefficacem quoad finem, cum ſalutem non conſequantur, & efficacem quoad media; cum ex vi illius dentur illis media aliqua ad ſalutem.

4. *Refellitur etiam hæc Sententia.* Verùm hi Theologi ægrè defendunt communem diuiſionem, primo quia non diſtinguunt adæquate membra illius, non enim aſſignant actum liberum, qui nihil in re ipſa efficacitatis habeat, atque adeo qui ſimpliciter inefficax ſit. Secundo quia coguntur duobus actibus Diuinis liberis ſecundum rationem diſtinctis, nempe intentioni inefficaci reſpectu finis, & electioni efficaci mediorum tribuere idem exercitium libertatis, ac per conſequens eandem libertatem in actu ſecundo, cum amborum libertas compleatur per eandem cauſalitatem extrinſecam, vt videre eſt apud Heriçe cap. 3. citato, num. 60. & res ipſa per ſe patet, cum intentio inefficax finis nihil efficacitatis habere poſſit, niſi mediate, in ordine ad cauſanda media, quæ immediate cauſat electio efficax, quod difficile intellectu, & explicatu eſt. Nam in Deo formalis intentio finis, etiam vt libera in actu ſecundo, prior eſt in re ipſa virtute, & ſecundum rationem formaliter, quam formalis electio mediorum, quidquid dicat ibidem Heriçe, cum illa hanc aliquo pacto inferat: alioqui prædicti actus fruſtra, & ſine fundamẽto vllo dicerẽtur intentio, & electio, quia intentio & electio intelligi nequeunt ſine aliquo ordine, & connexione.

Tertiò, quia prædicti Theologi non videntur admittere in Deo actum inefficacem liberum in actu ſecundo, atque adeo nec tueri cõmunem diuiſionem, quæ traditur de actu diuino libero. Nam cum non concedant diuinæ voluntati actum inefficacem ſolitarie, & per ſe, ſed qui ſimul ſit efficax reſpectu alicuius obiecti, quæro ab iſtis, an actus iſte, vt præciſè intelligitur inefficax in ordine ad propriũ obiectum, ſit liber in actu ſecundo, vel ſolum ſit eo pacto liber vt iam intelligitur efficax in ordine ad aliud obiectum. Primum dicere nequeunt, cum in eorum ſententia libertas in actu ſecundo compleatur per cauſalitatem extrinſecam; & hæc cauſalitas non intelligatur eſſe, dum actus præciſe inefficax intelligitur: ergo neceſſe eſt, vt dicant ſecundum, ac per conſequens, vt non diuidant actum diuinum in actu ſecundo liberum in inefficacem, & efficacem, ſed in duos efficaces, alterum qui ſit omnino efficax, alterum vero, qui ita ſit efficax, vt habeat adiunctum aliquid inefficacitatis non liberæ vt ſic. 5

6. *Datur in Deo actus liber inefficax.* Sit igitur *Prima Concluſio*: omnino admittendus eſt in Deo actus voluntatis liber inefficax. Ita communis Theologorum Schola, & ſuadetur quia voluntas, qua Deus vult omnes homines ſaluos fieri cuius meminit Paulus 1. ad Timoth. 2. eſt voluntas libera, & voluntas beneplaciti, vt in Tractatu de Prædeſtinatione probabo: hæc autem voluntas non eſt efficax reſpectu omnium, cum non omnes æternam ſalutem, & gloriam conſequantur, vt conſtat: Conſequens igitur eſt vt detur in Deo voluntas libera inefficax. Deinde Deus vult glorificari ab omnibus ſuis creaturis cum propter ſe, & propter gloriam ſuam illas produxerit, & hanc gloriã extrinſecam liberè vult, cum illa non egeat, ſed ſine illa perfectiſſimus, ac feliciſſimus exiſtat, & tamen hanc gloriam non conſequitur in omnibus creaturis liberis; à multis enim ſæpe contemnitur, & inhonoratur. Similiter Deus peccatorum conuerſionem intendit, cum illis auxilia confert, vt conuertantur, & pœnitentiam agant, & tamen vocati obſurdeſcunt, & renuunt conuerti, vel ipſo Deo atteſtante Prouerb. 1. *Vocaui, & renuiſtis; extendi manum meam, & non fuit qui aſpiceret.*

Denique Deus habet voluntatem concurrendi cum creaturis ad actus liberos, ſi ipſæ operari velint, & tamen hæc voluntas ſæpe 7

Digitized by Google

caret effectu, quia creaturæ operari nolunt: ergo in his omnibus euentibus concedendi ſunt actus liberi diuinæ voluntatis inefficaces. Confirmatur quia licet in eorum ſententia, qui complent actum diuinum liberum per aliquid creatum, difficile explicatu ſit, quo pacto ſint liberi omnes prædicti actus diuini, quatenus inefficaces ſunt; tamen procliue eſt id explicare in noſtra ſententia, quæ rationem actus liberi diuini conſtituit in eo, quod perfectio intrinſeca neceſſaria diuinæ volitionis tribuat ex arbitrio Dei quaſi effectum formalem in ordine ad proprium objectum, quem poſſet non tribuere, vt ſupra oſtendimus.

8. Dices voluntatem liberam inefficacem eſſe impoſſibilem in Deo, & quia imperfectionem inuolueret, eo quod careret effectu, & quia non haberet objectum, cum neque reſpiceret rem vt poſſibilem, quia complacentia rei vt poſſibilis neceſſaria eſt in Deo; neque vt futuram, cum reuera futura non ſit. Contra, quia voluntas Dei libera inefficax neque imperfectionem inuoluit, cum inefficacia eius non proueniat ex impotentia, ſed ex mera libertate diuina; neque caret objecto, eſt enim voluntas per modum proſecutionis à ſimplicis complacentia diſtincta, & quantum eſt ex ſe inferens effectum, quem de facto haberet, niſi creatura impediret, Vnde eſt voluntas conditionata ex parte objecti, & ita habet pro objecto rem futuram ſub conditione, quæ ideo ſolum futura non eſt, quia non ponitur conditio ex parte creaturæ liberæ. Quare dici poteſt efficax quantum eſt ex ſe, licet ſit ſimpliciter inefficax reſpectu objecti proprij, & directi, quia illud de facto non ponit in re ipſa.

Voluntas Dei libera inefficax neque imperfectionem inuoluit, neque caret objecto.

9. *Secunda concluſio:* Concedi debet in Deo actus voluntatis liber, qui ſit inefficax ſolitarie, & per ſe, ita vt nullum omnino effectum habeat. Sic ſentio contra Granado, Arrubal, & Heriçe, & pono actus diuinæ voluntatis diſtingui inter ſe quoad intrinſecas formalitates in re ipſa, virtute, & per intellectum formaliter in ordine ad diuerſa objecta, quod non ſemel oſtendimus. Quo poſito concluſionem probo, quia licet actus liber, quo Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ſic de aliis ſimilibus, non ſit omnino inefficax, ſed habeat aliquid efficacitatis, quatenus ex vi illius vult Deus conferre, & re ipſa confert media aliqua ad ſalutem æternam, quamuis de facto non conferat omnibus talem ſalutem, atque adeo ſit inefficax quoad finem, & efficax quoad media: negari tamen non poſſunt in Deo multi actus liberi diſtincti virtute in re ipſa, & per intellectum formaliter, qui ſecundum ſuas intrinſecas formalitates, ita ſunt inefficaces de facto in ordine ad propriū objectum, vt etiam reſpectu alterius objecti nullam omnino habeant adiunctam efficacitatem. Huiuſmodi ſunt actus, quibus Deus libere vult concurrere cum cauſis ſecundis liberis ad actus liberos earum, quos re ipſa, non eliciunt, quia nolunt elicere; hi enim actus ita carent proprio effectu, quem haberent, ſi cauſæ ſecundæ operari vellent, vt ex vi illorum nullus alius ſequatur effectus: ergo tales actus ſunt ſolitarie & per ſe inefficaces.

Datur in Deo actus voluntatis liber inefficax abſque effectu vllo.

Actus, quibus Deus vult cōcurrere ad actus liberos, qui re ipſa nō erunt, ſunt ſolitarie inefficaces.

10. Opponés prædictos actus diuinos non eſſe ſolitarie inefficaces, quia ex vi illorum noſtri actus liberi extrahuntur à ſtatu puræ poſſibilitatis, & conſtituuntur in ſtatu futuritionis conditionatæ quantum eſt ex parte Dei. Reſpondeo hoc non ſufficere, vt illi actus diuini deſinant eſſe ſolitarie inefficaces, & incipiant vendicare aliquam efficacitatem: nam ſi cauſa nunquam eſt efficax in actu ſecundò quouſque habeat effectum, quantumuis illum habitura ſit, quanto minus erit efficax in actu ſecundo cauſa illa, quæ nec habet de facto in re ipſa effectum, nec vnquam habebit, vt contingit in prædictis actibus diuinis.

Ex iis, quæ aſſeruimus in hoc capite conſtat optimam eſſe diuiſionem communem voluntatis diuinæ liberæ in voluntatem inefficacem, & efficacem, quam grauiores Theologi tradiderunt, & eam facile defendi, & explicari iuxta doctrinam, quam ſupra diſp. 6. tradidimus de ratione formali actus diuini liberi.

CAPVT II.

An voluntas Dei efficax ſemper impleatur.

Aſſero quod fides diuina docet, & ratio naturalis aperte confirmat, ſcilicet voluntatem Dei ſimpliciter efficacem ſemper impleri. Loquor de voluntate Dei ſimpliciter efficaci, vt diſtinguam illam à voluntate diuina conditionata, quæ interdum dicitur efficax, quantum ex ſe, quia inferret effectum, ſi poneretur conditio, & tamen eſt ſimpliciter inefficax ex defectu conditionis. Concluſionem ſic explicatam ſuadeo primo quia paſſim ſcriptura ſacra illam confirmat, indico illud Iſaiæ 46. *Conſilium meum ſtabit & omnis voluntas mea fiet.* Et illud Pſalm. 113. *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit in cœlo, & in terra.* In quibus locis ſermo eſt de voluntate ſimpliciter efficaci. 11.

Voluntas Dei ſimpliciter efficax ſemper impletur.

Secundo oſtendo, quia id ſatis ſignificat, vel nomen ipſum voluntatis efficacis: nam voluntas ſimpliciter efficax dicitur, quæ ſortitur effectum, & perinde eſt dicere voluntatem eſſe ſimpliciter efficacem, ac impleri, & habere effectum: ergo impoſſibile eſt, vt voluntas Dei ſimpliciter efficax non impleatur. 12.

Confirmo quia Deus nihil abſolute, & ſimpliciter vult, quod non ſit ſibi poſſibile, cum ſit omnipotens, & quod non ſciat eſſe ſibi poſſibile, cum ſit infinite ſapiens, & quod ſemel vult non poteſt deſinere velle, cum ſit immutabilis: ergo implicat contradictionem, vt eius voluntas abſoluta, & ſimpliciter efficax non impleatur.

CAPVT III.

An voluntate efficaci, velit Deus neceſſario id, quod optimum eſt.

Non eſt hîc ſermo de neceſſitate phyſica abſoluta, fide enim certum eſt, Deum libere voluiſſe quidquid efficaciter voluit, & fe- 13.

cit

Controuerſia eſt non de neceſſitate phyſica abſoluta, ſed vel de neceſſitate phyſica ex ſuppoſitione, vel de neceſſitate morali.

cit in vniuerſo, ita vt pro arbitratu potuerit nihil ad extra producere, & efficaciter velle; ſi autem Deus phyſica neceſſitate abſoluta conſtrictus, voluiſſet efficaciter, & produxiſſet id, quod optimum eſt, ſequeretur nihil eorum, quæ optima ſunt libere operatum fuiſſe, quod eſt hæreticum. Solum ergo intelligi debet quæſtio propoſita, vel de neceſſitate phyſica ex ſuppoſitione quod Deus velit aliquid operari, vel de neceſſitate morali, quæ non impedit phyſicam libertatem: id enim, quod ex prædicta ſuppoſitione neceſſarium eſt, non eſt ſimpliciter neceſſarium, vt patet, & quod moraliter tantum neceſſarium eſt, licet poſſit non eſſe, re ipſa tamen futurum eſt: nam ſi aliquando re ipſa non foret, eo ipſo non eſſet moraliter neceſſarium; ſed liberum, non ſolum phyſice, ſed etiam moraliter.

14. Hoc poſito, quidam recentiores exiſtimare videntur Deum ex ſuppoſitione, vt ego interpretor, quod velit aliquid operari, debere neceſſario velle, & efficere id, quod optimum eſt, non phyſice, ſed moraliter: vocant autem optimum phyſice, quod inter res creatas adeo perfectionem phyſicã excellit, vt fieri nequeat creatura perfectior in genere phyſico; optimum vero moraliter, quod inter creaturas ita cedit in Dei gloriam, vt nihil creatum in maiorem Dei gloriam cedere queat. At Granado 1. part. tom. 2. Tract. 2. tota diſputatione 3. contendit Deum neceſſitate morali abſolute aſtringi ad efficaciter volendum, & reipſa executioni mandandum id, quod ſimpliciter optimum eſt, etiam phyſice ex oppoſitis contradictorie, in quibus non proceditur in infinitum, ſed eſt certus terminus, qualia ſunt creatio, non creatio, exiſtentia mundi, & non exiſtentia, prædeſtinatio, & non prædeſtinatio, incarnatio, & non incarnatio, & ſimilia: nam ex iis, in quibus non eſt oppoſitio contradictoria, ſed abitur in infinitum, vt ſunt multitudo indiuiduorum intra eandem ſpeciem, vel ſpecierum intra idem genus, & productio mundi in hoc inſtanti, in quo productum eſt, vel in aliis infinitis antecedentibus, & ſubſequentibus, in quibus produci potuit, docet Granado, Deum nulla neceſſitate morali adſtringi ad efficaciter volendum, & exequendum, quod optimum eſt. In iis enim, inquit, non poteſt prudenter quæri an Deus efficaciter velit ſemper, quod melius eſt, cum dato quolibet numero, aſſignari poſſit alius maior, & melior ſine termino: & omnes numeri produci non non poſſint, quia infinitum actu eſt impoſſibile, & dato quolibet alio inſtanti productionis mundi; quæri ſimiliter poſſit cur in aliquo ex infinitis antecedentibus, & conſequentibus productus non ſit. Itaque ſentit Granado, Deum neceſſitate morali adſtrictum fuiſſe ad volendum efficaciter, non quidem hunc mundum determinate, ſed aliquem ex mundis poſſibilibus, huic æqualibus in perfectione, neque hanc incarnationem determinate, ſed aliquam ex poſſibilibus. Concedit deinde ſect. 6. num 31. hanc neceſſitatem moralem tantam eſſe, vt ſi Deus non vellet id, quod melius eſt nempe aliquem ex mundis poſſibilibus, vel aliquam ex incarnationibus poſſibilibus, & ſic de aliis, non foret Deus.

Sit tamen noſtra, *Prima concluſio:* Non eſt Deo neceſſarium neceſſitate phyſica ex ſuppoſitione quod velit aliquid operari, efficaciter velle, & exequi quod eſt optimum moraliter. 15.

Non eſt neceſſaria Deo neceſſitate phyſicâ, efficax volitio & executio eius quod moraliter optimum eſt in creaturis, ex ſuppoſitione quod velit aliquid operari.

Hæc concluſio eſt contra recentiores relatos, & probatur, quia Deus non adſtringitur prædicta neceſſitate ad volendum efficaciter, & producendum id, quod phyſice eſt melius, vt relati recentiores fatentur: ergo neque ad volendum, & producendum id, quod eſt melius moraliter, ſeu quod magis cedit in gloriam ſuam. Conſequentia ſuadetur, quia Deus æqualiter eſt Dominus creaturarum, quoad perfectionem earum phyſicam, & quoad perfectionem moralem, ſeu quoad extrinſecam gloriam, quæ ex illis in ipſum redundare poteſt: ergo Deus, ratione illius Dominij perfectiſſimi, nullam habet ex prædicta ſuppoſitione phyſicam neceſſitatem volendi efficaciter id, quod phyſice melius eſt, nec habebit ſimilem neceſſitatem volendi efficaciter, quod moraliter melius eſt, ſeu quod cedit in maiorem gloriam ſuam.

Oppones, quiuis actus voluntatis diuinæ ita honeſtus eſt, vt nullus alius honeſtior concipi queat; ſicut enim Deus eſt infinite perfectus phyſice, ſic eſt infinite perfectus moraliter: ergo neceſſe eſt, vt quiuis actus Diuinæ voluntatis amplectatur efficaciter quod honeſtiſſimum eſt; ſeu quod eſt moraliter optimum. Conſequentia probatur, tum quia actus voluntatis, quo honeſtius habet objectum, eo honeſtior eſt, ſi cætera paria ſint, quippe qui Deo gratior eſt, & cedit in maiorem gloriam ipſius, atque adeo actus honeſtiſſimus, debet habere objectum honeſtiſſimum. Tum etiam quia ſicut repugnat Deo velle objectum inhoneſtum, ita repugnat velle minus honeſtum, ac per conſequens debet neceſſario velle honeſtiſſimum, ſeu moraliter optimum. Reſpondeo quemuis actum diuinæ voluntatis, quoad formalitatem ſuam, eſſe ſumme honeſtum, in proprio genere, & in ordine ad tale objectum, non tamen in omni genere. Iam enim alias dixi non omnes perfectiones diuinas eſſe æquales quoad formalitates ſuas; vnde neganda eſt conſequentia, & ad primam eius probationem dicendum, actum Diuinæ voluntatis non ſumere perfectionem, & honeſtatem ſuam ab objecto, eſſe tamen honeſtiorem, & cedere in maiorem Dei gloriam, quo honeſtius habet objectum: hinc tamen non fieri Deum teneri ad volendum ſemper, id, quod eſt moraliter optimum. Ad ſecundam probationem addendum, licet repugnet Deo velle objectum inhoneſtum, non repugnare tamen velle objectum minus honeſtum negatiue, hoc eſt non tam honeſtum, quam aliud: nam volitiones diuinæ, quoad formalites ſuas, poſſunt eſſe aliæ aliis perfectiores. 16.

Actus quiuis diuinæ voluntatis, quoad formalitatẽ ſuam, eſt ſumme honeſtus in proprio genere, non tamẽ in omni genere.

Secunda concluſio: Deus non habet abſolute neceſſitatem moralem efficaciter volendi, & exequẽdi quod melius eſt ex extremis contradictorie oppoſitis. Probatur primo, quia hæc moralis neceſſitas diuinæ voluntatis circa prædicta objecta, vel eo nomine debet nobis eſſe ſuſpecta, quod nullus Theologus hactenus eam in Deo admiſerit. Secundo, quia iſta moralis neceſsitas diuinæ voluntatis nullum habet in Deo fundamentum: ergo in eo admittenda 17.

Deus non habet abſolute neceſſitatem moralem efficaciter volẽdi, & exequẽdi quod melius eſt ex extremis cõtradictoriis oppoſitis.

non eſt. Antecedens ſuadetur, quia inprimis non poteſt in eo fundari, quod Deus indigeat exiſtentia actuali alicuius rei extra ſe ad ſuam perfectionem, & beatitudinem, cum ſit infinite perfectus, & perfectiſſime beatus, ac ſibi ſufficiens independenter ab actuali exiſtentia cuiuſuis creaturæ; nec item fundari poteſt in eſſentiali rectitudine Diuinæ voluntatis, hæc enim licet neceſſitet Deum quoad ſpecificationem, ita vt ſi aliquid efficaciter velit, debeat neceſſario velle illud ſecundum aliquam rectam, honeſtamque rationem: & ſi loqui velit, debeat neceſſario loqui verum: tamen prædicta rectitudo eſſentialis non neceſſitat Deum, quoad exercitium, etiam moraliter ad volendum efficaciter id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis, ita vt ratione talis rectitudinis, moraliter loquendo, non potuerit non producere mundum, vel aliquem alium ex poſſibilibus.

Neceſſitas iſta moralis volendi, & producendi quod melius eſt, nequit fundari in aliqua indigentia, neque in rectitudine diuina voluntatis.

18\. Nec denique fundari poteſt in ſuppoſitione alicuius actus Diuinæ voluntatis. Nam ſi in aliquo actu fundaretur, maxime in amore perfectiſſimo, quo Deus ſe ipſum efficaciter amat propter ſuam bonitatem, vt arbitratur Granado: in hoc autem fundari non poteſt, quia qui efficaciter, & perfecte aliquem amat propter ipſius bonitatem intrinſecam, ex ſuppoſitione talis amoris ſolum neceſſario vult efficaciter perſonæ dilectæ ea, quæ ad ipſius intrinſecam perfectionem requiruntur, quia hæc ſola habent neceſſariam connexionem cum illo amore, non vero res alias, ſine quibus eius perfectio intrinſeca conſiſtere, ac permanere poteſt. Vnde cum Deus ſine creaturarum exiſtentia, habeat totam ſuam intrinſecam perfectionem, & fœlicitatem, non volet illas producere neceſſario neceſſitate morali, quantumuis ſe ipſum amet propter intrinſecam bonitatem amore perfectiſſimo, & efficaciſſimo. Alioqui ſicut Deus infinite ſe amat, non ſolum neceſſitate morali, ſed etiam phyſica: ita neceſſitate phyſica ſibi amaret creaturarum exiſtentiam, & vellet illas efficaciter producere diſtincto actu voluntatis ſecundum rationem, ex ſuppoſitione prioris actus amoris, quo Deus ſe perfectiſſime diligit, quod eſt abſurdum. Quare cum amor perfectiſſimus, quo Deus ſe ipſum amat, non fundet neceſſitatem phyſicam volendi efficaciter creaturas, non fundabit etiam neceſſitatem moralem.

Non poteſt fundari in ſuppoſitione alicuius actus diuina voluntatis.

19\. Tertiò, quia cum diuina voluntas ſit ſumme perfecta in omni ratione voluntatis, debemus illi concedere omnem perfectionem libertatis illi non repugnantem; ſed non repugnat illi libertas moralis circa id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis: ergo eam libertatem illi debemus concedere. Maior perſpicua eſt, minor oſtenditur, quia libertas iſta nequit illi repugnare, niſi ratione alicuius determinationis prouenientis, vel ab obiecto creato vel ab obiecto increato prius dilecto; non ab obiecto creato, quia nihil eſt in creaturis, quod Deum moraliter determinet ad illarum amorem, atque adeo erit moraliter indifferens ad volendum efficaciter quamlibet creaturam, vel negationem eius: Neque ab obiecto increato prius dilecto; nam ſi dilectio, qua Deus ſeipſum perfectiſſime diligit propter intrinſecam perfectionem ſuam, licet ſit phyſice neceſſaria, non determinat neceſſitate phyſica ad volendum efficaciter quod melius eſt ex extremis creatis, neque determinabit neceſſitate morali, non ob aliam cauſam, niſi quia Deus non indiget creaturis.

Non repugnat diuina voluntati libertas moralis circa id quod melius eſt ex extremis contradictoriis.

Quartò, quia ex contraria ſententia ſequitur, vel mundum ab æterno conditum fuiſſe, ſaltem quoad res permanentes, quod eſt contra fidem, vel condi non potuiſſe ab æterno, reclamante vera phyloſophia: ſequela patet, quia iuxta ſententiam, quam impugnamus, Deus eſt moraliter neceſſitatus ad volendum efficaciter id, quod melius eſt ex extremis contradictoriis: melius autem eſt mundum eſſe ab æterno, quam non eſſe: ergo alterum ex illis duobus ſequitur. 20.

Obiicit primò Granado, Concilium Francofordienſe in Epiſt. ad Epiſcopos Hiſpaniæ. Clementem Alexandrinum lib. 6. Stromatum longe poſt medium, Cyrillum Alexandrinum lib. 2. Theſauri cap. 1. Baſilium Homil. 9. ex variis. Niſſenum Oratione catechetica magna, cap. 1. & Damaſcenum lib. 2. Fidei cap. 29. Sed præcipue obiicit Auguſtinum Tom. 1. lib. de Quantitate animæ cap. 33. dicentem: *Iuſtitia ſummi Dei factum eſſe, vt non modo ſint omnia, ſed etiamſi ſint, vt omnino melius eſſe non poſſint.* Et lib. 3 De libero arbitrio. cap. 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc ſcias feciſſe Deum.* Et Tom. 6. lib. 1. contra aduerſarium legis, & Prophetarum, cap. 14. *Vſque adeo deſipiendum eſt, vt homo videat melius aliquid fieri debuiſſe, & Deum credat facere noluiſſe.* 21.

Reſpondeo inprimis Patres relatos nullam mentionem facere neceſſitatis moralis in Deo ad volendum efficaciter & producendum id, quod melius eſt, nec talem neceſſitatem, vel leuiter indicare. Quare licet plane aſſererent Deum ſemper facere quod melius eſt, ex eorum teſtimoniis non recte colligeretur Deum neceſſitate aliqua ad id aſtringi. Deinde addo Sanctos Patres non aſſerere abſolute Deum ſemper facere id, quod melius eſt ſimpliciter, ſed quod eſt melius, ſeu conuenientius, iuxta finem à ſua Sapientia intentum, ſpectato ordine Diuinæ Prouidentiæ, ſiue is finis ſit vltimus, qui eſt gloria Dei, non abſolutè, ſed in gradu definito, & vario: ſiue non vltimus, qui eſt bonum creatum multiplex, & inæquale. Neque enim Deus ſemper intendit gloriam ſuam maximam, quam intendere poteſt, ſed in certo gradu, nunc maiori, nunc minori: neque intendit ſemper optimum in rebus creatis, ſed interdum bonum vnius virtutis, interdum bonum alterius; quæ virtutes inæquales ſunt. 22.

Patres relati non meminerunt neceſſitatis moralis in Deo ad volendum efficaciter quid melius eſt, nec aſſerunt Deum ſemper facere quod ſimpliciter melius eſt.

Nec refert quod SS. Patres non addant expreſſe hanc limitationem, cum ſatis colligatur ex antecedentibus, vel conſequentibus. Nec item refert quod Sancti hoc affirment Deo conuenire, tanquam quid excellens, & proprium ipſius. Nam re vera ita eſt, Deus enim, cum ſit omniſciens, & omnipotens, ſemper eligit medium optimum ad conſecutionem finis in gradu ſibi præfixo, ſpectato ordine Diuinæ prouidentiæ: at vero homo ſæpe ob ignorantiam, vel non eligit medium optimum, 23.

Deus ſemper eligit media optimum ad conſeruationem finis in gradu ſibi præfixo, iuxta prouidentiæ ordinem.

Digitized by Google

optimum, vel imprudentiſſime applicat, & ſæpe ob deffectum potentiæ applicare non poteſt.

24. Iuxta hanc doctrinam explicari debent teſtimonia adducta. Nam Concilium Francofortdienſe loco citato contendit debuiſſe Deum velle filiationem, non adoptiuam, ſed naturalem in ordine ad perfectam redemptionem, quia in ordine ad hunc finem, non ſolum erat magis conueniens, ſed omnino neceſſaria: Poſtquam enim dixerat in fine illius epiſtolæ: *Credamus eum omnia velle, quæ meliora ſunt;* ſubdit paucis verbis interpoſitis. *Quis negat meliorem eſſe proprietatem in filio, quàm adoptionem? & dum omnipotens Dei Filius noſtræ fragilitatis naturam in vnitatem ſuæ perſonæ aſſumere voluit, vt eſſet mediator Dei, & hominum, cur non debuit ex meliorum filiorum dignitate, & multo excellentiore noſtram ſibi in vnitatem perſonæ aſſociare humanitatem, quatenus ex ſua glorioſa, & propria nobilitate, noſtræ ſeruitutis redimeret ignobilitatem.* Idem eſt de aliis Patribus, qui loquuntur reſpectu finium ſpecialium, Clemens in ordine ad bonum Vniuerſi, Cyrillus in ordine ad perfectionem Dei ad intra, vt eſt in Trinitate eſſe perſonam Filij. Baſilius, Niſſenus, & Damaſcenus negant Deum eſſe autorem peccati, & curſim docent ſemper velle quod conuenientius eſt perfectioni vniuerſi. Nec diſſimilis eſt Auguſtini ſenſus in tribus locis citatis; loquitur enim in ordine ad conſtitutionem vniuerſi, & cuiuſque rei particularis iuxta præſcriptum diuinæ prouidentiæ. Denique eodem modo intelligendus eſt Anſelmus lib. 1. cur Deus homo cap. 16. cum ait: *Deum illa facere, quæ decentiora intelligit.* Quare Deus neque ſemper, neque neceſſario efficaciter vult, & efficit quidquid creaturis ſimpliciter melius eſt.

Sancti Patres explicati.

25. Obiicit ſecundò idem Granado ex D. Thom. 1. contra gentes cap. 75. ratione 2. Quiſquis aliquem perfectiſſime diligit propter ipſius bonitatem, vult etiam efficaciter perfectionem ipſius, & omnia, quæ illi meliora ſunt: ſed Deus ſe ipſum perfectiſſime diligit propter ſuam bonitatem: ergo vult ſibi ſuam perfectionem, & omnia, quæ ſibi meliora ſunt: Cum igitur creaturæ licet non conducant ad ad perfectionem intrinſecam Dei, eam tamen manifeſtent, & cedant in extrinſecam eius gloriam, eo maiorem; quo ipſæ meliores, & præſtantiores ſunt, conſequens eſt vt Deus ex vi amoris perfectiſſimi propriæ bonitatis, non ſolum velit efficaciter creaturas, ſed etiam illas, quæ meliores, & præſtantiores ſunt.

Reſpondeo eum, qui perfectiſſime aliquem diligit, & ſuppoſitione talis amoris ſolum velle illi neceſſario ea, quæ neceſſariam connexionem habent cum illo amore perfectiſſimo iuxta quantitatem; ſeu gradum illius. Vnde ſi prædictus amor ſolum extendatur ad intrinſecam perfectionem amici, vel etiam ad perfectionem ſtatus ipſius, ſolum debet neceſſario procurare efficaciter, ex ſuppoſitione talis amoris, conſeruationem intrinſecæ perfectionis, vel etiam ſtatus. Cum ergo Deus amore perfectiſſimo, quo ſe diligit propter ſuam bonitatem, velit ſibi perfectionem intrinſecam, ex ſuppoſitione talis amoris, nulla neceſſitate adſtringitur ad volendum efficaciter exiſtentiam creaturarum, & gloriam extrinſecam ab illis ſibi prouenientem; quia neque illarum exiſtentia, neque gloria extrinſeca aliquo modo requiritur, vel conducit ad intrinſecam Dei perfectionem, quippe; quæ ab iis non pendet. Fateor tamen Deum etiam velle ſibi propter ſe ipſum gloriam extrinſecam ex creaturis, ſed omnino libere ſine vlla neceſſitate etiam morali, quia hæc volitio; non eſt neceſſario connexa cum amore ſuæ bonitatis intrinſecæ: ex ſuppoſitione autem volitionis gloriæ extrinſecæ admitto neceſſitari Deum ad volendum efficaciter creaturas, quia volitio efficax creaturarum eſt neceſſario connexa cum illo amore gloriæ extrinſecæ; non tamen neceſſitari ad volendum efficaciter perfectiores, & meliores creaturas ſimpliciter, ſed iuxta quantitatem talis amoris; Deus enim illo amore vult ſibi perfectiſſime gloriam extrinſecam, non ſummam, quam velle poteſt, vt iam ſupra notaui, ſed in certo gradu iuxta ordinem ſapientiæ, & prouidentiæ ſuæ.

Ex perfectiſſimo amore alicuius ſolum amantur illi neceſſario quæ neceſſariam connexionem habent cum eo amore iuxta quantitatem ipſius.

Ex ſuppoſitione volitionis gloriæ extrinſecæ prouenientis ex creaturis, neceſſitatur Deus ad volendum efficaciter creaturas, nō perfectiores, ſed iuxta quantitatem talis volitionis.

Obiicit tandem Granado, Deus de facto efficaciter voluit, & re ipſa produxit id, quod ſimpliciter melius eſt, nempe mundum, tam quoad naturalia; quam quoad ſupernaturalia perfectiſſimum, cum apta ſingularum rerum, & plane mirabili connexione, ita vt nihil in eo ſit, quod iure optimo non debeat cenſeri melius: nam maior perfectio cuiuſque effectus diuini æſtimanda non eſt ex eo, quod ſecundum ſe habere videtur, ſed ex eo, quod habere debet ſpectato vniuerſi ordine; ergo ſignum eſt innatam eſſe Deo moralem neceſſitatem efficaciter volendi, & producendi ſemper id, quod melius eſt. 26.

Admitto inprimis, Deum produxiſſe re ipſa id, quod melius eſt in ordine ad fines, quos ſibi de facto ſapientiſſime præfixit, & ſpectato ordine, quem ſtatuit in hoc vniuerſo; contendo tamen potuiſſe Deum hoc vniuerſum perfectius reddere immutando accidentaliter omnes eius partes, vel earum aliquas, & ordinem, & conſonantiam illarum; Credendum eſt enim, harmoniam, & conſonantiam partium vniuerſi non conſiſtere in indiuiſibili, ſed habere latitudinem aliquam, atque adeo meliorem reddi poſſe. Contendo etiam potuiſſe condere Deum alios mundos numero diſtinctos ſimul cum iſto, conſtantes creaturis perfectioribus numero tantum diſtinctis. Neque enim timendum eſſet, vt elementa vnius mundi appeterent centrum alterius mundi, vt exiſtimauit Ariſtoteles lib. 1. de Cœlo cap. 8. & ad illud tranſmearent, nam vnuſquiſque mundus haberet centrum ſibi proprium, & connaturale, & partes illius ſuis ſedibus continerentur perinde ac ſi nullus alius mundus exiſteret: centrum enim ex conſtitutione ipſa partium vniuerſi ſedem ſibi vendicat. 27.

Potuit Deus hoc vniuerſū perfectius facere immutando accidētaliter omnes vel aliquas eius partes, & ordinem illarum, & potuit condere alios mundos numerò diſtinctos perfectiores, ſimul cum iſto.

Addo potuiſſe à Deo fieri plures alios mundos ſine termino ſpecie diſtinctos iſto perfectiores, qui coaleſcerent ex omnibus entibus ſpecie diuerſis ab entibus huius vniuerſi. Quis enim neget poſſibiles eſſe angelos ſpecie diſtinctos à productis, & præſtantiores illis, quod docent omnes fere Theologi. Hinc autem colligere licet idem de animis rationalibus, per 28.

Potuit Deus producere alios mundos ſine termino ſpecie diſtinctos, perfectiores productо, & Angelos ac animas

Digitized by Google

rationales ſpecie diſtinctos à productis, & perfectiores illis, ſimiliter cœlos & elementa, quæ ſpecie differant à productis, et præſtent illis.

per quos conſtituantur homines eſſentialiter diuerſi à productis, vt dicam in Tractatu de Angelis. Quod ſi iu rebus ſpiritualibus poſſibilis eſt hæc diuerſitas ſpecifica maioris, & maioris perfectionis ſine termino, cur non in rebus corporeis? Certe adduci non poſſum, vt credam non contineri in Theſauris diuinæ ſapientiæ, & potentiæ alios cœlos, & alia elementa ſpecie diſtita à cœlis, & elementis noſtri Vniuerſi, quæ illis longe præſtent. De elementis, de quibus videtur eſſe maior difficultas, ſatis ſuadet multiplex diuerſitas, liquorum, vaporum, & ſpirituum ſpecie diſtinctorum imitantium elementa noſtra. Idem potiori ratione dicendum arbitror de corporibus mixtis. Quare non condidit Deus hunc mundũ, quaſi non poſſet alium maiorem, & perfectiorem condere, ſed quia hic ſatis erat ad finem ſibi præfixum præbendi ſpecimen aliquod ſapientiæ, potentiæ, & bonitatis ſuæ, & ad alios fines diuinæ prouidentiæ.

29. *Quamuis condi non potuiſſet perfectior mundus producto, adhuc iſte nulla neceſſitate morali cõditus fuiſſet.*

Deinde Reſpondeo etiamſi daremus totum antecedens argumenti, & mundum de facto productum ita perfectum eſſe, vt perfectior condi nequeat, non recte inferri conſequentiam. Nam reuera Deus nulla neceſſitate morali adſtrictus hunc mundum produxit, ſed omnino libere, ita vt potuerit, vel nihil omnino producere, vel producere alium mundum minus perfectum.

DISPVTATIO XII.

De affectibus Diuinæ voluntatis.

DISPVTATVRVS de affectibus diuinis, qui aliquo pacto reſpondent paſſionibus noſtris, data opera vtor nomine affectuum, vt fugiam nomen paſſionum, quod in ſuo ſignificato imperfectionem inuoluit. Dicam tamen primo de affectibus partis Concupiſcibilis, quales ſunt Amor, deſiderium, delectatio, odium, fuga & triſtitia: deinde de affectibus partis Iraſcibilis, vt ſunt ſpes, deſperatio, audacia, Timor, & Ira.

CAPVT I.

An ſit in Deo verus amor, deſiderium, & delectatio.

1. *Amor eſt actus, quo alicui rei volumus bonũ.*

NOta primò, amorem eſſe actum, quo alicui rei volumus bonum, teſte Ariſtotele 2. Rhetor. cap. 4. Vnde quod docet Molina 1. part. quæſt. 20. art. 2. vniuerſalius eſſe amare, quam velle alicui bonum; quia affici voluntate ad aliquid eſt etiam illud amare, & tamen non eſt velle ei bonum, difficile intellectu eſt, & difficilius explicatu: vix enim concipi poteſt, nedum explicari, quid ſit amare, ſi non ſit velle bonum.

2. Nota ſecundò, amorem dupliciter ſpectari poſſe, primo vniuerſaliter, quo pacto includitur in omni affectu proſecutionis. Secundo quatenus eſt actus ſpecialis diſtinctus ab aliis, & tendit in bonum abſolute, & ſecundum ſe, non reſpiciendo illud, tanquam futurum, & poſſidendum, vt reſpicit actus deſiderij, neque tanquam præſens, & poſſeſſum, vt reſpicit actus gaudij, ſeu delectationis.

Amor vniuerſaliter ſumptus includitur in omni affectu proſecutionis; amor vero ſpecialis tendit in obiectum ſecundum ſe, & abſtrahens ab exiſtentia.

3. *In eodẽ actu amoris eſt duplex reſpectus, alter amicitiæ, alter concupiſcentiæ, ſed amicitia, & concupiſcentia late ſumuntur.*

Nota tertiò, ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 26. art. 4. in eodem actu amoris eſſe duplicem reſpectum, alterum ad rem, cui volumus bonum, alterum ad bonum ipſum, quod volumus: & ratione prioris reſpectus eundem actum dici amorem amicitiæ, & ratione poſterioris amorem concupiſcentiæ. Verum eſt amicitiam, & concupiſcentiam ſic ſpectatam, ſumi in latiori quadam ſignificatione: ſunt enim rationes inadæquatæ in eodem actu incluſæ, & nomine amicitiæ intelligitur hic beneuolentia, etiamſi proprie amicitia non ſit. Nam quivis actus amoris, vt terminatur ad nos, aut alterum, cui volumus bonum, præciſa quacumque alia ratione, dicitur amor beneuolentiæ. In ſtrictiori autẽ ſignificatione, & magis propria amor amicitiæ, & amor concupiſcentiæ, ſunt actus adæquate diſtincti: amor enim amicitiæ adæquate ſumptus, eſt actus, quo volumus bonum alteri, qui redamare poteſt, ex complacentia eius, ſeu illius gratia; & amor concupiſcentiæ, etiam adæquatè ſumptus, eſt actus, quo volumus nobis bonum, vt bonum noſtrum eſt, vel etiam alteri, vt bonum ipſius eſt præciſe, quo pacto iſti amores eſſentialiter diſtinguuntur. Fateor iuxta communem vſum, non appellari amorem concupiſcentiæ, niſi illum, quo nobis volumus bonum, vt bonum noſtrum eſt; contendo tamen ab iſto amore non diſtingui eſſentialiter illum, quo alteri amamus idem bonum, vt bonum ipſius eſt: Sed non eſt huius loci hæc fuſius explicare, & confirmare, ſolum curſim notauimus pro explicatione difficultatis.

Amor amicitiæ & amor concupiſcentiæ ſtricte ſumpti, ſunt actus adæquate diſtincti, & ſe inuicem excludentes.

4. *Delectatio de bono præſenti, & poſſeſſo, tam proprio, quam alieno, eſt in Deo.*

His poſitis, certum eſt eſſe in Deo actum delectationis, ſeu gaudij de bono præſenti, & poſſeſſo, tam proprio, quàm alieno: hic enim actus nullam inuoluit imperfectionem, imo continet perfectionem maximam. Prima tamen dubitatio eſt, an in Deo admittendus ſit amor ſpecialis à deſiderio, & delectatione diſtinctus ſecundum rationem. Affirmat ſimpliciter Soarius lib. 1. de Attributis cap. 7. n. 2. Negant in ordine ad bona diuina intrinſeca Arrubal. quæſt. 20. in Notationibus num. 3. & Heriçe Diſpur. 13. cap. 2. Mihi diſtinctione opus eſſe videtur.

Deus habet amorem ſpeciali à gaudio & deſiderio diſtinctum circa bona creata.

Dico ergo primò: Deum habere amorem ſpecialem à gaudio, & deſiderio diſtinctum ſecundum rationem circa bona creata. Ratio eſt, quia hic amor ſpecialis verſatur circa bonum ſecundum ſe abſtrahens à præſenti eius exiſtentia, & poſſeſſione; ſed Deus amat ſimplici affectu creaturis bonum ſecundum ſe abſtrahens ab exiſtentia, & poſſeſſione præſenti, & ſibi etiam ſimiliter amat gloriam extrinſecam ſecundum ſe: ergo habet circa bona creata amorem iſtum ſpecialem.

Dico ſecundò: Deum non habere prædictum amorem ſpecialem circa ſuam bonitatem intrinſecam in ſe immediate cognitam: habere tamen illum circa eundem bonitatem cogni- 5.

tam

Deus non habet prædictũ amorem ſpecialem circa ſuam bonitatem intrinſecam immediatè in ſe cognitam, benè tamen circa eamdem bonitatem in alio cognitã.

tam in alio. Prima pars ſuadetur inprimis, quia in Deo non eſt objectum immediatum amoris ſpecialis comparatione Dei: ergo neque amor ſpecialis, cum hic ſine proprio objecto conſiſtere nequeat. Antecedens patet quia objectum huius amoris eſt bonum abſtrahens ſecundum ſe ab exiſtentia, & poſſeſſione præſenti; in bono autem diuino intrinſeco nulla eſt ratio objectiua immediate, quæ comparatione Dei abſtrahat à præſentia, & coniunctione cum Deo; atque adeo nulla eſt ratio objectiua immediata propria amoris ſpecialis. Deinde quia Deus non habet ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſed intuitiuam reſpectu bonitatis ſuæ intrinſecæ, nam non poteſt concipere bonitatem ſuam intrinſecam, niſi vt præſentem, & ſibi coniunctam, quia hæc præſentia, & intima coniunctio eſt de illius eſſentia, & præciſio bonitatis à tali præſentia, & coniunctione imperfectionem inuoluit alienam à mente diuina: ergo neque habet immediate amorem ſpecialem, circa intrinſecam bonitatem ſuam, nam ſcientia regulans huiuſmodi amorem, non eſt notitia intuitiua, quæ reſpicit objectum exiſtens, vt exiſtens, ſed notitia præſcindens ab exiſtentia actualis objecti.

6. Secunda pars oſtenditur, quia Deus ſe ipſum in creaturis cognoſcit, vt docuimus ſupra tract. 4. diſp. 3. cap. 5. comprehendendo enim creaturam, cognoſcit eius reſpectum tranſcendentalem ad ſe ipſum, atque adeo cognoſcit ſeipſum, vt terminum talis reſpectus: ergo in actu ſpecialis amoris, quo viator amat bonitatem diuinam ſecundum ſe abſtrahendo ab exiſtentia, & negatione exiſtentiæ cognoſcet Deus indirecte ſuam bonitatem & pariter amabit eam cum ſimili abſtractione. Vnde ſicut cognitio, qua Deus cognoſcit indirecte ſuam bonitatem in actu viatoris directe cognito, eſt abſtractiua reſpectu diuinæ bonitatis ſine vlla imperfectione, licet ſit intuitiua reſpectu actus viatoris, vt in ſimili diximus loco citato; ita amor, quo Deus amat indirecte ſuam bonitatem in eodem actu viatoris directe amato habebit rationem amoris ſpecialis, in ordine ad diuinam bonitatem ſine imperfectione vlla; licet non habeat rationem amoris ſpecialis in ordine ad actum viatoris, quia illum reſpicit vt actu exiſtentem, & præſentem.

7.

In Deo non eſt deſideriũ circa bonum ei intrinſecũ: eſt tamẽ circa bonum ei extrinſecum & circa bona creaturarũ.

Secunda dubitatio, an in Deo locum habeat deſiderium. Sed facile expediri poteſt aſſerendo Deum non habere actum deſiderij circa proprium bonum intrinſecum: habere tamen circa bonum ſibi extrinſecum, & circa bona creaturarum. Probatur, quia deſiderium eſſentialiter poſtulat, vt conditionem, abſentiam proprij objecti: ſed non poteſt abeſſe à Deo bonum ipſi intrinſecum, poteſt tamen abeſſe extrinſeca gloria, quæ redundare poteſt ex bonis creaturarum operibus, & multa etiam bona abſunt à creaturis: ergo non poteſt ſibi deſiderare aliquod bonum intrinſecum, poteſt tamen deſiderare ſibi extrinſecam gloriam, & multa bona creaturis.

8 Opponit Arrubal quæſt. 20. in notationibus num. 4. de ratione deſiderij eſſe verſari circa rem abſentem non exiſtentem in poteſtate volentis illam, nam ſi res abſit ex ſola volentis electione, non poteſt dici propriè ab eo deſiderari. Vnde cum Deus habeat in poteſtate ſua omne bonum creatum, nihil etiam creatum dicetur propriè deſiderare. Cæterùm licet admittamus id eſſe de ratione deſiderij, non eſt cur negemus Deo proprium deſiderium circa bona creata pendentia à noſtra libera voluntate, ſed ſolum circa bona creata à ſolo Deo pendentia. Quamuis enim Deus ſimpliciter poſſit ita fortiter, ac ſuauiter mouere voluntatem noſtram, vt quoſcumque voluerit actus bonos liberos ab ea extorqueat; nihilominus tamen, de lege ordinaria, perinde ſe habet circa eiuſmodi actus, ac ſi eſſent tantum in poteſtate ſolius voluntatis noſtræ, cuius conſenſum liberum expectat, atque adeo non incongrue dici poteſt illos vere, & propriè deſiderare.

Non eſt negãdum Deo proprium deſiderium circa bona creata pendentia ab humana libertate

Tertia dubitatio eſt, An in Deo circa propria bona ſit actus concupiſcentiæ, & amicitiæ. 9.
Heriçe diſp. 14. cap. 2. & 3. negat in Deo realem concupiſcentiam circa propria bona, & admittit virtualem, at vero amicitiam inter diuinas perſonas nec realem, nec virtualem admittit. Ego vero aſſero imprimis eſſe in Deo actum realem, & formalem concupiſcentiæ circa propria bona intrinſeca, non ſolum in latiori ſignificatione, ſed etiam in ſtrictiori, & magis propria, cuius meminimus in tertia notatione. Suadeo quia Pater æternus diligit realiter, & formaliter ſibi eſſentiam, & paternitatem, vt bonum proprium, & eamdem eſſentiam, & filiationem diligit realiter, & formaliter Filio, vt bonum ipſius præciſe iuxta doctrinam traditam in notatione tertia: ergo in Deo eſt actus realis, & formalis concupiſcentiæ circa propria bona intrinſeca: quia nihil aliud requiritur ad realem, & eſſentialem rationem amoris concupiſcentiæ. Antecedens patet, quia prædicti actus non finguntur à nobis, ſed re ipſa, & formaliter in Deo ſunt. Aliud enim eſt aliquem actum eſſe realem, & realiter in Deo exiſtere, aliud vero eſſe realiter diſtinctũ à Deo, nam omnis perfectio diuina realis eſt, & realiter exiſtit in Deo, & tamen non diſtinguitur realiter ab omni alia perfectione diuina; vnde licet actus concupiſcentiæ non differat re ipſa à Deo, poterit eſſe realis, & realiter, ac formaliter exiſtere in eo. Fateor igitur actum concupiſcentiæ in Deo realiter, ac formaliter exiſtentem non eſſe in re ipſa diſtinctum à bono diuino intrinſeco, quod reſpicit vt proprium objectum, nec habere rerum ordinem tranſcendentalem ad illud, nec ad perſonam, cui tale bonum concupiſcitur, quia verus ordo tranſcendentalis ſine diſtinctione reali conſiſtere nequit; Contendo tamen hunc ordinem tranſcendentalem non eſſe de ratione amoris concupiſcentiæ, vel actus voluntatis, aut intellectus ſecundum ſe, nam volitiones, & intellectiones diuinæ, quibus Deus amat, & cognoſcit perfectiones ſuas intrinſecas, ſunt veræ volitiones, & intellectiones actuales, & tamen non habent verum reſpectum tranſcendentalem ad eiuſmodi objecta.

In Deo eſt actus realis, & formalis concupiſcentiæ circa propria bona intrinſeca in omni proprietate.

Aſſero deinde reperiri inter diuinas perſonas, actualem amicitiam, mutuam, veram, realem, & formalem proprie, & ſtricte ſumptam: 10.
Oſtendo, quia tunc eſt actualis amicitia; mutua, vera, realis, & formalis proprie ſumpta inter

Inter diuinas perſonas eſt vera amicitia ſtrictè ſumpta.

Digitized by Google

tatem, tanquam propter primam rationem volendi, & bonum illarum ad ſuam gloriam, vt ad finem vltimum ordinare: hoc tamen non impedire, quominus propter bonitatem in creaturis ipſis inuentam eas quoque vero amore beneuolentiæ,& amicitiæ proſequatur; tum quia ſunt capaces talis amoris, & talis amor erga illas non dedecet diuinam bonitatem:tum etiam quia Deus non amat creaturas rationales propter proprium commodum, ſed propter bonum ipſarum, atque adeo propter ipſas quatenus redamare poſſunt: tum præterea quia ordinare bonum talium creaturarum ad ſuam gloriam tanquam ad vltimum finem non repugnat amicitiæ: hæc enim non excludit debitum ordinem ad Deum, vt ad vltimum finem; hic enim ordo in honeſtate virtutis includitur.

17. Ad primum argumentum ſecundæ ſententiæ conſtat ex dictis Deum non ſolum poſſe, ſed de facto amare creaturas irrationales etiam amore aliqualis beneuolentiæ ſub aliqua ratione: falſum item eſt quemuis amorem beneuolentiæ connotare in re ſic dilecta, vim redamandi. Ad ſecundum reſpondeo beneuolentiam, ſi ſit in ordine ad alterum, qui rationalis ſit, eſſe inchoationem amicitiæ, nam hæc eſt perfecta beneuolentia,de qua loquitur Ariſtoteles, qui non negat aliqualem beneuolentiam minus perfectam reſpectu creaturarum irrationalium. Ad Confirmationem dico Ariſtotelem ſolum velle nos de facto,& communiter non diligere creaturas irrationales amore beneuolentiæ: non negare tamen poſſe nos illas diligere aliquali beneuolentia, vt dictum eſt.

Quiuis amor beneuolentiæ non connotat in re ſic amata vim redamandi,nec eſt inchoatio amicitiæ.

CAPVT II.

An Deus omnia æqualiter diligat.

18. DE hac re diſputat D. Thomas qu. 20. art. 3.& 4. docetque dupliciter poſſe aliquid magis, vel minus amari; primo ex parte ipſius actus voluntaris, qui poteſt eſſe magis, vel minus intenſus. Secundo ex parte ipſius boni, quod aliquis vult perſonæ dilectæ, & ſic magis diligitur ille, cui volumus maius bonum, etiamſi illi velimus bonum actu non magis intenſo. Ex hac doctrina colligit optime S. Doctor Deum ex parte affectus voluntatis omnia æqualiter diligere, quia eodem actu indiuiſibili omnia diligit: at ex parte boni,quod Deus alicui vult, magis vnum diligere, quam aliud, quia vni vult maius bonum, quam alteri. Vnde conſequenter aſſerit in art.4.maiora, & meliora bona magis à Deo diligi. Hinc multa inferre poſſumus cum D. Thoma in eodem art. 4.in ſolutionibus argument. Primum, Deum magis dilexiſſe Chriſtum, quam totum genus humanum, immo & quam totum vniuerſum, quia maius bonum illi voluit, quam omnibus creaturis ſimul ſumptis.Nec obſtat quod illum tradiderit in mortem pro genere humano,nam hoc auget maxime dignitatem ipſius,tum quia commendat ipſius caritatem, & obedientiam: tum etiam quia glorioſam victoriam, & triumphum inde reportauit; tum præterea quia factus eſt redemptor generis humani.

Deus ex parte affectus voluntatis omnia æqualiter diligit; ex parte vero boni, quod creaturis vult, vnam diligit magis, quam aliam.

Secundum eſt, Deum plus dilexiſſe angelos, quam homines, quoad naturalia, quia illos perfectiores condidit: Quoad ſupernaturalia vero illum hominem, vel angelum plus dilexiſſe, cui contulit maiora dona gratiæ, & gloriæ; & plus dilexiſſe vniuerſitatem hominum, quam vniuerſitatem angelorum, quia in illa continetur Chriſtus, & B. Virgo, quibus maiora dona ſupernaturalia collata ſunt, quam omnibus angelis. Tertium, quod infertur, eſt Chriſtum peculiaria amoris ſigna exhibuiſſe Ioanni Euangeliſtæ, & ita fuiſſe peculiariter ab eo dilectum, quoad ſigna externa amicitiæ, & familiaritatis; incertum tamen eſſe, vtrum illi maiorem gratiam, & gloriam tribuerit, quam cæteris Apoſtolis.

Quarto infertur collatione facta inter innocentem, & pœnitentem, illum plus diligi à Deo, qui maiori gratia præditus eſt: cæteris autem paribus plus diligi innocentem, quam pœnitentem, quia innocens includit maius quoddam donum, nempe nunquam offendiſſe Deum, quod non habet pœnitens. Quamuis ex altera parte videatur pœnitens præferendus, quia par donum gratiæ, maius quid videtur eſſe reſpectu pœnitentis, qui meruit pœnam, quam reſpectu innocentis, qui non meruit. 19.

Quis plus à Deo diligatur innocens, an pœnitens:

Vltimo infertur non eſſe ſimpliciter concedendam hanc propoſitionem; Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatum, quam iuſtum reprobum, nam pro illo tempore, in quo reprobus eſt gratia præditus plus à Deo diligitur, quam prædeſtinatus exiſtens in peccato: at pro eo tempore, quo prædeſtinatus, qui modo eſt in peccato, erit in gratia, vel gloria, & qui modo eſt iuſtus cadet in peccatum, & damnabitur plus diligitur à Deo peccator prædeſtinatus, quam iuſtus reprobus: & ſic concedi poteſt propoſitio illa, quia tamen vox *peccator* reſtringit prædeſtinatum ad tempus illud,in quo eſt in peccato,& vox iuſtus reſtringit reprobum ad tempus, in quo eſt in gratia, propoſitio illa non eſt abſolute admittenda, ſed explicanda diſtinctione adducta.

Hæc propoſitio: Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatũ quam iuſtum reprobum: non eſt ſimpliciter concedenda, ſed explicanda.

Quæret tamen aliquis, quo pacto verum ſit, quod ait D. Thomas art. 4. in ſolutione quinti, ſcilicet, prædeſtinatum; ſecundum aliquod tempus nec bonum, nec malum eſſe. Multa de hac re Caietanus; placet tamen quod tertio loco reſpondet, nempe, id verum eſſe de tempore, quo prædeſtinatus nullum habet eſſe: nam ante conceptionem nec in gratia,nec in peccato eſſe poteſt, vt conſtat. 20.

Quo ſenſu verum ſit dictum S. Thomæ. Prædeſtinatus, ſecundum aliquod tempus, nec bon[illegible], nec malus eſt.

CAPVT III.

An ſit in Deo, fuga, odium, & triſtitia.

CIrca odium Ferrarienſis 1.contra gent.cap. 96. ſecutus D. Thomam ibidem & Capreolus in 1.diſt.45.quæſt.1.art.1. concl.8. negant in Deo eſſe odium proprie loquendo,quia ſi Deus aliquid odio haberet, maxime peccatum, & peccatorem, ſed peccatum odio habere 21.

non poteſt, nam odium proprie terminatur ad aliquid ſubſiſtens, quale non eſt peccatum: nec item peccatorem, quia voluntas Diuina nequit ferri in malum, vt malum eſt, ſed aliquam perſonam odio habere, eſt velle illi malum, vt malum illius eſt, ergo non poteſt Deus aliquem odio habere.

22. *In Deo eſt formale odiũ abominationis, & inimicitiæ.*

Nihilominus dicendum eſt reperiri in Deo verum, & formale odium, tam abominationis reſpectu peccati, quam inimicitiæ reſpectu peccatoris. Ita videtur ſentire D. Thomas art. 2. ad. 4. docet enim peccatores, vt tales ſunt à Deo odio haberi, quem communiter ſequũtur Recentiores. Videatur Vaſquez Diſp. 84. cap. 3. & Soarius lib. 3. de attrib. cap. 7. Probatur primo de odio abominationis, quia Odium abominationis, eſt diſplicentia mali proprij, vel alieni; ſed Deo diſplicet peccatum, tanquam ſuæ bonitati contrarium, & nobis noxium: ergo in Deo eſt verum, & formale odium abominationis, reſpectu peccati. Secundo probatur de odio inimicitiæ, quia odium inimicitiæ eſt velle alicui malum, quatenus malum illius eſt ex diſplicentia perſonæ; ſed Deus vult peccatori pœnam, vt malũ illius eſt ex diſplicentia peccatoris, quatenus peccator eſt: nam vt ait, Auguſtinus lib. 1. ad Simplician. quæſt. 2. *Non odit Deus Eſau hominem, ſed Eſau peccatorem*: ergo Deus habet verum, & formale odium inimicitiæ reſpectu peccatoris. Quare cum Sapient. 14. dicitur, *odio ſunt Deo impius, & impietas eius*, vt cum ſimilia in Scriptura dicuntur, non metaphorice, ſed proprie ſunt intelligenda.

23. *Odium abominationis non refertur neceſſario ad rem ſubſiſtentem.*

Ad argumentum oppoſitæ ſententiæ, Reſpondeo, odium abominationis, ſecundum rationem odij, non neceſſario referri ad rem ſubſiſtentem, ſed ad malum ipſum, cuius eſt diſplicentia: alioqui enim nec nos diceremur proprie odio habere peccatum. Ad odium autem inimicitiæ ſatis eſt velle alicui malum, quatenus malum eſt, quamvis motiuum ſit diſtinctum ab entitate perſonæ: & ita propter peccatum vult Deus peccatoribus malum pœnæ: cum autem dicitur Deus velle peccatori malum, vt malum illius eſt, dum illi infligit pœnam, non ita accipiendum eſt, vt Deus velit malum pœnæ ſub ratione mali, nullam rationem boni ſpectando in pœna infligenda: id enim impoſſibile eſt, quia nulla voluntas poteſt velle malum ſub ratione mali præciſè, ſed intelligendum eſt ita, vt Deus velit peccatori mortem, vel morbũ, aut cruciatũ, vt habet rationem pœnæ: pœna autẽ, vt pœna aliquo pacto eſt diſconueniens, & mala illi, cui infligitur.

Non eſt contra rationem odij inimicitiæ velle alicui malum propter aliquod bonum.

Quod vero Deus velit peccatori malum pœnæ propter bonum iuſtitiæ, aut alterius virtutis, nihil officit, quominus habeat verum odium inimicitiæ reſpectu peccatoris, ſi illi velit malum pœnæ vt tale eſt, ex diſplicentia perſonæ propter peccatum: alioqui enim, nec in homine poſſet eſſe verum odium inimicitiæ, quia nec homo poteſt velle aliquod malũ alicui, niſi ſpectet aliquam rationem boni.

24. *In Deo non eſt fuga mali proprij, ſed alicuius mali alieni.*

De fuga mali dicendum eſt, Deum non habere actum fugæ reſpectu mali proprij, bene tamen reſpectu mali alieni pendentis à libero arbitrio creaturæ. Patet quia nullum malum Deo futurum eſt, homini vero ſæpe ſunt futura mala, nempe, peccata: ergo Deus nullum fugere poteſt malum ſibi futurum; poteſt tamen fugere futura hominum peccata, & malam vitam. Locutus ſum de malo pendente à libero arbitrio creaturæ, nam reſpectu mali pendentis à ſolo Deo, quale eſt malum pœnæ, nequit Deus habere proprium affectum fugæ, ſicut in ſimili diximus de deſiderio cap. 1.

De Triſtitia exiſtimo illam non habere locum in Deo: nam triſtitia eſt de malo præſenti, quod in Deo eſſe non poteſt, & quamvis in nobis eſſe poſſit triſtitia de malo amici præſenti, non tamen in Deo, nam ad rationem triſtitiæ de malo præſenti alterius, neceſſe eſt malum alterius, vt proprium apprehendi: & quamuis diſpliceat Deo malum noſtrum præſens, nunquam tamen ipſe illud apprehendit, ac ſi eſſet proprium, & ideo nunquam triſtatur. Confirmatur, quia triſtitia eſt malũ quoddam, vnde neque in beatis locum habet, qui nequeunt triſtari de malis internis propriis, quia ea pati non poſſunt: nec de externis, vt de iniuriis, quia non ſunt vera eorum mala: nec de offenſis Dei, vel malis amicorum viuentium in mundo, quia ipſi in ſtatu beatitudinis non ſunt capaces alicuius mali: ergo multo minus in Deo habebit locum triſtitia, etiam de alieno malo. 25. *Nulla triſtitia in Deo locum habet.*

Caput IV.

An ſint in Deo affectus iraſcibiles.

Vinque cenſentur eſſe huiuſmodi affectus iraſcibiles, nempe, ſpes, deſperatio, audacia, timor, & ira, de quibus breui diſſerendum eſt. 26. *Spes, & deſperatio non conueniunt Deo.*

Dico primò, Spem, & deſperationem non conuenire Deo. Ratio eſt, quia ſpes dicitur tendentia ad bonum arduum, & difficile conſequendum; Deo autem nihil arduum, aut difficile eſt, ſiue à noſtra voluntate pendeat, ſiue non pendeat. Nec refert quod deſiderium verſetur interdum circa difficile, nam per ſe, & ex propria ratione non tendit ad ſuperandam difficultatem, ſicut actus ſpei. Hoc enim propriũ eſt affectuum partis iraſcibilis verſari circa difficile, vel vincendo per ſe, & ex proprio modo tendendi, difficultatem, vel ſuccumbendo illi. Quare hæc poteſt eſſe generalis ratio, ob quam omnis affectus partis iraſcibilis explodendus à Deo eſt. Vnde actus deſperationis non habebit locum in eo, & quia verſatur circa difficile, ſicut ſpes, & quia ſuccumbit difficultati, nam vtrumque alienum eſt à Deo.

Dico ſecundò, Audaciam, & timorem non eſſe in Deo. Probatur, tum quia ad rationem audaciæ, & timoris requiritur, vt malum imminens, quod timetur, vel contemnitur, ſit proprium vel ſaltem apprehendatur, ac ſi eſſet proprium, quod in Deum quadrare non poteſt, vt ſupra dictum eſt: tum etiam, quia iſti affectus inuoluunt imperfectionem: nam qui timet, videtur habere difficultatem in malo auertendo, & defectum etiam ſcientiæ, nam timor verſatur circa malum, quod creditur, aut dubitatur futurum; & qui audax eſt ad aggre- 27. *Audacia, & Timor non ſunt in Deo.*

Digitized by Google

aggrediendа pericula, ſupponitur habere aliqua pericula, ad quæ ſuperanda indigeat huiuſmodi affectu, quod imperfectum eſt.

28. *Aliqui admittunt in Deo iram proprie.* De ira, non nulla controuerſia eſt, vtrum Deo conueniat; nam Lactantius, vt defendat iram proprie conuenire Deo, reiicit omnes Philoſophorum definitiones, & ſic definit iram: Ira eſt motus animi ad coërcenda peccata inſurgentis. Hunc ſequitur Suarez lib. 3. de attrib. c. 7. & Opuſcul. de Iuſtitia Dei ſect. 5. vbi docet, iram formaliter ſpectatam ex vi ſui obiecti præcisè nullam includere imperfectionem, licet iuxta nominis Etymologiam, & communem vſum aliquam imperfectionem inuoluat. Confirmat, quia non eſt de intrinſeca ratione miſericordiæ, vt ex compaſſione proueniat, licet communiter in nobis ex compaſſione cauſetur: ergo non erit etiam de intrinſeca ratione iræ, vt ex dolore, ſeu triſtitia proueniat, quamuis in nobis communiter ex dolore, ſeu triſtitia naſcatur.

29. *Affectum iræ ſecundum formalem rationem non eſt proprie in Deo.* Nihilominus exiſtimo cum Vazquez 1. part. diſp. 44. cap. 4. & Scholaſticis communiter, affectum iræ nullo modo eſſe in Deo proprie, neque ſecundum motionem corporalem, vt patet, neque ſecundum propriam rationem formalem. Quod mihi perſuadeo primo, quia communis eſt ſententia SS. Patrum affirmantium, iram Deo metaphorice ſolum tribuendam eſſe, ſicut illi tribuuntur manus, & pedes, & cætera membra; qui non videntur ſolum attendiſſe ad corpoream perturbationem, & commotionem, quæ in nobis cum ira coniungitur, ſed etiam ad formalem rationem iræ: alioqui enim ſimiliter negaſſent eſſe in Deo proprie miſericordiam, quia hæc etiam habet in nobis corpoream perturbationem, & compaſſionem, cum tamen nullus eorum neget in Deo miſericordiam. Secundo quia D. Thomas, quæſt. 20. art. 1. ad. 2. expreſſe docet non eſſe in Deo iram ſecundum propriam rationem formalem, quem ſequuntur communiter Scholaſtici.

30. *Ira formaliter eſt appetitus vindictæ doloris illati.* Tertio quia ira eſſentialiter includit, vt ille qui iraſcitur, prius triſtitiam, aut dolorem ab alio illatum paſſus ſit, quem illi rependere contendit; conſiſtit enim ira formaliter in appetitu inferendi viciſſim dolorem aduerſario: ſed Deus nequit pati à nobis triſtitiam, ſeu dolorem, quantumuis illum peccatis offendamus, ergo non habet proprie iram, atque adeo cum punit peccata, non iraſcitur proprie, ſed effectu ipſo gerit ſe inſtar irati. Minor, & conſequentia notæ ſunt. Maior conſtat ex definitione iræ, quam tradit Ariſtoteles 1. de anima cap. 1. tex 16. quæ ita habet: Eſt appetitio doloris viciſſim aduerſario inferendi: quam amplectuntur omnes Philoſophi: imo & SS. Patres, vt videre eſt apud Damaſcenum lib. 2. fidei cap. 16. qui conſtituit rationem formalem iræ in appetitu vltionis, & apud Gregorium Nyſſenum, qui definit iram formaliter: Appetitum recruciationis. Addi poteſt ratio ſupra tacta, quod ira, eo ipſo quod eſt affectus partis iraſcibilis tendit per ſe, & ſuapte natura in obiectum difficile, & arduum, & cum Deo nihil ſit difficile, hoc etiam nomine, affectus iræ ab eo reiici debet.

31. Ad ſententiam oppoſitam Reſpondeo immerito Lactantium excogitaſſe nouam illam iræ definitionem, vt iram in Deo reperiri defenderet, nam cum quæritur vtrum aliquis affectus in Deo locum habeat, ſermo eſt de illo iuxta communem definitionem apud Philoſophos receptam, nam ſi nouas fingamus definitiones multa admittemus in Deo, quæ de facto non admittimus.

Ad confirmationem Soarij, conceſſo antecedente neganda conſequentia, nam de ratione formali miſericordiæ, etiam in nobis, non eſt compaſſio, ſeu triſtitia de aliena miſeria, ſed ſolum voluntas ſubleuandi illam, vnde ſi aliquis ſubleuaret alienam miſeriam, etiamſi non haberet compaſſionem, ſeu triſtitiam de illa, vere eſſet miſericors; at de ratione formali iræ, eſt, vt ſupponat dolorem, ſeu triſtitiam illatam, & circa illam formaliter verſetur: eſt enim eſſentialiter appetitus vindictæ doloris illati. *De ratione formali miſericordia, etiam in nobis, non eſt compaſſio, ſeu triſtitia de aliena miſeria.*

DISPVTATIO XIII.

De virtutibus Diuinæ voluntatis.

CAPVT I.

Apparatus ad Diſputationem.

NOTA primò, nomine virtutum hoc loco non ſignificari habitus, ſed actus rectæ rationi conſentaneos: conſtat enim in Deo non eſſe habitus, ſed prædictos actus tam neceſſarios, quàm liberos, non qui eliciantur ab aliqua potentia, & accidentarij ſint, ſed qui ſint actus puriſſimi ſola ratione diſtincti, & realiter identificati cum ipſa ſubſtantia Dei. 1. *Virtus in Deo non eſt habitus, ſed actus puriſſimus.*

Nota ſecundò, cum diſputamus de virtutibus diuinæ voluntatis, ſecludendã eſſe omnem imperfectionem, quam prædictæ virtutes interdum ſupponunt, vel adiunctam habent in creaturis: Quod ſi talis imperfectio ſecerni non poſſit, eo quod inuoluatur in ratione formali earum, eiuſmodi virtutes omnino ablegandas eſſe à Deo, quia illi repugnant. *Virtus in Deo omnem imperfectionem excludit.*

Nota tertiò, in Deo admittendas eſſe virtutes, non ſolum materialiter, ſcilicet pro actibus diuinis, qui habeant pro obiecto materiali, id, quod ſolet noſtras virtutes ſpecificare; ſed etiam formaliter, nempe, pro actibus diuinis, qui habeant pro obiecto formali, id, quod ſpeciem tribuit noſtris virtutibus. Non enim placet quod docet Granado 1. part. Tom. 2. Tract. 7. diſp. 2. in initio, nimirum formaliter, & proprie loquendo non eſſe in diuina voluntate virtutem aliam, præter charitatem, quia quidquid Deus amat, ſolum amat propter ſuam bonitatem, tanquam propter rationem formalem. Non inquam placet, quia falſum exiſtimo Deum omnia velle ſolum propter ſuam bonitatem, nam res etiam amat ſimul propter intrinſecas bonitates creatas, quas vendicant, alioqui nec veram amicitiam haberet cum homine, contra communem ſenſum, & conſenſum Theologorum, nec alias virtutes, cum vera virtus, non tam ex obiecto materiali, quam ex formali penſanda ſit. Videantur quæ diximus ſuprà de obiecto formali diuinæ voluntatis diſp. 3. huius Tractatus. 2. *Virtutes in Deo non ſolũ ſunt materialiter, ſed formaliter.*

Digitized by Google

Virtus voluntatis diuinæ non eſt quiuis affectus, ſed qui eſt principium operis ſtudioſi.

3. Nota quartò, cum quæritur, an in Deo ſit aliqua virtus, non eſſe ſermonem de virtute pro quouis affectu circa obiectum, & opus talis virtutis, alioqui omnis virtus eſſet in Deo, cum ipſi placeant virtutes omnes, & earum operationes, quæ in nobis ſunt, eaſque ipſe diligat, & ſuadeat, ſed ſermonem eſſe de virtute pro eo affectu, qui poſſit eſſe principium operis ſtudioſi; nam ſi in habente amorem honeſtatis, quam virtus aliqua reſpicit, non ſit vllo modo facultas operis, non poterit ei ſecundum proprietatem conuenire talis virtus.

Nota quintò, ſolùm nobis agendum eſſe hoc loco de virtutibus voluntatis, nam de virtutibus mentis ſatis diximus ſupra Tract. 4. Diſp. 1. cap. 4. & 5.

Caput II.

An ſit in Deo iuſtitia commutatiua ſtricte accepta.

4. ALiqui docti recentiores contendunt admittendam eſſe in Deo iuſtitiam commutatiuam proprie, & ſtricte acceptam: hi ſunt, Soarius varijs in locis præſertim in opuſculis Diſputatione de iuſtitia, Sect. 1. num. 2. & ſequentibus. Valentia 1. part. quæſt. 21. punct. 1. Medina 3. part. quæſt. 1. art. 2. Aluarez ibidem Diſp. 4. num. 33. ibidem etiam Raguſa quæſt. 1. art. 1. Diſp. 20. §. 2. Granado 1. part. Tom. 2. Tractat. 7. Diſp. 4. Rebellus de obligationibus iuſtitiæ lib. 1. quæſt. 4. & alij.

5. Mihi oppoſita ſententia placet cum D. Thoma, 1. part. quæſt. 21. art. 1. Molina, Bañez, Zumel, Pezantio ibidem, Ferrarienſi lib. 1. contra gentes cap. 93. Soto lib. 3. de iuſtitia. quæſt. 5. art. 4. ad 1. Vaſquez 1. part. Diſp. 85. Et 1. 2. Tom. 2. Diſp. 223. & 3. part. Diſp. 8. Trigoſo Parte 1. quæſt. 16. art. 1. dub. 1. Leſſio de perfectionibus diuinis lib. 13. cap. 2. Turtiano 2. 2. Tom. 2. Diſp. 5. dub. 1. & alijs multis.

In Deo non eſt iuſtitia commutatiua ſtricte ſumpta.

Aſſero igitur non eſſe in Deo iuſtitiam cõmutatiuam ſtricte acceptam. Primum argumentum pro hac concluſione eſt, quia iuſtitia commutatiua reſpicit eſſentialiter, vt obiectum in actu commutationis æqualitatem dati, & accepti cum abdicatione, & tranſlatione dominij, vel vſus: ergo inter Deum, & homines non poteſt eſſe commutatio propria, vel aliquis alius actus ſpectans ad iuſtitiam commutatiuam ſtricte ſumptam.

Hæc iuſtitia reſpicit æqualitatem cum tranſlatione dominij.

6. Antecedens quoad priorem partem patet, quia Ariſtoteles 5. Ethic. 2. ait iuſtitiam commutatiuam verſari circa bona pecuniarum, bona honoris, & bona vitæ, ſiue ſalutis, & in iis conſtituere æqualitatem, & cap. 4. inquit, iuſtitiam hanc verſari in emendandis commerciis, ſiue ſponte factis, vt in contractibus, ſiue in iis, quæ fiunt hominibus inuitis, vt in furto, rapina, & ſimilibus. & cap. 5. docet in commutatione huius iuſtitiæ ſemper reperiri contrapaſſum, ſeu repaſſionem, nam qui aliquid accipit, & pro eo aliquid reddit, abdicat à ſe aliquid, quod cedit in vtilitatem alterius, & ideo in ea commutatione patitur. Deinde explicatur antecedens quoad poſteriorem partem, quia quamuis iuſtitia commutatiua in præcipuo actu, à quo nomen accepit, nempe in commutatione vnius rei pro alia, reſpiciat æqualitatem dati, & accepti cum repaſſione; non tamen in omni actu reſpicit formaliter hanc æqualitatem, licet ſemper reſpiciat æqualitatem aliquam, cum tranſlatione dominij, vel vſus, vt videre eſt in homine ſoluente ex iuſtitia commutatiua, quod alteri liberaliter promiſit, in quo actu, quamuis ſoluens promiſſum conſtituat æqualitatem aliquã cum tranſlatione dominij, vel vſus, quia tantum dat, quantum promiſit, non tamen conſtituit formaliter æqualitatem dati, & accepti, quia licet aliquid det alteri, nihil ab eo accipit, atque adeo alter non repatitur formaliter.

Dixi formaliter, quia dici poteſt in hoc actu virtute interuenire commutationem quandam, & æqualitatem dati, & accepti: Nam is, qui promiſit per promiſſionem dedit alteri proprium ius ad rem promiſſam, atque adeo dum non dat rem promiſſam, retinet moraliter rem alterius, ſeu ad quam alter habet ius proprium: cum autem ſoluit rem promiſſam, alter amittit ius, quod in illum habebat, & ideo videtur quodammodo repati, & virtute aliquid dare, vt recte obſeruauit Soarius Diſp. & Sect. citatis, num. 20.

Conſequentia oſtenditur, primo quia Deus habet omnium operum hominis, & cuiuſcumque rei perfectiſſimum dominium, nec poteſt alicuius rei dominium à ſe abdicare: ergo non poteſt adquirere dominium alicuius rei, quaſi commutatæ pro altera, nec poteſt abdicare à ſe dominium rei dandæ pro altera, vel rei dandæ, quia promiſſæ. 7.

Deus non poteſt à ſe abdicare dominium.

Secundo, quia inter Patrem, & Filium circa bona, quæ ita ſunt Filij, vt vere maneant ſub Dominio Patris, & inter Dominum, & mancipium circa bona, quæ ita ſunt mancipij vt vere ſint ipſius Domini, non poteſt interuenire ratio propriæ commutationis ſpectantis ad iuſtitiam commutatiuam ſtricte ſumptam, vt ſumitur ex Ariſtotele 8. Ethic. cap. vltimo & 9. Ethic. 6. creatura autem rationalis ſe habet reſpectu Dei ſicut filius, & mancipium nihil proprium habens reſpectu Patris, & Domini, immò multo maiorem ſubiectionem habet, nam creatura, & quidquid eſt creaturæ, eſt ſub perfectiſſimo Dominio Dei, non per contractum, vel acceſſoriam ſeruitutem, ſed naturaliter, & eſſentialiter, ita vt nec Deus poſſit creaturam facere ſui iuris, nec à ſe abdicare dominium, quod in illam, & in res illius habet.

Inter Patrem, & filium vt ſic, & inter Dominum, & ſeruum vt ſic nequit eſſe iuſtitia commutatiua.

Tertiò, iuſtitia commutatiua ſtricte ſumpta non poteſt eſſe ſine debito ſtricte ſumpto: ſed in Deo non poteſt eſſe debitum ſtricte ſumptũ reſpectu noſtri: ergo neque iuſtitia commutatiua ſtricte ſumpta: Maior adeo nota eſt, vt probatione non egeat: qui enim nihil debet alteri, ſoluendo non exercet actum iuſtitiæ, cum nulla ſupponatur inæqualitas, quam reducere debeat ad æqualitatem actu ſuo. Minor ſuadetur, quia inprimis Deus ante promiſſionem ſuam nullum poteſt contrahere debitum reſpectu noſtri proprium, cum nullum ſit caput, vnde tale debitum oriri poſſit, vt patet. Deinde neque poſt promiſſionem poteſt habere debitum ſtricte ſumptum, reſpectu creaturæ: 8.

Propria iuſtitia commutatiua non conſiſtit ſine proprio debito.

Digitized by Google

tutæ: nam licet promiſſio humana acceptata poſſit inducere in promittente debitum ſtrictè ſumptum, & concedere ei, cui facta eſt, & à quo eſt acceptata, ius ſtrictum, & perfectum reſpectu promittentis, quia inter homines poteſt eſſe diſtinctio, & tranſlatio dominiorum: tamen promiſſio diuina facta homini, & ab eo acceptata non poteſt inducere in Deo debitum ſtrictè ſumptum, neque concedere homini ius perfectum reſpectu Dei, cum Deus nequeat media promiſſione, abdicare à ſe dominium rei promiſſæ. Quare ſicut Dominus promittens ſeruo, tanquam ſeruo aliquid, etiam poſt acceptationem ſerui, non obligatur ex iuſtitia, ſed ex ſola fidelitate ad promiſſionem implendam; ita Deus quantumuis promittat aliquid homini, & homo acceptet, non contrahit obligationem ſtrictæ iuſtitiæ, ſed ſolius fidelitatis, quia homo etiam poſt Deo talem promiſſionem, ſemper ſubiicitur quoad omnia, tanquam ſeruus Domino, pleno, & perfecto ſeruitutis iure.

Promiſſio diuina facta homini, & ab eo acceptata non poteſt tribuere illi ius ſtrictæ iuſtitiæ.

9. Reſpondet Soarius ſect. 2. diſp. de iuſtitia, iuſtitiam commutatiuam, quæ inter homines verſatur includere imperfectionem tranſlationis, & abdicationis dominij: iuſtitiam autem commutatiuam ſecundum ſe, & ſecundum rationem formalem ſuam abſtrahi ab omni imperfectione. Sic enim definiri poteſt, conſtans, & perpetua voluntas, vnicuique tribuens ius ſuum proprium, ſcilicet ius dominij, vel dominio æquiualens: hoc autem ius proprium, non poſtulat neceſſario, vt is, qui ius alteri tribuit, abdicet à ſe dominium rei, quam tribuit, ſi tale dominium ſit ſupremum, & vniuerſale, vt eſt Dominium Dei: nec item poſtulat, vt lege aliqua externa, præterquam naturali ſuæ voluntatis rectitudine obligetur. Vnde colligit dari inter hominem, & Deum ſpecialem iuſtitiam commutatiuam diuerſæ rationis ab illa, quæ eſt inter homines. Addit per accidens eſſe ad iuſtitiam commutatiuam, etiam quæ verſatur inter homines, vt intercedat tranſlatio aliqua, & priuatio dominij, ſed ſolum videtur neceſſarium, vt ſeruetur ius alterius. Illuſtrat rem exemplo virtutis miſericordiæ, quæ inter homines ſæpe exercetur cum abdicatione dominij, vel vſus rei propriæ, & tamen id non ſemper eſt neceſſarium.

10. Hæc tamen reſponſio non ſatisfacit nam inprimis fas non eſt ſine magno fundamento, & euidenti neceſſitate nouas virtutum materias, & definitiones confingere diuerſas ab illis quas nobis antiquiores Theologi, ac Philoſophi tradiderunt, alioqui poſſemus Deo quemlibet affectum attribuere ſecundum proprietatem, præſcindendo illum pro arbitratu ab imperfectionibus: nullus autē ex antiquioribus Theologis, vel Philoſophis dixit iuſtitiam commutatiuam, ſolum inter homines includere imperfectiones aſſignatas; nec eſt ſufficiens ratio, & neceſſitas id aſſerendi, & ſane definitio iuſtitiæ commutatiuæ à Soario adducta non videtur excludere imperfectionem tranſlationis dominij, nam ius illud proprium non ſeruatur alteri ſine tranſlatione dominij. Deinde ſi ſemel admittitur propria iuſtitia commutatiua inter Deum, & homines ſine tranſlatione, & abdicatione dominij, diſtincta ab ea, quam cognouerunt Philoſophi, pariter admittenda erit inter Patrem, & Filium, dominium, & mancipium, etiam abſque abdicatione, & tranſlatione dominij propria iuſtitia commutatiua diſtincta ab ea, quam definierunt Ariſtoteles, & D. Thomas, & cum illis Philoſophi, & Theologi; nam Pater Filio, & Dominus mancipio poteſt aliquid ſub conditione alicuius operis promittere, abſque eo quod velit abdicare à ſe dominium rei promiſſæ: ergo ſi ad rationem iuſtitiæ commutatiuæ propriè dictæ non requiritur tranſlatio dominij, ſequitur in dicto euentu eſſe peculiarem quamdam ſpeciem commutatiuæ iuſtitiæ humanæ diſtinctam ab ea; quam hactenus agnouerunt Philoſophi, & Theologi, qui abſolute pronunciarunt inter Patrem, & Filium, Dominum, & mancipium non poſſe eſſe commutatiuam iuſtitiam circa eam materiam, quæ adhuc manet ſub dominio patris, aut Domini: & ſane iuſtitiam iſtam agnoſcere potuiſſent Philoſophi, licet non agnouiſſent ſimilem iuſtitiam inter Deum, & homines, quam adſtruit Soarius. Præterea id, quod vltimo loco additur in reſponſione, omnino falſum eſt, nec probabile fit exemplo illo virtutis miſericordiæ, eo quod miſericordia ſolum reſpicit ſubleuationem miſeriæ, quæ variis modis fieri poteſt, & ideo non requirit eſſentialiter datum, & acceptum, ſicut requirit iuſtitia commutatiua in actu commutationis.

Secundum argumentum pro noſtra concluſione eſt: Hominis ad Deum non eſt iuſtitia, nec iniuſtitia ſtrictè accepta: ergo neque Dei ad hominem. Conſequentia patet, quia eadem videtur eſſe vtriuſque ratio magna ex parte. Antecedens oſtenditur quoad priorem partem, nam quod homo præſtat ex debito reſpectu Dei, vel eſt gratiarum actio per virtutem gratitudinis propter beneficia accepta, vel cultus, & honor per virtutem religionis, vel ſatisfactio pro peccato per virtutem pœnitentiæ: at in iis nihil ſtrictæ iuſtitiæ cernitur, quia prædictæ virtutes non ſunt partes ſubiectiuæ veræ, & ſtrictæ iuſtitiæ, ſed ſolum poteſtatiuæ, ſimiles illi in eo, quod ſunt ad alterum. Contendit tamen Soarius ſect. proxime citata in opere facto ex toto, & in ſatisfactione pro peccatis veram iuſtitiam reperiri. 11.

Hominis ad Deum, & Dei ad hominem non eſt ſtricta iuſtitia.

Contrà, quia in primis quidquid reperitur in impletione voti facti abſolute, vel ſub conditione obtinendi aliquid à Deo, pertinet ad virtutem religionis, quam D. Thom. 2. 2. q. 80. art. 1. & cum eo Theologi cenſent eſſe partem poteſtatiuam iuſtitiæ deficientem à propria eius ratione. Vnde ipſe S. Doctor in eadem 2. 2. q. 88. art. 5. plane fatetur votum eſſe actum prædictæ religionis, & merito quidem, cum per votum, & impletionem eius, cultum, & honorem Deo exhibeamus. Quare ſine neceſſitate, & ſine ratione cogente, & ſine alterius Theologi exemplo excogitauit Soarius nouam virtutem religionis reddentem debitum Deo, diſtinctam ab ea, quæ ſolum tribuit illi cultum honoris per modum obſeruantiæ, vt illam aſſereret eſſe proprie iuſtitiam erga Deum, ſecus vero iſtam. Deinde ſatisfactio pro peccatis ob ipſius honeſtatem non eſt actus ſtrictæ iuſtitiæ, ſed virtutis pœnitentiæ, quæ teſte D. Thoma 12.

Religio, & Pœnitentia ſunt partes poteſtatiuæ iuſtitiæ, non ſubiectiuæ.

Digitized by Google

3.part.quæſt.85. art.5. non eſt pars ſubiectiua, ſed tantum poteſtatiua iuſtitiæ, deficiens ab ea in ratione æqualis: aſſerere autem virtutem pœnitentiæ eſſe partem ſubiectiuam religionis, vt Soarius aſſerit, videtur eſſe contra communem ſenſum, & conſenſum Theologorum, & contra Rationem. Nam religio reſpicit vt obiectum, ſpecialem, & proprium Dei cultum: Pœnitentia vero reſpicit vt obiectum compenſationem pro peccato, quæ compenſatio nec eſt, nec dicitur cultus, niſi generali quadam ratione, ſicut quodvis aliud opus virtutis: vnde vel negandum eſt Pœnitentiam eſſe partem ſubiectiuam religionis, vel idem affirmandum eſt de quauis alia virtute, quod nemo audebit. Sed adhuc contendit Soarius Pœnitentiam eſſe ſtrictam iuſtitiam hominis ad Deum, quia quamuis in homine deſit facultas reddendi æquale, non deeſt affectus conſtituendi æqualitatem, qui ſufficit.

Pœnitentia non eſt pars ſubiectiua religionis.

13. Cæterùm ſi affectus ſufficit ſine facultate operis ad abſolute conſtituendã in aliquo veram virtutem, poterunt ſimpliciter admitti in Deo, & Angelis virtutes caſtitatis, & temperantiæ in cibo, & potu, quia poſſunt habere affectũ circa has virtutes, quod negant Theologi omnes. Poſſet etiam noſtri ad Deum dari ſtricta iuſtitia eiuſdem ſpeciei cum ea, quæ reperitur inter homines, quia nos poſſumus habere affectũ ſoluẽdi Deo pecunias, ſi talis ſolutio poſſibilis eſſet, & ſi nos poſſemus in illum transferre pecuniarũ dominiũ, etiamſi prædicta ſolutio, & translatio dominij ſit impoſſibilis: quam iuſtitiam nec Soarius admittit in nobis, alioqui aſſertor acerrimus ſtrictæ iuſtitiæ noſtri ad Deum. Ratio autem cur hæc omnia admitti nequeunt, eſt, quia virtus non eſt abſolutè admittenda, niſi ſit poſſibilis affectus, qui ſit principium operis ipſius virtutis: Vnde ſi non ſit facultas operis, quia opus eſt impoſſibile, non poterit ea virtus, ſecundum proprietatem, conuenire. Quare cum impoſſibilis ſit homini redditio æqualis reſpectu Dei, non poterit in homine reperiri verus affectus ſtrictæ iuſtitiæ reſpectu Dei, ſiue eiuſdem rationis cum iuſtitia, quæ eſt inter homines, ſiue diuerſæ.

Ad [illegible] virtutem non eſt ſatis affectus ſine facultate operis.

14. Probatur idem antecedens quoad poſteriorem partem, nam homo ſuis peccatis non violat aliquod ius ſtrictæ, iuſtitiæ, quod Deus in ipſum habeat. Tum quia Iob 35. dicitur: *Si peccaueris, quid ei nocebis? & ſi multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum?* Tum etiam quia nulla ſunt peccata, quæ habeant veram rationem ſpecialis iniuſtitiæ contra Deum, nam ſi aliqua eſſent, maxime peccata affectus deſtruendi Deum, & occidendi ſe ipſum; Blaſphemiæ, Sacrilegij, & fractionis voti facti ſub conditione obtinendi aliquid à Deo, poſtquam impleta conditio eſt: at hæc non continent iniuſtitiæ ſpecialis rationem, iis enim peccatis nullum damnum patitur Deus, vel pati poteſt, nec aliquod commodum, aut vtilitatem amittit, vel amittere poteſt, quod requiritur ad iniuſtitiã. Vnde affectus ille deſtruendi Deum eſt contra charitatem Dei, & ad odium reduci debet, non vero eſt contra iuſtitiã ſpecialem, quia cum iniuſtitia conſummetur exterius, debet habere pro obiecto, ſeu materia, actum externum poſſibilem inferendit damnum. Deinde occidere ſe ipſum non eſt actus iniuſtitiæ reſpectu Dei, cum Deus nullum damnum patiatur, nec aliquid commodi amittat ex eo, quod quis ſe occidat: eſt ergo occidere ſe ipſum, peccatum temeritatis contra fortitudinem, vt rectè docuit Vaſquez 1. 2. Diſp. 102. cap. 5. quia non ſeruatur debitus modus circa pericula vitæ. Vnde Auguſti. 1. de Ciuit. cap. 27. docet ſe occidere non eſſe opus fortitudinis, ſed potius mollitiem animi.

Nullum peccatum habet rationem iniuſtitiæ contra Deum.

Affectus deſtruendi Deũ non eſt contra iuſtitiã, ſed contra charitatem Dei.

Occidere ſe temeritas eſt contra fortitudinem, non iniuſtitia.

15. Præterea actus Blaſphemiæ, vel eſt contra fidẽ, ſi contineat aſſertionem erroneam, vel eſt contra Religionem, ſi non contineat aſſertionem erroneam, ſed aliquid contra honorem Dei. Nam Deus licet lædi videatur per Blaſphemiam in honore extrinſeco, reuera nullo modo læditur, aut lædi poteſt, quippe qui non eget honore iſto à nobis exhibito, ſicut nulla re creata, & ex ipſa permiſſione blaſphemiæ plus elicit honoris, & gloriæ, vel manifeſtando patientiam, & miſericordiam, vel iuſtitiã, & ſeueritatem. Nec refert quod Deus habeat ius, ne quis faciat aliquid contra honorem ipſius: nam eo ipſo, quod nihil lædi poteſt re ipſa, nec aliquid detrimenti accipere, ius illud non eſt iuſtitiæ ſtrictè ſumptæ. Quare qui proferret blaſphemiam continentem aſſertionem erroneam peccaret contra fidem, vel peccato blaſphemiæ hæreticalis, ſi ea verba proferret per modũ conuitij contra Deum; vel peccato hæreſis, ſi illa verba proferret, non per modum conuitij, ſed vt illum errorem doceret, ſciens eſſe hæreſim, & peccaret etiam contra religionem, quatenus ea verba continerent aliquid contra honorem Dei. Vnde teneretur dedocere talem errorem eos, quibus ſuaſiſſet, non quidem, vt reſtitueret famam, & honorem Deo, ſed vt liberaret illos à miſeria ſpiritali, ſi forte in ea propter eius ſuaſionem conſtituti eſſent. Non enim debita eſt Deo reſtitutio famæ, ſeu honoris extrinſeci eo modo, quo eſt debita homini reſtitutio propriæ famæ, & honoris. Nam honor licet ſit in honorante, eſt vtilis homini honorato; & ſi illo priuetur patitur damnum, & ſi iniuſte priuetur, debita eſt illi honoris reſtitutio. At honor Dei, qui dicitur in nobis eſſe, dum rectè operamur, & Deum religioſe colimus, non eſt in vtilitatem Dei, ſed noſtram, & licet peccemus contra honorem ipſius, nihil damni inferimus illi, aut inferre poſſumus. Inſuper ſacrilegium ex communi Theologorum ſenſu non eſt contra ſpecialem iuſtitiam, ſed contra religionem.

Blaſphemia non opponitur iuſtitiæ, ſed religioni, vel interdum etiam fidei.

Denique oblatio cuiuſcumque voti non eſt
16. oblatio iuſtitiæ propriæ, ſed religionis, ac per conſequens fractio voti non eſt contra iuſtitiam ſpecialem, cum etiam in voto ſub conditione obtinendi aliquid à Deo, non ſit reſpectu Dei commutatio propriè: homo enim per votum nihil poteſt dare Deo, quod non ſit ipſius Dei, nec Deus aliquid poteſt conferre, cuius non maneat Dominus. Hinc infero multo minus admittendum eſſe, quod admittit Soarius, nimirum omnia peccata continere ſpecialem rationem iniuſtitiæ contra Deum. Nec mouere quemquam debet, quod peccatum communiter dicatur iniuria, ſeu offenſa Dei; id enim dicitur communi quadam ratione,

Obligatio voti non eſt iuſtitiæ, ſed religionis, & huic, non illi opponitur voti violatio.

Digitized by Google

Peccatum nō habet ſpecialem rationem iniuſtitiæ cōtra Deum.

tione, quia non æquatur regulæ rationis, ſicut omnis virtus vocatur iuſtitia, quia regulæ rationis æquatur, vt recte notauit Vazquez 1. 2. diſp.vlt.cap.2. Quare cum hominis ad Deum non ſit ſtricta iuſtitia, vel iniuſtitia, nec erit Dei ad hominem.

CAPVT III.

Ex retributione meritorum adſtrui nequit in Deo iuſtitia commutatiua ſtricte ſumpta.

17. Potiſſimum caput, vnde probari ſolet iuſtitia commutatiua in Deo eſt retributio meritorum: primum tamen argumentum ſuperioris capitis mihi efficaciter probat non colligi ſtrictam iuſtitiam commutatiuam in Deo ex tali retributione, cum Deus ita ſit rerum omnium Dominus, vt nec poſſit adquirere dominium alicuius rei quaſi commutatæ pro altera, nec poſſit à ſe abdicare dominium rei dandæ pro altera, quod ad ſtrictam iuſtitiam neceſſarium eſſe oſtendi. Sed occurrendum eſt iis, quæ opponunt aduerſarij, vt ex eorum refutatione magis ſtabiliatur, & illuſtretur id, quod aſſerui.

18. Opponunt igitur primo Scripturam, quæ loquens de præmio meritorum, frequentiſſime vſurpat nomina ſignificantia iuſtitiam proprie ſumptam, vt 2. ad Timoth. 4. *Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam redaet mihi Dominus in illâ die iuſtus iudex.* & ad Hebr. 6. *Non eſt iniuſtus Deus vt obliuiſcatur operis veſtri &c.* Quæ teſtimonia, & alia ſimilia non ſunt exponenda improprie, niſi neceſſitas cogat: quæ hic reuera non cogit.

Retributio meritorum dicitur in Scriptura iuſtitia, ſed non ſtricte, licet ſatis proprie.

Reſpondeo cum Scriptura loquens de remuneratione meritorum, vtitur nominibus iuſtitiæ, intelligendam eſſe de iuſtitia non ſtricte ſumpta, ſed in latiori ſignificatione, quamuis propria, & abſque metaphora, ac communiter recepta, iuxta quam iuſtitia ſeruari dicitur, quoties inter opus, & mercedem ſeruatur æqualitas, ſiue is, qui mercedem reddit, obligetur ex ſtricta iuſtitia, ſiue ex ſola fidelitate, ſiue ex aliqua alia virtute, & ſiue is, cui merces redditur, ſit ſui iuris, ſiue ſub poteſtate reddentis.

Quare cum Deus habeat affectum ſeruandi æqualitatem inter meritum, & præmium, quod promiſit, & inter demeritum, & pœnam, quam ſtatuit, vere, & ſatis proprie dicitur iuſtus, etiamſi ad id non teneatur ex ſtricta iuſtitia, quia ſeruat modum, & formam quamdam iuſtitiæ. Similiter exponi debent aliqua Concilia, & SS. Patres, cum tribuunt Deo iuſtitiam in retributione meritorum.

19. Opponunt ſecundò Tridentinum, quod ſeſſ.6. cap. 16. ait: *Bene operantibus vſque in finem & in Deo ſperantibus proponenda eſt vita æterna, & tanquam gratia filiis per Chriſtum Ieſum miſericorditer promiſſa, & tanquam merces ex ipſius promiſſione bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddenda.* In quibus verbis duos aſſignat titulos ſperandi gloriam, nempe titulum hæreditatis, & coronæ iuſtitiæ, & duas pariter promiſſiones Dei, vnam, qua promittitur vita æterna, tanquam gratia, hoc eſt tanquam hæreditas gratiæ reſpondens, alteram, qua promittitur tanquam merces, id eſt vt corona iuſtitiæ: ergo videtur ſentire Concilium maius debitum oriri ex poſteriori promiſſione, quæ eſt ſub conditione meritorum, quam ex priori, quæ eſt ſimplex, & abſoluta; ſed ex priori promiſſione oritur debitum fidelitatis: ergo ex poſteriori orietur debitum iuſtitiæ ſtrictè acceptæ, quod maius eſt.

Teſtimonium Tridentini explicatur.

Cæterùm ex hoc teſtimonio Tridentini nihil colligi poteſt contra noſtram ſententiam, 20. nam licet poſterior illa promiſſio, quæ eſt ſub conditione operum, maiorem inducat obligationem, & ſimiliorem obligationi ſtrictæ iuſtitiæ, quam prior promiſſio, quæ mere liberalis eſt; non tamen extrahit eam obligationem extra fines virtutis fidelitatis, vt patet ex ipſo Cōcilio aſſerente ex vi illius poſterioris promiſſionis vitam æternam bonis iuſtorum operibus, & meritis eſſe fideliter reddendam, id eſt ex fidelitate. Quare ius quod habent iuſti ad gloriam ratione meritorum licet ſit maius, quam ius ortum ex promiſſione mere liberali, non eſt ius ſtrictum, cum non fundetur in ſtricte accepta iuſtitia, ſed in virtute fidelitatis, intra cuius fines locum habet maius, & minus ius, & maior, ac minor obligatio.

Intra fines fidelitatis maior, & minor obligatio contingit.

21. Opponunt tertiò, Noſtra merita condigna reſpectu Dei habent quidquid ad iuſtitiam ſtricte acceptam requiritur: ergo admittenda eſt iuſtitia ſtricte accepta inter nos, & Deum ratione meritorum. Antecedens probatur, quia teſte D.Thoma 2.2. quæſt.106.art. 1 ad.2. *Retributio proportionalis pertinet ad iuſtitiam commutatiuam, quando attenditur ſecundum debitum legale, puta ſi pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuatur.* Hæc ſunt expreſſa verba S. Doctoris. Atqui retributio meritorum de condigno firmata eſt pacto inter Deum, & homines, & ideo fit ſecundum debitum legale, hoc eſt non ſpontaneum, quale eſt debitum honeſtatis, ſeu gratitudinis, ſed inducens maiorem neceſſitatem, & obligationem, qualis ſolet ex lege prouenire, & datur præmium æquale meritis: ergo talis retributio ſpectat ad iuſtitiam ſtricte acceptam.

Explicatur D.Thomas.

Negandum eſt antecedens, & ad probationem eius dicendum D. Thomam in eo loco ſolum velle retributionem proportionalem pertinere ad iuſtitiam commutatiuam, ſi pacto firmata ſit, vt tantum pro tanto retribuatur, quod veriſſimum eſt de pacto inito, vel promiſſione facta inter homines: nam homo obligatur alteri homini ex iuſtitia commutatiua, etiam propter ſolam promiſſionem illi factam, & ab illo acceptatam, cuius ſignum eſt, quod obligatio orta ex tali promiſſione tranſit ad hæredem promittentis, quod fieri non poſſet, ſi eſſet obligatio ſolius fidelitatis, quæ ſolum eſt perſonalis, ſicut obligatio iuramenti, & voti. At Deus ratione promiſſionis ſuæ nunquam obligatur ex iuſtitia, ſed ſolum ex fidelitate, vt recte notauit Vazquez 1.p.diſp.85.c.6. ad finem, nam inter Deum, & creaturam non eſt materia ſtrictæ iuſtitiæ, quia omnia bona creaturæ vere ſunt ipſius Dei, neque poteſt ita

Promiſſio inter homines acceptata parit obligationem iuſtitiæ, ſecùs inter Deum, & hominem.

Digitized by Google

ita aliquid dare creaturæ, vt abdicet à ſe dominium illius, & ideo quantumuis Deus gloriam creaturæ promiſſam denegaret, non eſſet iniuſtus, ſed ſolum infidelis. Loquitur ergo D. Thomas in eo loco de retributione, pacto, vel promiſſione firmata inter homines: non vero de retributione promiſſione firmata inter Deum, & homines, & ideo illam ait pertinere ad iuſtitiam commutatiuam, de hac vero nihil dicit. Vnde nihil contra nos concludit argumentum.

22. Opponunt quartò, Pactum ſub conditione operis obligat ex ſtricta iuſtit poſt executionem operis; ſed Deus iniit pactum cum hominibus ſub conditione operum: promiſit enim illis gloriam, ſi ſeruarent mandata: iuxta illud Matthæi 19. *ſi vis ad vitam ingredi ſerua mandata:* Ergo ſi homines ſeruent mandata, ex ſtricta iuſtitia tenetur Deus conferre gloriam. Confirmatur, quia ſcriptura comparat Deum conductori, hominem operario conducto, & gloriam mercedi, ſeu denario: quæ plane indicant pactum, ſeu conuentionem inter Deum, & homines.

Inter Deum, & homines non interce-dit proprium pactum.

Reſpondeo inprimis inter Deum, & homines non interuenire proprie pactum, & conuentionem, ſed Deum apud ſe decreuiſſe ſeruantes mandata addicere æternæ gloriæ, & non ſeruantes æternæ pœnæ, & hoc ſuum decretum hominibus reuelaſſe, vt quiſque ſibi proſpiciat. Hoc autem decretum diuinum hominibus reuelatum appellari conſueuiſſe pactum in ſcriptura, maxime poſtquam acceptatum eſt ab hominibus, ob ſimilitudinem quandam cum vero pacto; ob quam etiam ſimilitudinem comparatur Deus conductori, & homo operario, non quod proprius contractus conductionis ſit inter Deum, & hominem. Quod vero non ſit proprium pactum ſuadetur facile, tum quia vis talis decreti diuini reuelati non pendet ab hominum acceptatione, ſicut pendent vera, & propria pacta. Tum etiam quia acceptatio hominum non inducit nouam aliquam obligationem, atque adeo nec obligationem ſtrictæ iuſtitiæ, alioqui poſt talem acceptationem tenerentur homines ex iuſtitia commutatiua ſeruare mandata, & non ſeruando, peccarent contra eandem iuſtitiam, ſicut qui violant verum, & proprium pactum, quod eſt plane falſum. Quare ex hoc pacto non licet inferre ſtrictam obligationem iuſtitiæ commutatiuæ, atque adeo neque iuſtitiam commutatiuam in Deo.

Homines non tenentur ex iuſtitia commutatiua ſeruare mandata diuina.

23. Deinde dico, cum promittens aliquid ſub conditione operis non intendit ſuam vtilitatem, ſed ſolum vtilitatem operantis, non vult adſtringi vinculo iuſtitiæ, ſed ſolius fidelitatis, vt videre eſt in Patre promittente aliquid filio, vt eum alliciat ad ſtudium literarum. Atqui Deus promittens hominibus gloriam ſub conditione bonorum operum, non intendit vtilitatem ſuam, ſed hominum: licet enim opera neceſſario referantur ad Dei gloriam, tanquam ad vltimum finem, & illis velit Deus ab hominibus honorari, iuxta illud, *Omnia propter ſe ipſum operatus eſt Dominus,* proxime tamen, & proprie exigit talia opera bona, non vt inde aliquem honorem adquirat, cum ipſe bonorum noſtrorum non egeat,

Deus promittens hominibus gloriam, non ſuam, ſed eorum vtilitatem intendit.

ſed tum quia talia opera ſunt ipſi iure naturæ debita, tum quia ſunt hominum perfectioni neceſſaria, vt per ea fiant idonei ad maiora bona recipienda; ad eum modum, quo Pater exigit à filiis obedientiam, & honorem, non ob proprium commodum, ſed quia id iure naturæ debetur, & quia cedit in bonum eorundem filiorum. Conſequens igitur eſt, vt Deus non velit ſe obligare lege iuſtitiæ per eam promiſſionem. Adde non poſſe Deum media tali promiſſione ſe obligare ex ſtricta iuſtitia, etiam ſi vellet, cum nihil poſſit accipere ab hominibus, quod ſuum non ſit, & magis ſuum, quam hominum, omnia enim bona opera ſunt Dei dona, & ab eius gratia valorem vendicant, atque adeo ita ſunt ipſius Dei, vt nequeat à ſe illorum dominium abdicare, & in homines transferre.

Opponunt quintò, Quamuis Deus ita ſit rerum omnium Dominus, vt nihil boni in nobis ſit, quod ab ipſo non acceperimus, & quod ipſius non ſit, etiam poſtquam acceptum eſt; nihilominus in actibus liberis condigne meritoriis cernere eſt aliquid, quod videtur eſſe quodammodo noſtrum, & quodammodo à nobis transferri in dominium Dei, ratione cuius poſſimus ab illo mercedem exigere, tanquam lege iuſtitiæ debitam. Nam licet prædicti actus meritorij antequam elicerentur eatenus erant ſub dominio Dei, quatenus ipſe Deus dederat nobis omnia principia neceſſaria ad eos eliciendos: proprie tamen, & in actu ſecundo non erant ſub tali dominio, quia non habebant eſſe exiſtentiæ, quod ei dominio ſubiiceretur. Vnde cum diuinitus adiuti elicimus actus meritorios libere, aliquid tribuimus Deo, hoc eſt, conſtituimus ſub dominio eius illos actus, quoad actualem exiſtentiam, quos poteramus non conſtituere, ac per conſequens tribuimus Deo honorem extrinſecum prouenientem ex prædictis actibus, in eius obſequium elicitis. Similiter Deus conferens nobis præmium propter bona opera videtur à ſe abdicare aliquod bonum, & illud ſub noſtro dominio conſtituere: licet enim retineat ſimpliciter dominium beatitudinis, quā tribuit nobis, tamen ſecundum quid amittit aliquod ius erga illam, cum poſita promiſſione, non poſſit non tribuere nobis gloriam, & conſtituere ſub dominio noſtro, nec poſſit non conſeruare illam per totam æternitatem. 24.

Reſpondeo ad priorem obiectionis partem, dominium, quod nos habemus in actus noſtros liberos ratione libertatis, non poſſe in Deum transferri, cum tales actus nequeant eſſe Dei, eo modo, quo ſpecialiter noſtri ſunt ob arbitrij libertatem, & quamuis cum diuinitus adiuti tales actus elicimus, illos conſtituamus in rerum natura, & per illos tribuamus Deo gloriam extrinſecam, non tamen tribuimus Deo dominium illorum proprie loquendo, cum Deus ſit ſimpliciter Dominus illorum actuum, quoad exiſtentiam independenter à nobis, poſtquam ſunt in rerum natura. Deinde etiamſi demus aduerſariis tribui quodammodo à nobis Deo dominium horum actuum, quoad actualem exiſtentiam, negandum omnino eſt id ſufficere ad aſtruendam inter Deum, & homines iuſti- 25.

Non non tribuimus Deo proprie dominium noſtrorū actuū, cum illos elicimus in Dei obſequium.

tiam

ſtiam commutatiuam ſtricte ſumptam in retributione meritorum. Nam filius exiſtens ſub patria poteſtate, ſimili modo conſtituit ſub dominio Patris ea, quæ præſtat in obſequium eius & pariter mancipium, quæ præſtat in obſequium Domini, & tamen hoc non ſufficit ad iuſtitiam commutatiuam vt conſtat.

Deus conferens nobis beatitudinē non abdicat à ſe dominiū illius. Ad poſteriorem objectionis partem dico Deum non abdicare à ſe dominium beatitudinis conferendo nobis illam, cum abſolute illud retineat; & quamuis poſita promiſſione ſua videatur quodammodo amittere aliquod ius, cum iam non poſſit non dare nobis beatitudinem, nec poſſit non conſeruare illam per totam æternitatem, quod ſecluſa promiſſione poterat: id tamen non ſufficit ad ſtrictam iuſtitiam, cum hæc obligatio non ſit iuſtitiæ, ſed meræ fidelitatis.

26. *Ex qua virtute remuneret Deus iuſtorū merita.* Quæres ex qua virtute remuneret Deus iuſtorum merita? Sentio inprimis Deum non retribuere præmia meritis iuſtorum ex virtute gratitudinis, quidquid dicant Vazquez 1. 2. diſp. 213. cap. 5. num. 28. & diſp. 214. cap. 5. & Lorca ibidem diſp. 44. de gratia, nam hæc virtus non habet locum in Deo, vt inferius oſtendam. Certum etiam exiſtimo Deum fore infidelem, ſi per impoſſibile non daret iuſtis propter merita gloriam, quam illis promiſit, & nunc de facto exercere actum fidelitatis quatenus dat illis gloriam, vt impleat promiſſionem ſuam. Hoc tamen non ſufficit, vt abſolute dicatur Deus remunerare merita iuſtorum per ſe loquendo ex virtute fidelitatis, nam vt dicam in Tractatu de merito, non requiritur pactum, vel promiſſio Dei, vt opera bona iuſtorum ſint actualiter meritoria, ſed ſatis eſt ex parte Dei ordinatio extrinſeca talium operum ad præmium. Vnde conſequens eſt, vt inueniri poſſit condignum meritum hominis apud Deum, nulla præcedente promiſſione ex parte Dei, quia potuiſſet Deus, pro libertate ſua, non promittere gloriam, & nihilominus dare hominibus gratiam, & auxilia ad condigne merendum, ideoque nulla facta promiſſione poſſet Deus habere affectum, & voluntatem reddendi condignum præmium condignis meritis iuſtorum; qui affectus, & voluntas non pertineret ad virtutem fidelitatis, vt notum eſt, ſed ad aliam virtutem: ergo licet de facto adiuncta ſit obligatio promiſſionis ex parte Dei, cum hæc extrinſeca, & accidentaria ſit ad rationem meriti condigni; remuneratio meritorum de condigno non pertinebit per ſe ad virtutem fidelitatis, ſed ad aliam virtutem: hæc igitur virtus inueſtiganda, & explicanda eſt.

27. *Deus remunerat merita ex virtute prouidentiali per ſe loquendo.* Dicendum ergo eſt remunerationem meritorum fieri à Deo per ſe loquendo ex ſpeciali quadam virtute ab aliis diſtincta, cuius proprium eſt reſpicere, non debitum ex promiſſione, aut pacto, ſed modum prouidendi congruentem omnibus creaturis, iuxta vniuſcuiuſque exigentiam, quem Deus ſeruare debet ex ſuppoſitione, quod res creare, conſeruare, & gubernare voluit. Quæ virtus merito vocari poteſt prouidentialis, ſeu gubernatiua, & ab aliquibus dicitur iuſtitia prouidentialis: iuſtitia quidem, quia cum reſpiciat aliquale debitum, & proportionem, imitatur aliquo pacto iuſtitiam; prouidentialis vero, tum vt indicetur eam non eſſe iuſtitiam ſtricte ſumptam, quia non operatur ex debito proprio iuſtitiæ; tum vt ſignificetur officium eius, quod eſt diſponere res omnes creatas in numero, pondere, & menſura. Huic virtuti tribuit per ſe remunerationem meritorum Soarius lib. 12. de gratia cap. 30. num. 21. non abſolute, ſed ſub conditione, ſi non præceſſiſſet promiſſio diuina de tali remuneratione.

Ego abſolute illam tribuo prædictæ virtuti, quia exiſtimo promiſſionem per accidens ſe habere ad rationem meriti condigni. Probo autem illi tribuendam eſſe, quia per hanc virtutem prouidentialem Deus vt naturæ auctor tribuit vnicuique rei perfectiones, & facultates proportionatas, ac omnia neceſſaria ad connaturales eius actiones, & ſic ſeruat proportionem, & quaſi debitum naturalis exigentiæ: ergo vt moralis gubernator agentium liberorum, per eamdem virtutem retribuet vnicuique iuxta condignitatem, & exigentiam moralem operum ſuorum; ſed opera bona iuſtorum ſunt cōdigna gloriæ, & illam exigunt vt connaturaliter debitā, & pariter opera mala improborū ſunt condigna pœnæ, & illam exigunt: ergo Deus per hāc virtutē remunerabit merita iuſtorū, & demerita improborū puniet per ſe loquendo. Confirmatur, quia punitio malorum, & remuneratio bonorum per ſe requiritur ad conuenientem gubernationē: ergo vtraq; ad illam virtutem per ſe ſpectabit, quæ publicū regimen reſpicit, & per quam Deus omnia moderatur tribuens vnicuique quod illi conueniens eſt. 28. *Promiſſio diuina per accidens ſe habet ad meritum condignum.*

Capvt IV.

An ſit in Deo iuſtitia diſtributiua ſtricte accepta.

SOarius in opuſculis diſp. de iuſtitia Dei ſect. 3. & Granado Tom. 2. in primam partem Tract. 7. diſp. 5. ſecuti multos, & graues Theologos admittunt in Deo iuſtitiam diſtributiuam ſtricte ſumptam. Vazquez vero 1. par. diſp. 86. & 1. 2. diſp. 223. cap. 4. 5. 6. 7. Trigoſus Parte 1. quæſt. 17. art. 1. dub. 1. cum S. Bonauentura, Scoto, Durando, Gabriele, & aliis, negant in Deo huiuſmodi iuſtitiam. Quibus ego libens aſſentior. Noto tamen acriter inter ſe pugnare Soarium, & Vazquez in aſſignanda propria, & adæquata ratione iuſtitiæ diſtributiuæ: nam Vazquez exiſtimat ſicut iuſtitia cōmutatiua reſpicit æqualitatem Arithmeticam, ſeu rei ad rem, eamque per ſe intendit, nempe vt qui debet decem, ſoluat decem: ita iuſtitiam diſtributiuam reſpicere per ſe æqualitatem Geometricam, ſeu æqualitatem proportionum, eamque conſtituere inter multos, quibus diſtribuit bona communia, ita, vt quæ proportio eſt meriti, ſeu alterius iuris, aut dignitatis vnius perſonæ ad meritum, ſeu ius, aut dignitatem alterius perſonæ, eadem ſit proportio præmij, vel rei conferendæ vni ad præmium, vel rem conferendam alteri. 29. *Quid ſentiat Vazquez de ratione iuſtitiæ diſtributiuæ.*

Soarius verò longè aliter ſentit, contenditque rationem iuſtitiæ diſtributiuæ non conſiſtere adæquate in conſtituenda prædicta *Quid de eadem ſentiat Soarius.*

Digitized by Google

æqualitate Geometrica, quod varie probat, neque in ſeruando iure proprio, & rigoroſo, quod ſit proprium rei dominium, vel illi moraliter æquiualens, hoc enim, ait, ſpectare ad iuſtitiam commutatiuam, ſed in ſeruando alio quodam iure inferiori fundato in dignitate, ſeu conditione perſonæ, ratione cuius debetur illi aliquid ſuæ dignitati proportionatum ex bonis communitatis, cuius eſt pars, quod ius, neque dominium eſt, neque ex dominio oritur. Cæterum deciſio huius controuerſiæ de ratione formali iuſtitiæ diſtributiuæ, nec eſt propria huius loci, nec requiritur ad præſentem cauſam.

30. *Non eſt in Deo iuſtitia diſtributiua ſtricte ſumpta.*

Quare *Dicendum eſt primò*, Iuſtitiam diſtributiuam ſtricte acceptam non reperiri in Deo, etiam reſpectu creaturæ intellectualis. Suadetur quia ſiue ratio iuſtitiæ diſtributiuæ ſtricte ſumptæ conſiſtat in ſeruanda æqualitate Geometrica inter plures, ſiue in ſeruando iure conſentaneo dignitati vniuſcuiuſque perſonæ, & deficiente aliquo pacto à rigore, & proprietate iuris commutatiui, neceſſe eſt ſupponat in exercente illam proprium debitum iuſtitiæ, cuius violatione iniuſtitia committatur, nam ſine huiuſmodi debito actus diſtribuendi non fieret ex iuſtitia, ſed ex libero diſtribuentis arbitrio: atqui in Deo non poteſt eſſe tale debitum: ergo neque iuſtitia diſtributiua ſtricte accepta. Minor oſtenditur, tum quia Anſelmus in Proſologio cap. 10. ſic cum Deo loquitur: *Iuſtus es, non quia reddis debitum, ſed quia facis quod decet te ſumme bonum.* Quibus verbis plane indicat nullum eſſe in Deo debitum ſtricte iuſtitiæ, & debitum ortum ex ipſius promiſſione non ſufficere ad ſtrictam iuſtitiam. Tum etiam quia ante promiſſionem ſuam non obligatur proprie Deus creaturæ intellectuali, cum hæc nullum proprium ius habeat in eum, nec habere poſſit; poſt promiſſionem vero obligatur quidem ex fidelitate, ſed non ex iuſtitia, cum retineat omnino dominium rei promiſſæ, nec transferat in creaturam, vt in ſimili probatum eſt ſupra cap. 2.

31. Locutus ſum in concluſione de iuſtitia diſtributiua in ordine ad creaturas intellectuales. Quia reſpectu creaturarum irrationalium, & inanimatarum certiſſimum eſt non eſſe in Deo iuſtitiam diſtributiuam, nam cum ius requiſitum ad ſtrictam iuſtitiam ſit quidpiam morale nequit habere locum, niſi in creaturis intellectualibus; cum ergo in iis locum non habeat reſpectu Dei, multo minus habebit locum in creaturis irrationabilibus, & inanimatis. vnde cum D. Thomas 1. part. quæſt. 21. art. 1. Videtur tribuere Deo iuſtitiam diſtributiuam etiam reſpectu rerum naturalium ratione carentium inquiens: *Ordo vniuerſi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonſtrat Dei iuſtitiam*; Idque confirmat ex Dionyſio cap. 8. de diuinis nominibus: non loquitur de iuſtitia ſtricte, ſed late, prout ſignificat operationem Dei tribuentis creaturis proprietates, & naturalia dona iuxta cuiuſque conditionem, & exigentiam.

32. *Licet Deus non habeat ſtrictam iuſtitiam diſtributiuam, ſeruat per ſe formam illius.*

Dicendum ſecundò: licet Deus non habeat iuſtititiam diſtributiuam ſtricte acceptam, ſeruare tamen modum, & formam illius etiam per ſe loquendo. Probatur quia licet Deus in retributione meritorum per ſe intendat reddere cuiuſque præmium meritis ipſius congruens iuxta illud ad Rom. 2. *Qui reddet vnicuique ſecundum opera ſua.* in quo ſeruat formam iuſtitiæ commutatiuæ: hoc non obſtat, quo minus ſimul etiã per ſe primo intendat ſeruare æqualitatem inter proportionem præmiorum, & proportionem meritorum, efficiendo vt eadem ſit proportio inter diuerſorum hominum præmia, quæ eſt inter eorumdem merita: in quo ſeruat formam diſtributiuæ iuſtitiæ. Cum enim Deus ſit ſupremus rerum omnium gubernator, & ſapientiſſimus, ac perfectiſſimus, primario reſpicit commune bonum, & perfectionem, pulchritudinem, & ordinem ſtatus beatifici, atque adeo non ſolum per ſe reſpicit in redditione præmiorum ſingula præmia, ſingulis perſonis debita, ſed etiam quaſi vnico intuitu adæquate per ſe conſiderat æqualitatem illam proportionum, quæ inde reſultat, illamque per ſe intendit tanquam quid per ſe maxime ſpectans ad pulchritudinem, & ordinem illius beatiſſimæ communitatis.

Dices Deum cognoſcere quidem æqualitatem proportionum reſultantem ex præmiis, & meritis ſingulorum, cognitionem tamen talis æqualitatis nihil omnino referre, & obſeruantiam eius nullo modo per ſe attendi, vel intendi debere, vt ſatisfaciat Deus obligationi remunerandi merita ortæ ex promiſſione ſua. Vnde ſicut Paterfamilias ſoluens vnicuique ex operariis inæqualiter in vinea ſua laborantibus iuſtum ſtipendium, ſatisfaceret obligationi iuſtitiæ, etiamſi omnino ignoraret æqualitatem proportionum inde conſurgentem, vel illam nullo modo attenderet, vel intenderet: Ita ſi per impoſſibile Deus ignoraret omnino æqualitatem proportionũ reſultantem ex ſingulorum hominum remuneratione: dummodo ſingulis redderet condignum præmium, ſeruaret æqualitatem debitam remunerationi ex vi promiſſionis ſuæ: hinc autem conſequens fit Deum non intendere per ſe æqualitatem proportionum in remuneratione, atq; adeo non ſeruare per ſe formam diſtributiuæ iuſtitiæ. 33.

34. *Ad perfectionem Dei ſpectat, vt ſeruet formam iuſtitiæ diſtributiuæ in retributione meritorum.*

Reſpondeo abundè Deum ſatisfacturum oblgationi promiſſionis ſuæ de remunerandis iuſtis, ſi vnicuique tribueret præmium meritis ipſius congruens, etiamſi ignoraret, vel non attenderet, aut intenderet æqualitatem proportionum prædictam: ad perfectionem tamen ipſius Dei, & modi operandi eius ſpectare, vt cognoſcat, & per ſe intendat eam æqualitatem proportionum, quod ſatis eſt, vt iure optimo dicatur per ſe ſeruare modum, & formam iuſtitiæ diſtributiuæ in retributione meritorum. Sicut etiam ad ipſius perfectionem ſpectauit, vt obſeruaret formam eiuſdem iuſtitiæ in productione vniuerſi diſtribuens creaturis ornamenta, qualitates, & affectiones prout cuique congruebat iuxta exigentiam, & conditionem propriæ naturæ intendendo per ſe, non ſolum ius ſingularum creaturarum, ſed etiam varietatem mirabilem, & proportionem proportionum, ex quibus efflorereſcit ordo, & pulchritudo vniuerſi, cuius perfectionem per ſe reſpicere debuit Deus tanquam ſupremus, & perfectiſſimus artifex illius.

Dices

Digitized by Google

35. Dices iterum, Deus non diſtribuit bona communia, quia tam ſupernaturalia, quam naturalia nihil commune habent; illa quidem, quia vel conferuntur iuxta Dei beneplacitum, vel iuxta vniuſcuiuſque meritum; hæc vero quia dantur creaturis iuxta cuiuſque naturam, & exigentiam: ergo Deus non ſeruat modum, & formam iuſtitiæ diſtributiuæ, cuius proprium eſt diſtribuere bona communia, & ad quæ multi ius habent.

Ad formam iuſtitiæ diſtributiuæ nõ requiritur communitas bonorum, licet hæc non deſit in Deo.

Reſpondeo, vt Deus dicatur per ſe ſeruare aliquo pacto modum, & formam iuſtitiæ diſtributiuæ, non oportere, vt bona communia ſint, ſed vt ea diſtribuat intendens per ſe æqualitatem proportionum. Quanquam neque circunſtantia communitatis deeſſe videtur, nam bona, quæ à Deo diſtribuuntur, non incongrue dici poſſunt aliquo pacto communia; ſupernaturalia quidem propter merita Chriſti, & propter diuinam promiſſionem; naturalia vero propter decretum diuinum liberum producendi creaturas, quo poſito non poteſt Deus non diſtribuere inter illas talia bona.

36. *In Deo eſt iuſtitia diſtributiua propria, licet non ſtricta.*

Quæres, an licet in Deo non ſit iuſtitia diſtributiua ſtricte, & ſpecialiter accepta, ſit tamen iuſtitia diſtributiua propria, vt contradiſtinguitur à Metaphorica. Affirmo cum Vazquez 1. part. diſp. 86. cap. 4. in fine. Sicut etiam ſupra cap. 3. ſimiliter affirmaui de iuſtitia commutatiua. Ratio eſt, quia in Deo vere eſt affectus ſeruandi æqualitatem inter proportionem præmiorum, & proportionem meritorum, qui affectus dici poteſt iuſtitiæ propriæ, prout diſtinctæ à metaphorica, non prout diſtinctæ à communiter, ſeu generaliter accepta.

CAPVT V.

An ſit in Deo iuſtitia legalis.

37. *Quid alij ſentiant de ratione iuſtitiæ legalis.*

VArie ſentiunt Theologi de ratione formali huius iuſtitiæ. Quidam volunt eam eſſe complexionem omnium virtutum quatenus deſeruiunt bono communi. Alij volunt eſſe virtutem ſpecialem, ſed non diſtinctam ab aliis, & ideo reuocant, vel ad pietatem, vel ad obedientiam. Alij è contrario ita exiſtimant eſſe peculiarem virtutem, vt eam ab omnibus aliis omnino diſtinguant, ſed in ea aſſignanda variant. Cæterum non eſt huius loci has omnes opiniones expendere, ac examinare, dicam tamen breui quid ſentiam in hac controuerſia.

38. *Quid ſit iuſtitia legalis ex propria ſententia.*

Arbitror igitur iuſtitiam legalem eſſe peculiarem quamdam virtutem ab aliis omnibus diuerſam reſpicientem bonum commune, ſeu publicum, quatenus debitum à parte toti. Ita Leſſius lib. 2. de iuſtitia ca. 1. dub. 1. & in eadem ſententia videtur eſſe Soarius diſput. illa de Iuſtitia ſect. 4. num. 6. & 7. quamuis illam potiſſimum explicet, non tam per debitum partis, quam per ius, quod tota communitas, vel Reſpublica habet, vt quoduis eius membrum illi ſubueniat in neceſſitate. Suadetur quia procuratio boni communis eſt debita à parte toti, cum pars ſit propter totum, ac membrum communitatis propter totam communitatem, & vt ſic debita eſt objectum honeſtum, & laudabile potens ſpecificare ſpecialem virtutem diſtinctam ab aliis. Licet enim plures aliæ virtutes poſſint verſari circa procurationem boni reipublicæ, nempe virtus beneuolentiæ, & charitatis ex complacentia ipſius reipublicæ; miſericordia ſub præciſa ratione ſubleuandi illam à miſeria; obedientia ſub ratione parendi ſuperiori id præcipienti; pietas ratione beneficij natiuitatis à Republica accepti, ſi reſpublica ſit patria procurantis commune bonum; Iuſtitia commutatiua ratione officij, vel contractus initi cum Republica, & ſic de aliis virtutibus: tamen ſub præciſa ratione debiti partis ad totum nulla alia virtus, niſi iuſtitia legalis, verſatur circa prædictam procurationem boni communitatis. Quæ quidem iuſtitia legalis videtur eſſe pars ſubjectiua iuſtitiæ, & non tantum poteſtatiua, vt ſentit Soarius citatus, & merito, cum iuſtitia legalis reſpiciat debitum ſtrictius, quam debitum pietatis; homo enim ſtrictius obligatur propriæ Reipublicæ, cuius eſt pars, ſub ratione partis eius, quam parentibus, & patriæ ratione auxilij collati ab illis ad ipſius natiuitatem, tum quia nexus partis ad totum, & membri ad corpus ſtrictior eſt quam nexus effectus ad cauſam ſecundariam; tum etiam quia quiſque tenetur præferre communitatem, cuius eſt membrum, patriæ, parentibus, & vitæ ſuæ.

Nec obſtat quod peccans contra hanc iuſtitiam, contemnendo expreſſe bonum commune, & præferendo illi priuatam vtilitatem, non teneatur ad reſtitutionem. Nam inde non colligitur non eſſe propriam iuſtitiam, cum iuſtitia diſtributiua præciſe, ex multorum ſententia, non obliget ad reſtitutionem, & tamen propterea non deſinit eſſe propria iuſtitia.

His poſitis, de ratione formali iuſtitiæ legalis, iam propria huius capitis controuerſia dirimenda eſt, circa quam Rebellus 1. part. de obligationibus iuſtitiæ lib. 1. quæſt. 4. ſect. 4. arbitratur admittendam eſſe in Deo propriam iuſtitiam legalem, ſiue ſuperlegalem, vt ipſe loquitur. Probat quia qui ex affectu iuſtitiæ legalis procurat, vt ſinguli ciues ſeruent æqualitatem, quam debent Reipublicæ, ſeu communitati, quatenus partes, & membrum illius ſunt, vere exercet actum talis iuſtitiæ; ſed Deus variis præceptis, monitis, & inſpirationibus procurat, vt ſeruetur æqualitas, quatenus debita à Ciuibus Reipublicæ, tanquam à partibus toti: ergo vere habet actum iuſtitiæ legalis. Conſequentia ſuadetur, quia eiuſdem virtutis eſt ſoluere debitum, & procurare vt ſoluatur, ſi vtrumque fiat ex eodem motiuo. 39.

Aliqui admittunt in Deo iuſtitiã legalem.

Nihilominus *Dicendum eſt* nullo modo conuenire Deo proprie, ac ſimpliciter iuſtitiam legalem. Ita Soarius ſect. 4. proxime citata nu. 8. Oſtenditur primo, quia Deus nullius communitatis poteſt cenſeri pars; reſpectus enim partis ad totum eſt tanquam ad quid maius, & excellentius: ergo nec poteſt habere debitum partis ad totum, comparatione alicuius communitatis, quod eſt proprium iuſtitiæ legalis. 40.

In Deo non eſt propriè, & ſimpliciter iuſtitia legalis.

Secundo, quia vt aliqua virtus proprie, & ſimpliciter alicui tribuatur, non ſatis eſt, vt is procuret ex affectu talis virtutis, vt alij proprias illius operationes exerceant, niſi ipſe ſit

Digitized by Google

capax talium operationum: alioqui Deo, & Angelis tribuere poſſemus virtutes caſtitatis, & temperantiæ, cum ex affectu talium virtutum procurent, vt homines proprias illarum operationes exequantur, quod merito negant Theologi: cum igitur Deus non ſit capax propriarum operationum iuſtitiæ legalis, nec debiti partis ad totum; immo illi repugnent, non poteſt illi proprie & ſimpliciter tribui iuſtitia legalis, etiamſi ex affectu eius ſerio procuret præceptis, monitis, & Inſpirationibus, vt homines eas operationes exerceant, & ſoluant prædictum debitum toti communitati.

41. Dices cum Rebello, Angelum, & Deum ex caritate, & beneuolentia duntaxat operari, quando ex affectu caſtitatis, quam nobis deſiderant, ad eam nos mouent, & incitant, quia caſtitas, & temperantia ſolum verſantur circa moderandas paſſiones proprij ſubiecti, quoad delectationes Tactus, & Guſtus, quæ Deo repugnant, non vero circa paſſiones alieni ſubiecti; at verò Deum ex iuſtitia legali operari, quando ex affectu illius ſerio procurat, præceptis, monitis, & inſpirationibus, vt homines ſoluant debitum partium ad totum reſpectu communitatis, nam iuſtitia legalis extenditur etiam extra proprium ſubiectum ad procurandam in aliis ſolutionem prædicti debiti, immo procuratio iſta eſt magis præcipua materia eius. Contra, quia inprimis falſum iudico Deum, & Angelum ex caritate dumtaxat operari, cum ex affectu caſtitatis illam in nobis procurant; ſicut enim nos ex caſtitate operamur, cum ex affectu eius eam procuramus in aliis: ita Deus, & Angelus, vt enim Diſp. 3. huius Tractatus monuimus, Deus non ſolum operatur ex motiuo caritatis, ſed etiam ex motiuis aliarum virtutum, & ideo dicendus eſt ex illis operari, cum operatur ex affectu, & motiuis illarum. Falſum etiam exiſtimo caſtitatem, & temperantiam non extendi extra proprium ſubiectum ad procurandam propriam materiam in ſubiecto alieno, licet enim primario verſentur circa paſſiones proprij ſubiecti, tamen ſecundario, & minus proprie extenduntur etiam ad procurandum modum earumdem paſſionum in alieno.

Deus cum ex motiuo caſtitatis illam in nobis procurat, ex caſtitate operatur, & non ex ſola caritate.

Deinde licet libens fatear Deum ex iuſtitia legali operari, cum ex affectu, & motiuo eius procurat in nobis, vt ſoluamus communitati debitum partium ad totum, contendo tamen hanc procurationem non reſpici primariò ab hac virtute, nedum magis præcipue; immo ad hanc virtutem primario ſpectare debitum partis, ſeu membri ad totam communitatem exiſtens in proprio ſubiecto, ſecundario vero extendi ad idem debitum exiſtens in alieno. Quare ſicut iure optimo non tribuitur Deo caſtitas, vel temperantia, etiamſi, ex eius motiuo, eam procuret in aliis, quia primario verſatur hæc virtus circa paſſiones proprij ſubiecti; quarum Deus capax non eſt, ita non eſt proprie, & ſimpliciter tribuenda Deo iuſtitia legalis, etiamſi ex eius motiuo, eam in nobis procuret, quia primario verſatur iſta iuſtitia circa debitum partis ad totam communitatem exiſtens in ſubiecto proprio, quod debitum Deo omnino repugnat, vt vidimus.

Deus ex iuſtitia legali procurat in nobis actus huius virtutis, licet in eo non ſit proprie, & ſimpliciter.

42. Ad argumentum igitur oppoſitum fateor eum, qui ex affectu iuſtitiæ legalis, & propter honeſtatem, quæ eſt in ſeruanda æqualitate debita à parte toti communitati, procurat, vt alij ſeruent prædictam æqualitatem, vere exercere actum huius iuſtitiæ, ſed id ſatis non eſſe, vt in illo proprie, & ſimpliciter concedatur hæc virtus, niſi alias capax ſit debiti partis, ſeu membri ad totam communitatem. Vnde licet Deus id procuret in nobis ex proprio motiuo iuſtitiæ legalis, atque adeo habeat actum huius virtutis, non poteſt illi proprie, & ſimpliciter hæc virtus tribui, quia non eſt capax debiti eius. Non enim ſufficit quiuis affectus circa obiectum, & opus virtutis, vt virtus alicui ſecundum proprietatem conueniat, ſed requiritur in eo facultas operis ſtudioſi proprij talis virtutis, vt monui cap. 1. huius Diſputationis.

Non ſufficit quiuis affectus circa virtutem aliquam, vt virtus alicui proprie tribuatur.

Capvt VI.

An ſit in Deo iuſtitia vindicatiua, ſeu Punitiua.

Rebellus lib. 1. de obligationibus iuſtitiæ quæſt. 4. Sect. 5. admittit in Deo veram, & propriam iuſtitiam vindicatiuam, ſeu punitiuam, quæ vel ſit commutatiua, vel legalis, vel commutatiua, & diſtributiua ſimul. Probat primo quia ſæpe meminit ſcriptura huius iuſtitiæ. Secundò quia in operante architectonice, & directiue ſecundum iuſtitiam, non oportet, vt ſupponatur debitum, iuxta Doctrinam D. Thomæ 2.2. quæſt. 58. art. 6. Sed ſufficit, vt ex motiuo Iuſtitiæ faciat, vel procuret, vt debitores ſoluant debita. Vnde iuſtos iudices appellamus, qui legitimis modis id faciunt, & procurant: ergo Deus puniens delicta, etiam ſi non teneatur illa punire, operatur ex vera, & propria iuſtitia; ex iuſtitia inquam, vel commutatiua, ſi intendat facere æqualitatem inter priuatas perſonas, ſine vllo reſpectu ad bonum commune: vel ex legali, ſi commune bonum intendat: vel denique ex iuſtitia etiam diſtributiua, ſi velit per ſe ſeruare proportionem Geometricam in diſtributione ſuppliciorum. 43.

Quid ſentiat Rebellus.

Leſſius lib. 13. de perfectionibus diuinis cap. 3. contendit eſſe proprie in Deo iuſtitiam vindicatiuam diſtinctam à commutatiua, & diſtributiua, quæ reſpiciat debitum in ſuppliciis. Nam ſupplicium dicitur deberi reo, non quod reus aliquod ius ad illud habeat, ſed quia illi congruit, eſtque neceſſarium, vt reſarciatur ordo iuſtitiæ violatus. De diſtinctione autem huius iuſtitiæ à iuſtitia legali non meminit. Probat autem iuſtitiam vindicatiuam in Deo proprie eſſe, quia nullam in ſua ratione formali continet, vel ſupponit imperfectionem, cum non poſtulet in vindicante debitum ſtrictum vindicandi, vt videre eſt in Principe ſupremo, qui poteſt ſontibus pœnam remittere, vel condonare. 44.

Quid ſentiat Leſſius.

Denique Soarius Diſp. de iuſtitia Sect. 5. diſtinguit in Deo rationem priuatæ perſonæ, & rationem perſonæ publicæ, ſeu gubernatoris vniuerſi, docetque in Deo, vt priuata perſona, punitio 45.

Quid ſentiat Soarius.

Digitized by Google

punitionem peccatorum non ſpectare ad ſpeciale attributum ab aliis diſtinctum, ſicut in homine, vt priuata perſona, vindicatio iniuriæ non ſpectat ad ſpecialem virtutem ab aliis diſtinctam; at vero in Deo, vt perſona publica, vindicationem, ſeu punitionem peccatorum ſpectare ad ſpecialem virtutem, nempe ad iuſtitiam prouidentialem, cuius meminimus ad finem capitis tertij. Addit non multum referre diſtinctionem harum duarum rationum in Deo, tum quia Deus non vindicat peccata, niſi vt habens ſupremam poteſtatem: tum quia in hominibus vindicatio non eſt diſtinctæ virtutis in perſona priuata, ac in publica.

46, *Iuſtitia vindicatiua non eſt ſtricta iuſtitia.* Pono iuſtitiam vindicatiuam etiam in nobis non eſſe iuſtitiam ſtricte acceptam. Tum quia D.Thomas 2. 2. quæſt. 80. art. 1. illam recenſet inter partes iuſtitiæ poteſtatiuas retinentes ſimilitudinem eius, & deficientes à propria ipſius ratione. Tum etiam quia non requirit in vindicante debitum ſtrictum vindicandi, vt recte monet Leſſius citatus. Licet enim in iudice inferiori ſtrictum debitum repetiatur puniendi debita, hoc non prouenit ex natura huius virtutis, ſed ex peculiari contractu, vel quaſi contractu cum Republica. Duplex enim debitum in eiuſmodi iudice ſpectari poteſt; prius erga facinoroſum ad eum plectendum; poſterius erga Rempublicam cuius miniſter eſt: illud eſt iuſtitiæ vindicatiuæ, ad quam pertinet inſtaurare ius iuſtitia violatum, ſed non eſt debitum ſtrictum; hoc vero eſt iuſtitiæ commutatiuæ ratione contractus, vel quaſi contractus initi cum Republica, & ideo ſtricte obligat. Vnde quamuis in Deo admitteretur proprie iuſtitia vindicatiua, non propterea vera, & ſtricta iuſtitia in eo concederetur. Nam hæc virtus per ſe non inducit ſtrictam obligationem.

47. *In Deo non eſt proprie iuſtitia vindicatiua.* Hoc poſito *Dicendum eſt primò*, in Deo non eſſe proprie iuſtitiam vindicatiuam. Ita Vazquez 1. part. diſp. 85. cap. 4. num. 26. & 1. 2. diſp. 223. cap. 8. num. 80. Suadetur quia ad vindicationem proprie ſumptam neceſſe eſt, vt vindex verum dolorem, aut verum damnum paſſus ſit; ſed Deus non eſt capax veri doloris, veri que damni: ergo neque iuſtitiæ vindicatiuæ proprie ſumptæ. Confirmatur quia ſuperiori diſputat. cap. 4. ob eandem rationem negauimus Deo iram proprie, quæ conſiſtit formaliter in appetitu vindictæ doloris, ſeu damni illati. Scio rem hanc magna ex parte redactam eſſe ab aduerſariis ad quæſtionem de modo loquendi, cum contendant ad propriam vindictæ, ſeu iræ rationem non requiri neceſſario dolorem, aut damnum illatum, quod inflictione pœnæ quodammodo reſarciatur. Mihi autem ſufficit concluſionem aſſertam eſſe communem inter antiquos Scholaſticos, & magis conſonam Sanctis Patribus affirmantibus iram Deo metaphorice ſolum tribuendam eſſe, quæ eſt affectus quidam vindictæ.

48. *Deus non punit peccatum ex ſtricta iuſtitia.* *Dicendum ſecundò*, Deum non punire peccatorum ſcelera ex iuſtitia ſtricte accepta. Probatur primo, quia in Deo nulla eſt ſtricta iuſtitia, vt videmus, ergo punitio peccatorum non poteſt in eo procedere ex ſtricta iuſtitia. Secundo quia in hac punitione nullum interuenit ſtrictæ iuſtitiæ debitum ex parte Dei punientis. Inprimis enim non interuenit debitum iuſtitiæ commutatiuæ; Deus enim puniendo non ſoluit debitum, ſed exigit: exigere autem non eſt actus iuſtitiæ commutatiuæ per ſe loquendo: neque interuenit debitum diſtributiuæ iuſtitiæ, quia tale debitum, neque ante promiſſionem, neque poſt promiſſionem; conceptibile eſt in Deo, nec interuenit debitum iuſtitiæ legalis, quia debitum partis ad totum Deo repugnat. Tertio quia Deus eſt ſupremus gubernator, immo à ſe habet, & non ab alio ſupremam poteſtatem, & ſupremum rerum omnium dominium: ergo nequit vllo modo per ſe, vel per accidens ex ſtricta iuſtitia ad puniendum obligari.

Dicendum tertiò, Deum punire peccata ex virtute prouidentiali, ſeu gubernatiua, quæ non eſt pars ſubjectiua, ſed poteſtatiua iuſtitiæ. Hæc concluſio ſupra explicata, & probata eſt cap. 3. ad finem, vbi docuimus ex qua virtute remuneret Deus iuſtorum merita. 49. *Deus punit peccata ex virtute prouidentiali.*

Ad primum argumentum Rebelli Reſpondeo in Scriptura, cum agitur de punitione, & vindicta peccatorum, nomine iuſtitiæ, non ſignificari ſtrictam iuſtitiam, ſed virtutem prouidentialem, & gubernatiuam, quæ etiam iuſtitia appellatur. Ad ſecundum nego id doceri à D.Thoma loco citato, ſolum enim ait ibid. S. Doctor iuſtitiam legalem eſſe in Principe principaliter, & quaſi architectonice: in ſubditis autem ſecundarie, & quaſi adminiſtratiue. Quare falſum iudico non requiri debitum in operante ex iuſtitia proprie, & ſimpliciter: non operatur autem proprie, & ſimpliciter ex iuſtitia, qui præciſè facit vel procurat, vt alij ſeruent æqualitatem debitam, niſi ad id ex iuſtitia teneatur. Licet enim id procuret ex affectu aliquo iuſtitiæ, tamen is affectus non ſufficit, vt illi proprie, & ſimpliciter iuſtitia tribuatur, vt alias monuimus.

Ad Leſſium Reſpondeo indicatam iam à nobis eſſe imperfectionem iuſtitiæ vindicatiuæ circa primam concluſionem, ob quam duximus Deo proprie concedendam non eſſe. Ad Suarium denique conſtat ex dictis non eſſe in Deo proprie iuſtitiam vindicatiuam admittendam ob rationem à nobis abductam, ſiue diſtinguatur, ſiue non diſtinguatur in eo duplex illa ratio perſonæ priuatæ, & perſonæ publicæ, & ſiue in homine, vt priuata perſona, vindicatio iniuriæ ſpectet ad ſpecialem virtutem ab aliis diſtinctam, ſiue non ſpectet, de quo controuerſia eſt, ſed alibi dirimenda. 50

CAPVT VII.

De cæteris virtutibus Diuinæ Voluntatis.

Diſputauimus primo loco de iuſtitia, quia de hac potiſſima controuerſia eſt inter Theologos noſtri temporis, an in Deo locum habeat, ſupereſt vt in hoc capite breuiter præſtringamus quid de reliquis virtutibus ſentiendum ſit. 51.

Dico ergo *primò*, ex virtutibus Theologicis

Digitized by Google

In Deo eſt caritas Theologica, non ſpes ſub hoc nomine.

pertinentibus ad voluntatem, ſolam caritatem in Deo repetiri. Patet quia ſola caritas nihil inuoluit Deo repugnans: ſpes autem ſub hac denominatione, cum verſetur circa bonum arduum, ac difficile, Deo conuenire nequit, quia nihil ei difficile, & arduum eſt, vt patet ex diſp. 12. cap. 4. locutus ſum de ſpe ſub hac denominatione, nam negari non debet Deo amor concupiſcentiæ circa propria bona, vt oſtendi diſp. citata cap. 1.

52.

Virtutes reſpicientes ſuperiorem non conueniunt Deo.

Dico ſecundò, Virtutes reſpicientes alterum, tanquam ſuperiorem, nullo modo poſſunt Deo conuenire. Huiuſmodi ſunt, religio, obſeruantia, pietas, obedientia, & ſimiles. Ratio eſt, quia Deus eſt ſupremus omnium Dominus, nec vllus fingi poteſt eo ſuperior. Notandum tamen eſt, licet pietas proprie loquendo in Deo non ſit, quia reſpicit, vt objectum proprium, obſeruantiam filiorum erga parentes, & conſanguineos, atque adeo inuoluit ſubiectionem quamdam; interdum minus proprie tribui Deo, quatenus vſurpatur pro miſericordia.

De virtute gratitudinis nonnulla dubitatio, eſt, nam Vazquez 1. 2. Diſp. 213. cap. 5. num. 18. & diſp. 214. cap. 5. & Lorca ibidem diſp. 44. de Gratia, hanc virtutem in Deo admittunt.

53.

Virtus gratitudinis non habet locum in Deo.

Dico tamen tertiò, virtutem gratitudinis nullo modo in Deo admittendam eſſe, vt rectè docet Soarius lib. 12. de gratia cap. 30. num. 12. & ſequentibus. Probatur primo, quia virtus gratitudinis eſſentialiter reſpicit debitum ortum ex beneficio accepto, & vt huic debito aliquo modo ſatisfaciat, rependit aliquid benefactori, vt patet ex D. Thom. 2. 2 quæſt. 106. art. 1. in corpore, & ad 5. ergo cum Deus à nullo poſſit accipere beneficium, nec poſſit reſpicere aliquem, vt benefactorem, non poterit in eo habere locum virtus gratitudinis. Secundo quia quidquid homo præſtat reſpectu Dei, non eſt beneficium, ſed obſequium multis titulis illi debitum: ergo fruſtra, & ſine fundamento ponitur in Deo virtus gratitudinis.

Tertiò quia iure optimo diximus non eſſe concedendam in Deo Religionem, Pietatem, & obſeruantiam, quia iſtæ tres virtutes ſupponunt in ſubjecto earum capaci imperfectionem ſubjectionis, & inferioritatis cuiuſdam Deo repugnantem; reſpiciunt enim alterum, vt ſuperiorem; ſed pariter virtus gratitudinis reſpicit benefactorem, vt ſuperiorem, teſte D. Thoma quæſt. citata art. 2. ergo non poteſt Deo conuenire.

Quarto, quia omnia opera bona, quæ homo facit, debet Deo ex gratitudine, & huic gratitudinis obligationi ſatisfacere non poteſt, tum ob excellentiam infinitam Dei benefactoris, tum quia ipſa bona opera ſunt noua beneficia ab ipſo Deo homini collata: ergo ex iis operibus non poteſt conſurgere in Deo obligatio gratitudinis.

54. Vidit Vazquez vim horum argumentorum, & ideo 1. 2. diſp. 223. cap. 8. ad finem conatur temperare doctrinam de gratitudine traditam à D. Thoma art. 1. quæſtionis citatæ, & excludere à ratione eius omnem imperfectionem, vt ita ſine incommodo Deo tribui poſſit. Vnde definitionem gratitudinis, quæ eſt huiuſmodi: virtus gratiam, ſeu beneficium acceptum rependens benefactori: ſic explicat, vt nomine gratiæ, ſeu beneficij accepti ab eo, qui ex gratitudine recompenſat, intelligatur res quouis modo ei grata, nam qui alteri rem gratam facit, meretur, vt alter ei rem etiam gratam faciat: cum ergo iuſti rectè operantes, & implentes Dei mandata ei rem gratam faciant, etiamſi non exhibeant beneficium, rectè dicetur Deus remunerare ex gratitudine opera iuſtorum.

Definitio gratitudinis non rectè à quibuſdam explicatur.

Cæterùm Vazquez diſput. proximè citata, & 1. part. diſp. 85. reprehendit in aliis quod objecta, & materias virtutum pro libito aſſignent, & nouas confingant definitiones contra communem ſententiam Theologorum, & Philoſophorum. Vnde vitare debuiſſet quod aliis vitio vertit, & non aſſignare pro libito nouam materiam, & definitionem gratitudinis; præſertim cum ſublata ratione beneficij penitus è medio tollatur gratitudinis ratio. Quare ipſe Vazquez non multum fidens prædictæ reſponſioni addit: ſi in ea definitione nomen beneficij, & gratiæ ſtricte ſumatur, ſolum eſſe Deo tribuendam gratitudinem ſecundum communem, & latam ſignificationem, quo pacto ſine incommodo illi videtur tribui poſſe. Verum neque hac ratione admittenda eſt in Deo gratitudo; ſicut enim nomen beneficij non rectè accommodatur merito hominis erga Deum, ita nec nomen gratitudinis rectè accommodatur diuinæ remunerationi. 56.

Gratitudo nec late Deo tribuenda eſt.

Dico quartò, Fortitudinem, & temperantiam non eſſe in Deo niſi ſecundum metaphoram. Ita D. Thomas 1. part. quæſt. 21. art. 1. ad. 1. Suadetur quia iſtæ virtutes verſantur primario, & per ſe circa paſſiones moderandas, temperantia quidem circa paſſiones partis cócupiſcibilis, fortitudo verò circa paſſiones partis iraſcibilis, ſed Deus non eſt capax harum paſſionum: ergo neque harum virtutum. Nec refert quod Deus habeat aliquos actus amoris, & gaudij circa honeſtatem harum virtutum ex motiuo earum: Quia hoc non ſufficit, vt hæ virtutes illi ſimpliciter tribuantur, vt ſæpe monuimus in hac diſputatione, præſertim cum communis vſus non donet ſimiles actus nominibus Temperantiæ, & Fortitudinis. 57.

Fortitudo, & Temperantia non ſunt in Deo, niſi metaphoricè.

Dico quintò, in Deo verè, & propriè eſſe virtutem fidelitatis, & miſericordiæ. Patet quia Scriptura frequentiſſime has virtutes Deo tribuit, & nihil obſtat, quominus propriiſſime intelligantur, nam Fidelitas nihil imperfectionis inuoluit, & de ratione miſericordiæ non eſt triſtitia, & afflictio animi concepta ex ſympathia alienæ miſeriæ, licet in nobis communiter hæc afflictio, ſeu compaſſio miſericordiam comitetur, ſed ſolum affectus ſubleuandi alienam miſeriam, qui nullam continet imperfectionem: ergo iſtæ virtutes tribui debent Deo ſecundum proprietatem. 58.

Fidelitas, & Miſericordia ſunt in Deo propriè.

Dico ſextò, meritò admittendam eſſe in Deo virtutem prouidentialem, ſeu gubernatiuam, quam admittit Soarius diſput. de Iuſtitia ſect. 4. num. 8. & ſequentibus, & cuius non ſemel meminimus in hac diſputatione. Probatur quia actus quo diuina voluntas tribuit vnicuique rei creatæ modum, ordinem, & ſpeciem, ac operationem congruentem propriæ naturæ, & perfe- 59.

Virtus prouidentialis admittenda eſt in Deo.

Digitized by Google

perfectioni vniuerſi, qui imitatur iuſtitiam, ſed non eſt iuſtitia ſtricte, cum non reſpiciat ſtrictum debitum, eſt actus honeſtus diſtinctus ab actibus aliarum virtutum: ergo iure optimo hic actus cenſetur ſpectare ad ſpecialem virtutem, quæ dicitur iuſtitia prouidentialis, & cuius eſt prouidere quæ congruunt ſingulis creaturis, & toti vniuerſo, tam in ordine naturali, quam in ſupernaturali.

60. Circa liberalitatem, & magnificentiam Vaſquez 1. part. Diſp. 85. cap. 7. contendit has virtutes non eſſe in Deo ſtricte, & ſpecialiter, ſed communi, & generali ratione propria tamen, vt contradiſtinguitur à Metaphorica, & ſic interpretatur D. Thomam quæſt. 21. art. 1. tribuentem Deo affectus liberalitatis, & magnificentiæ in largitione bonorum ſpiritualium. Probatur quia Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 1. aſſignat materiam liberalitatis, largitionem pecuniæ, vel eius, quod pecunia æſtimatur, & cap. 2. aſſignat materiã magnificentiæ magnos pecuniæ ſumptus, cui fauet D. Thomas 2. 2. quæſt. 117. art. 2. & quæſt. 134. art. 3. ergo res ſpirituales non ſunt propria materia harum virtutum. Deinde quia ſi in Deo admitterentur ſpeciales virtutes liberalitatis, & magnificentiæ circa dona ſpiritualia, pariter in nobis admittendæ eſſent ſimiles virtutes ſpeciales circa res ſpirituales, vt circa gratuitam communicationem doctrinæ, & ſcientiæ.

61. *Liberalitas, & magnificentia ſunt in Deo ſtricte.* Mihi oppoſita ſententia placet cùm Soario in Diſp. de iuſtitia Dei Sect. 1. num. 26. & ſequentibus. Quare dico ſeptimo eſſe in Deo liberalitatem, & magnificentiam ſtricte, & ſpecialiter acceptas. Oſtendo primo quia licet materiam liberalitatis, & magnificẽtiæ limitetur ad pecuniam, & bona externa, non idcirco negari debent Deo hæ virtutes ſtricte, & ſpecialiter acceptæ, cum ipſe liberaliter, & magnifice largiatur pecuniam, & bona externa pecunia æſtimabilia. Nec obſtat quod Deus nequeat harum rerum dominium à ſe abdicare, & in alium transferre. Nam abdicatio, & translatio dominij ſolum requiritur vbi interuenit ſtrictiſſimum debitum, quale eſt debitum ſtrictæ iuſtitiæ: in liberalitate autem, & magnificentia nullum omnino debitum eſt, nedum ſtrictum, vel ſtrictiſſimum. *Liberalitas, & magnificentia verſantur etiam circa materiam ſpiritualem.* Secundo quia materia ſenſibilis, quæ aſſignatur iis virtutibus, nimis arcta, & anguſta eſt, cum etiam in materia ſpirituali reluceat honeſtas obiectiua liberalitatis, & magnificentiæ. Quis enim neget poſſe Pontificem liberaliter concedere indulgentias, quas honeſte poteſt, & vnum alteri conferre beneficium, aut donare ſatisfactionem bonorũ operum ſuorũ, aut aliquam aliam rem ſpiritualem, quãuis hæc, vt talia ſunt, non ſint pecunia æſtimabilia. Nec video quo iure negari poſſit in harum rerum donatione honeſtas harum virtutum, & concedi in donatione pecuniæ, & rerum pecuniã æſtimabiliũ. Nec item video, cur materia virtutis miſericordiæ complectatur miſerias corporales, & ſpirituales, & ad illas ſubleuandas vtatur mediis, non ſolum materialibus pecunia æſtimabilibus, ſed etiam ſpiritualibus ſuperantibus eam æſtimationem, & materia liberalitatis, & magnificentiæ debeat limitari ad pecunias, & res pecunia æſtimabiles. Quare non eſt cur Deo negemus liberalitatẽ, & magnificentiã, etiã circa res ſpirituales, quæ pecunia æſtimari nequeunt.

Ad Ariſtotelem, & D. Thomam reſpondeo eos explicuiſſe liberalitatem, & magnificentiam per materiam nobis magis notam, non tamen excluſiſſe aliam quamcumque materiam, in qua honeſtas obiectiua harum virtutum inueniri poteſt. 62. *Mens Ariſtotelis, & D. Thomæ explicatur.* Nec obſtat quod diximus cap. 2. huius Diſputationis fas non eſſe nouas virtutum materias, & definitiones confingere diſtinctas ab illis, quas nobis tradiderunt antiquiores Theologi, & Philoſophi. Non inquam obſtat quia D. Thomas Theologorum Princeps 1. part. quæſt. 21. art. 1. ad 1. plane concedit Deo liberalitatem, & magnificentiã circa actiones ei proprias, & vt Vaſquez citatus interpretatur, circa largitionem bonorum ſpiritualium. Loquitur autem S. Doctor de iis virtutibus ſpecialiter, & ſtricte acceptis, vt ego arbitror, alioqui potius negaſſet Deo has virtutes, ſicut in eodem articulo abſolute ei negauit iuſtitiam commutatiuam, licet hæc etiam illi generali quadam ratione concedi poſſit; non ergo confingimus nouas virtutum materias ſine antiquorum exemplo, ſed explicamus Ariſtotelis mentem circa has virtutes ex Doctrina D. Thomæ.

63. *Merito aſſignatur materia ſpiritualis liberalitatis, & magnificentiæ.* Age verò etiam ſi amplificemus harum virtutum materiam, vel illis nouam aliquam materiæ partem aſſignemus, nullo modo nobis contrarij ſumus. Nam cum protuliſmus verba illa relata, conſulto addidimus, ſine magno fundamento, & euidenti neceſſitate: in præſenti autem cauſa & magnum fundamentum eſt, & manifeſta neceſſitas. Virtus enim aliqua extendi debet, tanquam ad propriam materiam, ad omnia illa, in quibus reperiri poteſt honeſtas obiectiua illius: cum igitur honeſtas obiectiua liberalitatis, & magnificentiæ reperiatur, non ſolum in rebus pecunia æſtimabilibus, ſed etiam in excedentibus huiuſmodi æſtimationem, cum maximo fundamento, & euidenti neceſſitate, amplificamus earum materiam, & aſſerimus has virtutes reperiri, etiam in hominibus, circa communicationem rerum ſpiritualium, prout inter homines dari, ſeu communicari poſſunt.

TRACT.

Digitized by Google

TRACTATVS SEXTVS,

DE PROVIDENTIA DEI.

A Deo certum eſt eſſe in Deo Prouidentiam, vt pudeat id in controuerſiam vocare; mihi enim maximè placet dictum illud Clementis Alex. 5. Stromat. in initio: *Sunt*, inquit, *quæſtiones quædam digne quæ puniantur, cuiuſmodi eſt quærere probationes, An ſit prouidentia*: Et meritò quidem ita loquitur, cùm paſſim Scriptura id teſtetur, vt Sap. 14. *Tu autem pater gubernas omnia prouidentiâ.* & Matth.11. *Veſtri autem capilli capitis omnes numerati ſunt*; Et ratio etiam naturalis demonſtret, nam certiſſimum eſt Deum eſſe cauſam efficientem creaturarum, non ſolùm quoad earum ſubſtantiam, & perfectionem, ſed etiam quoad illarum ordinem, quo in ſuos fines diriguntur; ergo certiſſimum eſt etiam eſſe in Deo talium rerum prouidentiam. Hoc igitur poſito diſputandum eſt de ratione, eſſentia, & affectionibus diuinæ prouidentiæ.

DISPVTATIO I.

De Ratione Diuinæ prouidentiæ.

Caput I.

An Prouidentia ſit eſſentialiter actus intellectus, vel Voluntatis.

1. *Prima ſententia.* TRes inuenio de hac re ſententias: prima eſt Scoti in 1. diſt. 40. quæſt. vnica, Bonauenturæ ibid. art.1.quæſt.1. Gregorij qu.1.art.1. quibus fauere videtur Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 29. qui aſſerunt Prouidentiam eſſentialiter includere actum voluntatis, & connotare actum intellectus ordinantem, & diſponentem futura. Probatur hæc ſententia primo, quia prouidentia potiſſimum dicit curam, & ſollicitudinem erga illos, quibus prouidendum eſt: frequens enim vſus eſt, vt prouidus dicatur qui rerum futurarum debitam curam, & rationem habet, ſed hæc cura, & ſollicitudo ſpectat ad voluntatem, ergo prouidentia conſiſtit formaliter in actu voluntatis. Secundo quia licèt cognoſcere ordinem, & proportionem mediorum ad finem ſpectet ad intellectum, tamen ordinare, vt media fiant propter finem, ſpectat ad voluntatem, hoc enim per electionem fit; ſed prouidentia in practica ordinatione conſiſtit, ergo & in actu voluntatis.

2. *Secunda ſententia.* Secunda ſententia eſt S. Thomæ, & Caiet. art.1. huius quæſt. Capreoli in 1.diſp.40.qu.7. art.1. concl.1.& art.2. concl.2. & aliorum aſſerentium prouidentiam eſſe formaliter actum intellectus cum connotatione actus voluntatis. Probatur primo, quia Boetius lib.4. de conſolatione proſa 6. Prouidentia, inquit, eſt ipſa diuina ratio in ſummo omnium Principe conſtituta, quæ cuncta diſponit, ergo prouidentia in actu intellectus conſiſtit. Secundo quia prouidentia eſt pars prudentiæ, ergo ſpectat ad intellectum, ſicut prudentia. Tertio quia prouidentia eſt ordinatio alicuius in finem,

ſed

Digitized by Google

ſed ordinatio eſt actus intellectus, ergo & prouidentia.

3. *Tertia ſententia.* Tertia ſententia eſt Alenſis. 1. part. quæſt. 26. Marſilij in 1. quæſt. 41. art. 1. aſſerentium prouidentiam eſſentialiter includere ſimul actū intellectus, & voluntatis, & ideo interdum ab vno, interdum ab alio actu nominari. Probatur primo, quia licet Prouidentia iuxta nominis etymologiam magis declaret notitiam procul intelligentis, & videntis, quam actum voluntatis; nihilominus vſu ipſo, & conſuetudine factum eſt, vt ſignificet etiam curam rerum futurarum, ita vt prouidus dicatur, non ſolum qui futura prænoſcit, ſed etiam qui curam, & rationem illorum habet, præcauendo incommoda, & mala, & applicando media conuenientia ad finis conſecutionem, quod per voluntatem fit: ergo prouidentia ex vtroque actu intellectus, & voluntatis conſtabit. Secundo quia ſi prouidentia conſiſteret in ſolo actu intellectus, ſicut talis antecedit omne decretum, ita prouidentia antecederet: conſequens autem videtur abſurdum, quia ante actum voluntatis liberum nihil eſt futurum, cum tamen à prouidentia habeant media quod ſint futura. Deinde ſolus actus voluntatis non eſt ratio adæquata prouidentiæ, quia ordinatio rerum quæ eſſentialiter ſpectat ad prouidentiam actus eſt intellectus: ergo diuina prouidentia ex vtroque actu coaleſcit.

4. Vaſquez Diſp. 87. cap. 2. & 3. refert duas priores opiniones, docetque parū referre vno, vel alio modo loqui, quia hæc controuerſia non tam rerum, quam vocum eſt; ipſe tamen magis propendet in primam opinionem. Similiter Leſſius Diſp. de prædeſtinatione, & reprobatione angelorum, & hominum Sect. 1. Soarius vero lib. 1. de prædeſtinatione cap. 17. omnes has tres opiniones adducit, eaſque probabiles iudicat. Ego etiam arbitror probabiles eſſe omnes iſtas tres ſententias, ſed magis propendeo in tertiam, quam defendit Molina quæſt. 22. art. 1. Diſp. 1. quia ſic conciliantur duæ priores ſententiæ, & graues earum autores: concedit autem Molina prouidentiam ita coaleſcere ex actu intellectus, & voluntatis, vt actus intellectus practici ſit præcipua pars eius, & compleatur per actum voluntatis. Probant vero aliqui præcipuam partem prouidentiæ eſſe actum intellectus, tum quia notitia eſt ſimpliciciter perfectior ex ſuo genere quam volitio: tum etiam quia prouidere, & ordinare quod magis exprimit nomen prouidentiæ, ad intellectum pertinet. Quod ſi obiicias præcipuam rei partem eſſe illam, quæ complet, atque adeo præcipuam partem prouidentiæ eſſe actum voluntatis, quia hic illam complet, vt dictum eſt; Reſpondent non ſemper id, quod complet rem, eſſe partem magis præcipuam eius, nam indiuiduum completur per differentiam indiuidualem, quæ minus præcipua eſt, quam ratio ſpecifica, & ſuppoſitum completur per ſubſiſtentiam, & tamen natura præſtat ſubſiſtentiæ.

Præfert autem tertiam ſententiam aliis duabus, licet eas probabiles conſeat.

5. *Nomen prouidentiæ vſu extenſum eſt ad ſignificandum actum intellectus, & volitionis; præcipue tamen actum voluntatis.* Ego vt verum fatear, non video cur actus intellectus debeat eſſe pars præcipua prouidentiæ, nam licet nominis etymologia ex actu intellectus præcipue ſumpta ſit, frequenti tamen vſu extenſum iam eſt huiuſmodi nomen, ſaltem ad ſignificandum æque primo ſtudium, & curam rerum futurarum, & propoſitum voluntatis applicandi media conuenientia ad finem: imo vſu ipſo factum videtur, vt hoc præcipue ſignificetur nomine prouidentiæ. Et merito, quia actus voluntatis eſt pars quaſi formalis prouidentiæ determinans actum intellectus, tanquam materiam, & tanquam quid indifferens. Nec refert quod actus intellectus præſtantior ſit ex ſuo genere, quam actus voluntatis: nam cum agitur de præcipua parte alicuius rei, non eſt ſpectanda vnaquæque pars ſecundum ſe præciſè, ſed in ordine ad rem, quam conſtituit: fieri enim poteſt vt pars, quæ in entitate minus perfecta eſt, ſit magis præcipua reſpectu rei conſtitutæ.

Ex iis facilè eſt reſpondere ad duas priores ſententias quatenus noſtræ aliquo pacto aduerſantur: ad primam dico duplici illo argumento ſolum probari actum voluntatis eſſe de ratione intrinſeca prouidentiæ quod ipſe libenter admitto; contendo tamen ad illam eſſentialiter etiam pertinere actum intellectus. Ad primum argumentum ſecundæ ſententiæ dicendum eſt Boëtium verbis illis explicuiſſe rationem prouidentiæ iuxta nominis etymologiam, quo pacto exponendus eſt etiam D. Thomas, cum prouidentiam in ſolo actu intellectus conſtituit. Nam prouidentiæ nomen primo impoſitum eſt ad ſignificandam præuidentiam, ſeu præſcientiam, nos vero locuti ſumus de prouidentia, quatenus hoc nomen vſu ipſo extenſum eſt ad ſignificandam etiam prouidam præparationem futurorum, quæ per voluntatem fit. 6.

Prouidentia, quatenus includit actum intellectus, eſt pars prudentiæ. Ad ſecundum reſpondeo prouidentiam, quatenus dicit actum intellectus, eſſe partem prudentiæ; præter hunc vero actum includere actum voluntatis, quia ad prouidentiam ſpectat præcauere futura mala, & bona præparare. Ad tertium dico ordinationem non eſſe ſolius intellectus, ſed etiam voluntatis. Sicut enim intellectus ordinare dicitur, quia cognoſcit vnum in ordine ad aliud, ita etiam voluntas quia decernit vnum in ordine ad aliud, & quia vult quod per intellectum proponitur, & ordinatur. Vnde D. Damaſcenus lib. 2. de Fide Orthodoxa cap. 29. gubernationem tribuit voluntati. Quare licet prouidentia ſit ordinatio mediorum in finem ad vtramque potentiam ſpectabit. *Ordinare non eſt ſolius intellectus, ſed etiam voluntatis.*

Capvt II.

Seligitur Prouidentiæ definitio & explicatur.

Qvoniam varij ſunt Doctores in aſſerenda ratione diuinæ prouidentiæ, varias etiam excogitarunt definitiones ad eam explicandam. Vnde qui exiſtimant diuinam prouidentiam eſſe actum ſolius voluntatis, eam ſic definiunt ex Damaſceno lib. 2. de Fide Orthodoxa cap. 29. *Prouidentia eſt voluntas Dei, per quam res omnes apte congrueque gubernantur.* Vel ex Gregorio Nyſſeno relato à D. Thoma 3. contra gentes, cap. 73. *Prouidentia* 7.

Digitized by Google

diuina eſt voluntas Dei, per quam omnia, quæ fiunt, conuenientem deductionem accipiunt. Qui vero prouidentiam in ſolo actu intellectus conſtituunt vtuntur definitione Boetij 4. de Conſolatione proſa 5. *Prouidentia eſt ipſa diuina ratio in ſummo omnium Principe conſtituta, quæ cuncta diſponit.* vel definitione D. Thomæ 1. part. quæſt. 22. art. 1. *Prouidentia eſt ratio ordinis rerum in finem, in Deo exiſtens.* Denique Doctores, qui arbitrantur Prouidentiam includere eſſentialiter vtrumque actum, intellectus ſcilicet, & voluntatis, varie etiam definiunt prouidentiam. Quibuſdam placet hæc definitio: *Diuina præſcientia, & præparatio mediorum, quibus creaturæ in finem diriguntur, & perducuntur.* Aliis hæc alia definitio probatur: *Conceptio mediorum in mente Dei, quibus vnaquæque res dirigi, ac perduci poteſt ad ſuum finem cum propoſito conferendi ea media.*

Variæ definitiones Prouidentiæ pro varietate opinionum.

8\. Mihi, qui cum poſtremis doctoribus prouidentiam conſtituo ſimul in actu intellectus, & voluntatis, ſic eam definire libet: *Prouidentia eſt ratio ordinis rerum in finem in Deo exiſtens, cum propoſito eumdem ordinem exequendi.* Prior pars huius definitionis tradita eſt à D. Thoma, vt vidimus, explicante prouidentiam, iuxta etymologiam nominis, per ſolum actum intellectus. Poſteriorem partem addidi, vt adderem actum voluntatis, qui etiam includitur in eſſentia prouidentiæ. Dicitur prouidentia ratio ordinis in finem: ratio quidem, id eſt, notio, ſeu conceptio: ordinis vero in finem, quia licet Deus habeat notitiam rerum ſecundum ſe, & ſecundum earum eſſentiam, & ſpeciem, & pariter notitiam earumdem ſecundum ordinem, & habitudinem, quam habent ad finem, potiſſimum exprimitur hæc poſterior notitia, quia hæc potiſſimum ſpectat ad rationem diuinæ prouidentiæ. Additur, rerum, quod ideo mihi placet, quia nomen, Res, vniuerſalius eſt quam nomen, medium, quod ponitur in aliis definitionibus, vt ita complectatur, & quæ proprie media ſunt, & quæ non ſunt proprie media. Sentio enim cum Leſſio lib. 11. de diuinis perfectionibus cap. 2. non ſolum ordinem mediorum, ſed etiam ordinem cuiuſque rei in finem ſpectare ad diuinam prouidentiam adeo, vt productio vniuerſi, & omnis creatura ſit opus diuinæ prouidentiæ. Quia omnis actio tendens in aliquem finem, & omnis res producta propter finem eſt opus diuinæ prouidentiæ: ſed ita ſe habet creatio vniuerſi, quæ eſt actio Dei agentis propter finem, & omnis creatura, quæ & condita eſt propter finem tum proprium, nempe operationem ſuam, tum communem, nempe gloriam Dei, & per creationem accepit naturam, proprietates, vim, efficacitatem, ſitum, figuram, ordinem, & alia accidentia, prout hæc omnia congruunt ad ſtatum, functionem, & finem ipſius: ergo creatio vniuerſi, & omnis creatura eſt opus diuinæ prouidentiæ operantis, & ordinantis res omnes ad certos fines. Adde non leuem coniecturam quia productio ipſa angeli, & hominis eſt effectus diuinæ prædeſtinationis, vt ex grauium doctorum ſententia ſequenti Tractatu dicemus: ergo cum prædeſtinatio ſit pars diuinæ Prouidentiæ, conſequens eſt, vt etiam productio vniuerſi ſit diuinæ Prouidentiæ effectus: vel certe aduerſariis incumbit reddere rationem diſcriminis, quam non facile reddent, ſi antecedens admittant. Denique dicitur in definitione, cum propoſito eumdem ordinem exequendi, non quod voluntas ordine intentionis excludatur omnino à ratione prouidentiæ, ſed quia hæc etiam, cum ſit efficax, virtute continet executionem, & ad illam tandem ordinatur, ſaltem mediate.

Eligitur definitio prouidentiæ iuxta propriam ſententiam, & explicatur.

Non ſolum ordo mediorum, ſed cuiuſque rei in finem, ſpectat ad diuinam prouidentiam.

Dices, non rectè definiri diuinam prouidentiam, Rationem ordinis rerum in finem, cum ad eam etiam pertineat permittere vt res excidant à ſuo fine, vt videre eſt in permiſſione, & punitione peccatorum. Reſpondeo non eſſe de ratione prouidentiæ, vt omnis res, & operatio ei ſubjecta dirigatur ad ſuum finem, ſed ſufficit vt dirigatur ad finem, quem prouiſor ſibi propoſuit. Vnde Deus nihil in creaturis efficit, vel permittit, niſi ob proprium earum finem, vel ob finem, quem ipſe ſibi conſtituit. Quare in definitione conſulto dicitur Prouidentia Ratio ordinis rerum, non in finem proprium, ſed in finem abſolute, vt appareat prouidentiam abſtrahere à fine proprio, & communi, & quemlibet ex illis ſatis eſſe. 9.

DISPVTATIO II.

De actu intellectus ſpectante ad Prouidentiam.

CAPVT I.

An imperium intellectuale, vel ſcientia viſionis ſit de ratione Diuinæ Prouidentiæ.

THOMISTÆ communiter exiſtimant actum intellectus ſpectantem ad eſſentiam prouidentiæ eſſe actum imperij, qui ſubſequatur voluntatem, & non ſit cognitio, ſed impulſus quidam mentalis, practicus, ſignificatus iis verbis, Fac hoc, quo potentia exequens applicetur immediate ad operandum. Probant quia in nobis requiritur actus iſte imperij ad complementum humanæ prudentiæ: ergo requiritur etiam in Deo ad complementum diuinæ prouidentiæ, ſeu prædeſtinationis. Confirmant ex Scriptura, quæ Geneſis 1. inquit: *Dixitque Deus: Fiat lux, & facta eſt lux.* & ſimilia docet aliis in locis. 1.

Imperium intellectuale eſſe de ratione diuinæ Prouidentiæ ſentiunt Thomiſtæ.

Hanc ſententiam, licet diuerſo modo, vt videbimus, defendit Granado Tract. de Prouidentia diſp. 2. vbi ſic diſtinguit actus diuinos, vt primo Deus cognoſcat creaturas poſſibiles, & varios modos, quibus illis prouidere poteſt. Secundo cognoſcat per ſcientiam conditionatam quid futurum ſit poſita mundi creatione, & poſito hoc vel illo ordine rerum. Tertio libere decernat creare mundum, & dirigere creaturas in finem vltimum, & in ſpeciales fines per media proportionata. Quarto imperet per actum intellectus, vt re ipſa executioni mandetur, quod actu voluntatis decreuit, ita vt 2.

Thomiſtarũ ſententiam amplectitur Granado licet diuerſo modo.

Digitized by Google

vt diuina voluntas, poſitita hoc imperio intellectus, non poſſit non exequi quod ante imperium decreuerat. Tandem ex vi huius imperij ponitur executio, quam ſtatim contemplatur Deus per ſcientiam viſionis. Ex iis omnibus actibus ſolum imperium intellectus diuini arbitratur Granado pertinere ad eſſentialem rationem prouidentiæ, & idem docet de prædeſtinatione in Tractat. de illa, Diſp. 3.

3. *Alij volunt ſcientiam viſionis eſſe de ratione diuinæ prouidentiæ.*

Aliorum ſententia eſt ſcientiam viſionis ſpectare ad rationem eſſentialem diuinæ prouidentiæ. His fauent graues recentiores, Soarius lib. 1. de Prædeſtinatione cap. 17. ad finem, quatenus ait Prouidentiam eſſe iudicium practicum approbatum, & acceptatum per voluntatem, vt includens etiam ſcientiam abſolutã voluntatis approbantis. Aluarez lib. 5. de auxiliis Diſp. 35. vbi contendit notitiam eſſentialiter incluſam in Prouidentia, ſeu Prædeſtinatione, eſſe vel ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, vel ſcientiam viſionis: explicans enim definitionem illam prædeſtinationis traditam ab Auguſtino libro de bono perſeuerantiæ cap. 14. Prædeſtinatio eſt præſcientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiſſime liberantur quicumque liberantur. Nomine præſcientiæ intelligit alteram ex duabus ſcientiis adductis. Denique Leſſius, qui eandem exponens definitionem credit Auguſtinũ loqui de præſcientia abſoluta futurorum, quia præſcientia conditionalis non vocatur abſolute præſcientia, ſed cum reſtrictione, conditionalis.

4. *Diuina Prouidentia ex parte intellectus nullo modo includit actum imperij.*

Sit tamen *Prima concluſio*: Prouidentia diuina, ex parte intellectus, nullo modo includit actum imperij. Ita Molina 1. part. quæſt. 23. art. 2. Diſput. 2. Vaſquez ibidem, diſp. 87. cap. 3. num. 13. & 14. & Soarius lib. 1. de Prædeſtinatione, cap. 16. Probatur quia hoc imperium eſt in nobis ſuperuacaneum, vt oſtenditur in 1. 2. quæſt. 13. art. 1. ergo multo magis erit ſuperuacaneum in Deo. Confirmatur primo, quia actus imperij, prout à Thomiſtis ponitur, nequit concipi in intellectu; nam omnis actus intellectus cognitio eſt: at imperium iſtud cenſetur eſſe impulſus quidam mentalis à cognitione diſtinctus. Deinde actus iſte imperij, quocumque modo conſtituatur, videtur eſſe prorſus inutilis, quia nec dirigit opus, nec ad illud producendum potentiam exequentem applicat; vt enim potentia exequens ſuo tempore operetur, ſufficit ſi iudicium intellectus ſequatur affectus in voluntate, nam actus efficax voluntatis ſatis applicat potentiam exequentem: ergo ſuperuacanea eſt inſinuatio, & intimatio, quæ dicitur fieri potentiæ exequenti per eiuſmodi imperium. Præterea ſi hoc imperium in Deo ponatur ſubſequens volitionem liberam, quam habet Deus de rebus faciendis, vt illas exequatur, interrogo vtrum hoc imperium terminetur ad Deum, ita vt ſibi ipſi imperet, vel ad creaturas, quibus intimetur imperium diuinum, vt ſint: primum dici non poteſt, quia imperium iſtud nequit ad Deum terminari, cum iuxta aduerſariorum ſententiam imperium diuinum immediate producat creaturas, quod impoſſibile eſſet, ſi illius intimatio ad Deum terminaretur, nam reuera iam imperium non attingeret immediate productionem creaturarum, ſed potentia diuina exequens: Nec dici poteſt ſecundum, ſcilicet, tale imperium intimari creaturis, quia creaturæ non ſunt capaces talis intimationis, ſeu inſinuationis, ſed metaphorice dicuntur Deo obedire, quatenus voluntate Dei abſque vlla reſiſtentia producuntur: ergo nullum erit in Deo imperium ſpectans ad prouidentiam.

Imperium intellectuale eſt ſuperuacaneum.

Reſpondet Granado citatus, imperium iſtud intellectuale eſſe veram, & propriam cognitionem, non ſimpliciter apprehendentem, aut iudicantem, ſed proponentem, aut intimantem quod faciendum eſt, qua Deus ita ſecum loquitur: Perducantur hæ creaturæ in hos fines per hæc media: Addit hoc imperium non eſſe ſuperuacaneum, & inutile, quia quãuis non requiratur præciſè, vt Deus ſe determinet ad exequendam rem volitam, requiritur tamen, vt ſe determinet modo perfectiſſimo: agere enim medio imperio ſpectat ad perfectionem ſubſtantiæ intelligentis, quæ perfectio Deo neganda non eſt. Tandem reſpõdet hoc imperium non intimari creaturis, ſed ipſi Deo, nempe actui voluntatis eius, non quidem vt actus iſte eliciatur, ſed vt ipſemet actus mandet executioni poſt imperium, quod ante imperium efficaciter decreuerat, vt ita non careat Deus perfectione agendi per imperium. 5.

Cæterùm hæc non ſatisfaciunt primo, quia ſi imperium iſtud eſt cognitio, vt vult Granado, neceſſe eſt verſetur circa aliquod obiectum, quod exprimat, & repræſentet; id enim de ratione cognitionis eſt: vel ergo exprimit, & repræſentat obiectum ſimpliciter ſine affirmatione, aut negatione, & ſic erit ſimplex apprehenſio; vel exprimit, & repræſentat affirmando, aut negando, & ſic erit iudicium. Nec dicas exprimere, & repræſentare proponendo, & intimando: nam hoc, niſi ludatur verbis, nihil aliud videtur eſſe, quam repræſentare id, quod ſignificatur his verbis, Fac hoc; quis autem neget repræſentari id poſſe voluntati ſufficienter ad mouendum illam ad exequendum, ſaltem per iudicium practicum, ſi hoc neceſſarium ſit ad motionem voluntatis. Certe nullam ego in hoc video implicantiam, ac per conſequens nec video neceſſitatem fingendi nouam cognitionem diſtinctam ab apprehenſione, & iudicio, ad id repræſentandum, etiamſi hæc repræſentatio neceſſaria eſſet: videant aduerſarij, ſi perſpicaciores ſint. 6.

Cognitio proponens, & intimans, quæ apprehenſio, vel iudicium non ſit, eſt inconceptibilis.

Secundò falſum iudico ſpectare ad perfectionem ſubſtantiæ intelligentis agere per imperium intellectuale, vel indigere illo ad executionem poſt actum efficacem voluntatis: imo exiſtimo indicare in tali ſubſtantia imperfectionem: nam nullum aliud imperium intellectuale excogitari poteſt in nobis poſt actum efficacem voluntatis, niſi iudiciũ quoddam practicum proponens iterum conuenientiam executionis, idque ſolum cenſetur vtile, aut neceſſarium quando noſtra voluntas ceſſauit iam à volitione efficaci, quam prius habuerat, & retardatur ab executione propter difficultatem ei annexam: ſupponit ergo hoc imperium in ſubſtantia intelligente imperfectionem. Quare cum omnis imperfectio longe 7.

Imperium intellectuale non ſpectat ad perfectionem rei intelligentis, ſed potius imperfectionem indicat, & ideo omnino Deo negandum.

Digitized by Google

abeſſe debeat à Deo, & nulla excogitari poſſit difficultas, quæ Deum ab executione retardet, potius negandum eſt in Deo hoc imperium propter imperfectionem, quam indicat, quam concedendum propter aliquod perfectionis additamentum. Tertio ſi hoc imperium intimatur diuinæ volitioni, cum hæc volitio ſemper maneat in Deo, & ſit efficax, atque adeo ſufficiens ad executionem, fruſtra ponitur tale imperium executionis cauſa, præſertim cùm ipſo Granado teſte, non requiratur alius actus voluntatis poſt imperium, ſed medio actu illo præcedente res mandetur executioni. Non eſt ergo huiuſmodi imperium in Deo concedendum, etiam titulo nouæ perfectionis in eo aſſerendæ, quia nulla perfectio in Deo admittenda eſt, quæ ſit ſuperuacanea.

8. *Scientia viſionis non eſt de eſſentiali ratione diuinæ Prouidentiæ.*

Secunda concluſio: Scientia viſionis non ſpectat ad eſſentialem rationem diuinæ prouidentiæ. Probatur quia ad diuinam prouidentiam ſpectat practice diſponere, & ordinare ea, quæ agenda ſunt ad conſequendum finem præfixum, vel etiam dirigere, licet non practice, inſeruiendo prudentiæ; ſed ſcientia viſionis ſupponit iam ea practice diſpoſita, & aliquo pacto in ordine ad prudentiam directa: ergo non conſtituit diuinam prouidentiam. Minor ſuadetur, quia ſcientia viſionis ſupponit ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quæ practice dirigit per modum artis, & ſcientiam futurorum conditionatam, quæ licet non tribuat directionem proprie practicam, tribuit tamen aliqualem directionem requiſitam ad prudenter agendum, vt dicam ſequenti capite: ergo ſcientia viſionis ſupponit ea, quæ agenda ſunt ad conſecutionem finis, diſpoſita practice, & cum omni directione neceſſaria ad prudentiam.

9. *Imperium intellectuale neque in nobis requiritur ad complementum prudentiæ, ſeu prouidentiæ.*

Ad argumentum igitur primæ ſententiæ negandum eſt requiri in nobis prædictum actum imperij ad complementum humanæ prudentiæ, ſeu prouidentiæ. Ad confirmationem dico teſtimonium Scripturæ adductum, & ſimilia ſignificare vim diuinæ voluntatis efficacis, qua Deus lucem, & alias creaturas produxit. Quare ex actibus intellectus à Granado aſſignatis, quartus ſuperuacaneus eſt, cum ex vi tertij actus immediate ſequatur executio. Ad ſecundam ſententiam nego inprimis notitiam Prouidentiæ, vel Prædeſtinationi eſſentialem includere ſcientiam abſolutam voluntatis approbantis. Nam notitia eſſentialis prouidentiæ, vel prædeſtinationi ſolum dicitur approbationis in eo ſenſu, quia eo ipſo quod voluntas illi adiungitur, & amplectitur quod illa proponit, cenſetur illam quodammodo approbare.

Quo ſenſu notitia eſſentialis Prouidentiæ, vel Prædeſtinationi, dicatur notitia approbationis.

Deinde reſpondeo Auguſtinum nomine præſcientiæ in ea prædeſtinationis definitione ſignificaſſe ſcientiam conditionatam futurorũ: non enim video cur ſcientia conditionata non poſſit etiam abſolute dici præſcientiæ. Præterea non oportet vt cognitio, quæ eſt de eſſentia prædeſtinationis verſetur circa res abſolute futuras, tanquam circa obiecta cognita, ſed ſatis eſt verſetur circa illas, tanquam circa effectus, quos ſimul cum voluntate cauſat.

Capvt II.

An ſcientia ſimplicis intelligentiæ, vel conditionata futurorum ſit de ratione Diuinæ Prouidentiæ.

Thomiſtæ aſſerentes imperium intellectuale eſſe de ratione Prouidentiæ, negant ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & conditionatam ad illius conſtitutionem ſpectare. Quæ ſententia ſuaderi poteſt, quia hæ duæ ſcientiæ ex parte Dei neceſſariæ ſunt, & quodammodo naturales; Prouidentia autem eſt actus liber. Quare non intelligetur Deus habere prouidentiam, vel prædeſtinationem inchoatam, nedum perfectam, donec intelligatur habere aliquod decretum liberum. 10.

Quid ſentiant Thomiſtæ.

Heriçe verò diſp. 22. cap. 7. diſtinguit duplicem prouidentiam, naturalem nimirum, quæ verſatur circa res rationis expertes, & moralem, quæ verſatur circa res rationis participes. Naturalem exiſtimat eſſentialiter includere vtramque ſcientiam, nempe ſcientiam ſimplicis intelligentiæ attingentem naturam conſeruationis creaturarum, & cooperationis diuinæ cum illis, ac ſcientiam conditionatam cognoſcentem fore vt res conſeruentur, & operentur, ſi Deus præbeat cõcurſum conſeruatiuum, & paratum habeat concurſum cooperatiuum. Moralem vero cenſet includere eſſentialiter ſcientiam conditionatam, qua Deus nouit finem conſequendum, ſi hæc, vel illa media adhibeantur: non autem ſcientiam ſimplicis intelligentiæ qua nouit finis conſecutionem poſſibilem eſſe, licet etiam hæc ſcientia prærequiratur ad Prouidentiam, & Prædeſtinationem.

Quid ſentiat Heriçe.

Primam ſuæ ſententiæ partem nullo argumento confirmat. Secundam probat quoad ſcientiam conditionatam; quia diuina prouidentia moralis debet eſſe perfectiſſima; ergo cum includat eſſentialiter aliquam ſcientiam, debet includere ſcientiam conditionatam, quia ſine hac non foret perfectiſſima. Probat autem ſcientiam ſimplicis intelligentiæ non eſſe de ratione huius prouidentiæ, Tum quia non eſt neceſſarium id aſſerere: Tum etiam quia definitiones prouidentiæ hoc non ſuadent: Tum denique quia magis per ſe ſpectat ad prouidentiam ſcientia conditionata.

Ego vt præſentem difficultatem expediam diuido Prouidentiam in Phyſicam, & Moralem, & vtramque ſubdiuido in naturalem, & ſupernaturalem. Phyſicam voco illam, quæ extenditur ad omnes res animatas, & non animatas, intelligentes, & non intelligentes quatenus habent eſſe, & operari. Moralem autem prouidentiam appello, quæ ſolum extenditur ad creaturas intellectuales, quatenus tales ſunt, atque adeo quatenus per actus liberos ad proprios fines, ſiue naturales, ſiue ſupernaturales ordinantur. 11.

Prouidentia diuiditur in Phyſicam, & Moralem, & vtraque in naturalem, & ſupernaturalem.

Sola ſcientia conditionata futurorũ non eſt de ratione eſſentiali diuinæ prouidentiæ.

Dico igitur *primò*, ſolam ſcientiam conditionatam futurorum non ſpectare ad rationem eſſentialem diuinæ prouidentiæ. Probatur quia ea potiſſimum ſcientia debet eſſentialiter conſti

Digitized by Google

conſtituere diuinam Prouidentiam, quæ eſt practice directiua effectuum eius: ſed ſcientia conditionata futurorum non dirigit practice effectus Diuinæ Prouidentiæ, cum non ſit practica, ſed ſpeculatiua, vt notaui Tract. 4. Diſp. 9. num. 23. ergo hæc ſola non conſtituet illam eſſentialiter.

11. Dices, datur ſcientia conditionata futurorum, qualis videtur eſſe illa, qua Deus nouit, ſi voluero vt Petrus in tali occaſione eliciat hunc actum, hæ cauſæ, & circumſtantiæ adhibendæ ſunt; vel illa, qua Deus item nouit, ſi voluero vt Petrus producatur, iſtæ cauſæ coniungendæ, ſunt; ergo hæc ſola ſcientia, cum practica ſit, poterit ex parte intellectus eſſentialiter conſtituere diuinam Prouidentiam. Contra, quia ſi illa participia adhibendæ, & coniungendæ ſignificat futuritionem ſub illis conditionibus, negandum eſt eam ſcientiam practicam eſſe, reuera enim mere ſpeculatiua eſt, cum non ſit formaliter directiua, licet poſſit per modum cuiuſdam conditionis inſeruire ad opus: perinde enim eſt ac dicere, ſi voluero hunc, vel illum effectum has cauſas adhibebo, cuius obiecti notitiam nemo negabit eſſe ſpeculatiuam. Si vero participia illa reddant hunc ſenſum: adhiberi debent, & coniungi debent tales cauſæ, fateor eam ſcientiam practicam eſſe, contendo tamen non eſſe conditionatam futurorum, cum non attingat futuritionem etiam ſub conditione, ſed ad conditionatam ſimplicis intelligentiæ reuocandam eſſe: Iam enim ſupra Tractat. 4. diſp. 9. num. 10. oſtendi ſcientiam conditionatam reuocari debere, partim ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & partim ad ſcientiam viſionis.

Non datur ſcientia conditionata futurorum, quæ practica ſit.

13. *Dico ſecundo*, vtramque ſcientiam nempe ſimplicis intelligentiæ, & futurorum conditionatam eſſe de ratione eſſentiali diuinæ Prouidentiæ, tam phyſicæ, quam moralis. Probatur quia ea ſcientia debet eſſentialiter includi in ratione diuinæ Prouidentiæ, tam phyſicæ, quam moralis, quæ aliquo pacto dirigit productionem effectuum vtriuſque Prouidentiæ; ſed vtraque ſcientia, nimirum, ſimplicis intelligentiæ, & futurorum conditionata, dirigit productionem prædictorum effectuū; ergo vtraque ſcientia includi debet eſſentialiter in ratione vtriuſque prouidentiæ. Minor oſtenditur quia ſcientia ſimplicis intelligentiæ practice dirigit, quatenus dictat quo pacto producibiles ſint, ſeu produci debeant tales effectus, & ſcientia futurorum conditionata, licet non dirigat practice, quia practica non eſt, dirigit tamen aliquo pacto, quatenus omnino requiritur ad rationem perfectæ Prouidentiæ. Sicut enim de ratione cuiuſque Prouidentiæ eſt præcognitio euentus futuri circa finem ex applicatione mediorum, ſiue probabilis tantum, ſiue certa, & eo eſt perfectior prouidentia, quo certior eſt illa præcognitio; ita de ratione Prouidentiæ perfectiſſimæ, qualis eſt diuina, erit præcognitio omnino certa, & infallibilis prædicti euētus, quouis modo finē intendat, ſiue efficaciter, ſiue inefficaciter. Quæ præcognitio non poteſt eſſe alia, niſi ſcientia conditionata futurorum, quia hæc ſola cognitio futurorū antecedit voluntatem mediorum.

Scientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata futurorum eſt de ratione diuinæ prouidentiæ, tam phyſicæ, quā moralis.

Dices, Prouidētia phyſica non requirit ſcientiam conditionatam futurorum: ergo neque illam eſſentialiter includit, quantumuis illam includat Prouidentia Moralis. Antecedens ſuadetur, quia prouidentia phyſica ſolum poſtulat cognitionem proponentem obiectum diuinæ voluntati, & dictantem modum eius conficiendi, quod abunde præſtat ſcientia ſimplicis intelligentiæ. Negandum tamen eſt antecedens, quia Prouidentia Phyſica, non ſolum requirit ſcientiam, qua Deus cognoſcat quo pacto res produci, ac conſeruari poſſint, & debeant, & quo pacto cooperari poſſit, & debeat cum illis ad earum actiones, ſed etiam poſtulat ſcientiam, qua Deus cognoſcat has, vel illas cauſas operaturas, & hos, vel illos effectus producendos, vel conſeruandos, ſi amoueantur contrariæ cauſæ, & ſi non amoueantur omnino impediendam eſſe operationem, productionem, vel conſeruationem, nam ſine huiuſmodi ſcientia futurorum conditionata non poteſt eſſe perfecta Prouidentia diuina phyſica; ſicut ſine proportionata ſcientia conditionata nequit eſſe perfecta Prouidentia diuina moralis. 14.

Prouidentia phyſica etiā requirit ſcientiam conditionatam futurorum, ſicut prouidentia moralis.

Supereſt reſpondeamus ad argumenta oppoſita, inprimis ad argumenta primæ ſententiæ dicendum eſt, vt Prouidentia, vel Prædeſtinatio cenſeatur actus liber, ſufficere, vt includat decretum liberum, nec oportere, vt ſcientia illam particulariter conſtituens ſit ſecundū ſe libera, præſertim cum ſcientia ſit pars quaſi materialis eius. Deinde ad argumenta, quibus probat Heriçe ſcientiam ſimplicis intelligentiæ non eſſe de ratione Prouidentiæ moralis, facile reſponderi poteſt aſſerendo non eſſe magis neceſſariam, nec magis per ſe ſpectare ad rationem Prouidentiæ diuinæ moralis, ſcientiā futurorum conditionatam, quam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſed vtramque ſcientiam æqualiter neceſſariam eſſe, & æqualiter per ſe requiri vnamquamque in ſuo genere: immo in ordine ad directionem practicam multo magis neceſſaria videtur ſcientia ſimplicis intelligentiæ, cum hæc ſola ſit formaliter practica. Definitiones autem diuinæ Prouidentiæ non ſuadent ex iis duabus ſcientiis hanc potius quam illam, ſpectare ad eſſentiam Prouidentiæ, & ideo ex illis colligere poſſumus vtramque ſcientiam eſſe de illius ratione.

DISPVTATIO III.

De Actu voluntatis conſtituente Prouidentiam.

CAPVT I.

An actus voluntatis ſpectans ad rationem diuinæ Prouidentiæ poſſit eſſe prædefinitio.

CERTVM eſt ad rationem formalem diuinæ Prouidentiæ ſpectare poſſe Prædefinitionem effectuum à Deo ſolo procedentium, vel à Deo ſimul cum cauſis ſecundis naturaliter 1.

Digitized by Google

operantibus. Hos enim effectus poteſt Deus ſine vllo incommodo prædefinire, ſeu velle producere abſoluto, & efficaci decreto, & de facto ita vult. Solum eſt difficultas de prædefinitione actuum noſtrorum liberorum. Nam

Sententia negans actus noſtros liberos poſſe à Deo prædefiniri.

graues Theologi recentiores negant actus noſtros liberos poſſe à Deo prædefiniri abſoluto decreto. Probant quia eo ipſo tales actus non eſſent liberi, quod confirmant ex doctrina Anſelmi Opuſc. de concordia liberi arbitrij, & prædeſtinationis cap. 1. aſſerentis altero è duobus modis aliquem effectum eſſe neceſſario futurum, ſcilicet vel neceſſitate antecedente, vel neceſſitate conſequente: illa eſt, quæ oritur ex cauſa antecedente, qua cauſa poſita non poteſt non ſequi effectus: hæc verò, quæ non oritur ex cauſa antecedente, ſed ex ipſa poſitione effectus, etiam ſi effectus liber ſit, & à cauſa libera proueniat. Illa neceſſitas antecedens repugnat omnino libertati, nam ſi reſpectu noſtræ voluntatis aliquid antecedat, quod nullo modo eſt in noſtra poteſtate, & quo poſito non poteſt non ſequi conſenſus noſter, nulla in nobis manere poteſt libertas reſpectu talis conſenſus. At neceſſitas conſequens non pugnat cum libertate, ſed potius illam ſupponit. Sic neceſſarium eſt Petrum ſedere, vel ſediſſe, poſito quod ſedeat, vel ſederit. Ex hac doctrina ita argumentatur: Prædefinitio actus noſtri liberi eſt decretum diuinum circa talem actum abſolutum, & efficax, quod nullo modo eſt in noſtra potentia, ſed ponitur independenter ab ea: atqui poſito tali decreto nequit voluntas noſtra non elicere talem actum: ergo tollitur eius libertas.

Neceſſitas antecedens tollit libertatem; at neceſſitas conſequens non tollit, ſed potius ſupponit.

Confirmant quia ex eo quod Deus ſub conditione nouerit me libere conſenſurum, non ſequitur in mea fuiſſe poteſtate decretum ipſius abſolutum, quo prædefiniuit meum conſenſum: ergo ſi Deus antequam præuideret meum conſenſum, vt abſolute futurum, efficaciter, & abſolute illum prædefiniuit, ſequitur prædefinitionem illam abſolutā antecedere meam libertatem, & conſenſum, atque adeo inducere neceſſitatem antecedentem repugnantem libertati. Ergo impoſſibilis eſt in Deo prædefinitio actuum noſtrorum liberorum ac per conſequens non poteſt ſpectare ad rationem eſſentialem diuinæ prouidentiæ.

2. Vt hanc difficultatem expediamus, notandum inprimis eſt quid nomine Prædefinitionis intelligatur: eſt igitur Prædefinitio decretum æternum diuinæ voluntatis abſolutum, & efficax, quo voluit Deus aliquam actum à me fieri, antequam abſolute præſciret me illum facturum, & antequam ſaltem directe voluerit, vel permiſerit eſſe, vel applicari cauſas talem effectum in tempore producturas. Dixi ſaltem directe, nam indirecte ſimul voluit vel permiſit eſſe, aut applicari cauſas eſſentialiter connexas cum productione actus liberi. Non enim poteſt prædefiniri actus liber vt ſic, quin ſimul eodem actu prædefinitionis attingatur minimum indirecte productio indiuidua talis actus, ſaltem vage hæc, vel illa, vel illa: nec poteſt ea indiuidua productio etiam indirecte attingi, quin pariter indirecte attingantur cauſæ eſſentialiter connexæ cum illa.

Quid ſit prædefinitio diuina, vel decretum prædefiniens actū liberum noſtrum.

Notandum deinde hic non eſſe ſermonem de prædefinitione diuina per modum executionis immediate attingente exteriorem effectum, & prodeunte in illum tanta efficacitate, vt voluntatem creatam phyſice determinet ad ſuum actum, quæ prædefinitio non differt à prædeterminatione phyſica, ſed ſolum ſermonem eſſe de prædefinitione diuina per modum intentionis non immutante immediate creatam voluntatem, aut illam determinante, vel extrahente à proprio, & connaturali modo operandi, ſed ita abſolute, & efficaciter intendente effectum, & ſimul indirecte attingente quidquid eſſentialiter eſt cum illo connexum, vt ex vi talis actus moueatur Deus ad eligenda directe, & applicanda media conuenientia, vt infallibiliter fiat eo modo, quo prædefinitus eſt. De hac igitur prædefinitione quærimus an poſſit ſpectare ad rationem eſſentialem diuinæ prouidentiæ.

His poſitis *Dico primò*, Actus bonos liberos prædefiniri poſſe à Deo, modo explicato, atque ita horum actuum prædefinitionem includi poſſe in ratione formali diuinæ prouidentiæ. Ita Soar. lib. 1. de Auxiliis cap. 16. num. 5. & 6. cum aliis recentioribus. Prima pars probatur inprimis, quia efficax, & abſoluta Dei promiſſio conſiſtere nequit ſine efficaci, & abſoluta voluntate rei promiſſæ antecedente talis rei executionem, & præſcientiam abſolutam futuritionis eius, cum executio ſit effectus illius promiſſionis, & præſcientia abſoluta ſupponat illam voluntatem; ſed Deus ſæpe in Scripturis abſolute promittit actus hominum liberos, & opera omnino ab iis actibus pendentia: ergo negari non poteſt in Deo illorum intentio efficax, & abſoluta, atque adeo prædefinitio, antequam impleatur promiſſio, & prædicti actus executioni mandentur per proportionata media, & antequam præſciantur abſolute futuri. Maior nota eſt. Minor ſuadetur ex Geneſis 17. vbi Deus loquens cum Abrahamo, inquit: *Eris pater multarum gentium.* & paulo inferius: *Patrem multarum gentium conſtitui te.* Quæ verba continent abſolutam promiſſionem diuinam de fide gentium ab actibus liberis pendente. Vnde Auguſtinus lib de Prædeſtinatione ſanctorum cap. 10. expendens hanc promiſſionem ſic ait: *Quando promiſit Deus Abrahæ fidem gentium dicens, Patrem multarum gentium poſui te, ſicut dicit Apoſtolus, vt ſecundum gratiam firma ſit promiſſio, de ſua prædeſtinatione promiſit, quia etſi faciunt homines bona, Deus facit, vt illi faciant quæ præcipit, non illi faciunt, vt ipſe faciat quod promiſit.* Similiter ſuadetur ex illis verbis Ezech. 36. *Spiritum meum ponam in medio veſtri, & faciam, vt in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea cuſtodiatis, & operemini.* Quibus verbis etiam continetur abſoluta promiſſio diuina de operibus à creata libertate pendentibus.

3. *Actus boni liberi prædefiniri poſſunt, eorumque prædefinitio ſpectare poteſt ad rationem formalem diuinæ prouidentiæ.*

Deinde probatur eadem concluſionis pars, quia ſi ob aliquam cauſam implicaret hæc prædefinitio, maxime quia pugnaret cum libertate noſtrorum actuum, ſed nullo modo pugnat; ergo non implicat. Minor conſtat primo, quia voluntas diuina cum ſit perfectiſſima, & efficaciſſima non ſolum poteſt operari quod vult, ſed etiam eo modo, & per ea media, per quæ vult; ergo licet decreto efficaci, & abſoluto velit

4. *Prædefinitio actuū liberorum nullo modo pugnat cū libertate.*

Digitized by Google

velit aliquid fieri, non ideo cogitur eligere quodcumque medium, vel quamlibet vim adhibere, ſed poterit ſolum eligere medium ſufficiens ad infallibilem conſecutionem rei intentæ, nam hoc ſufficit, vt illa voluntas ſortiatur effectum: medium autem ſufficiens ad eam infallibilem conſecutionem poteſt eſſe ſine iactura libertatis, ſatis enim eſt motio ſuauiter impellens creatam voluntatem cum præparatione communis concurſus, adiuncta ſcientia conditionata, qua nouerit Deus voluntatem his poſitis libere conſenſuram. Imo Deus prædefiniens actum liberum non poteſt eligere, niſi media ſuauiter impellentia, & inclinantia voluntatem creatam, alioqui electio eſſet prædefinitioni contraria.

5. *Prædefinitio non immutat per ſe immediate cauſam ſecũdam, ſed media electione mediorum.*

Secundò, quia quamuis diuinum decretum prædefiniens ſit efficax ſecundum ſe, tamen non eſt immediata cauſa per ſe ipſam influens immutando cauſam ſecundam, ſed media electione mediorum, & ita non mutat modum agendi creaturæ liberum, ſed potius illum includit, nam Deus prædefiniens actum liberum, non ſolum vult efficaciter entitatem actus, ſed vult etiam entitatem illam libere faciendam: ergo ante directam electionem mediorum poterit Deus efficaciter velle actum liberum modo debito, in quo decreto efficaci includitur virtute electio directa mediorum, & voluntas concurrendi accommodata libertati actus, ratione cuius in poteſtate hominis ſit elicere, & non elicere actum prædefinitum, & etiam elicere oppoſitum: ergo actus diuinus prædefiniens per modum intentionis non pugnat cum creata libertate.

Confirmatur quia Deus poſita huiuſmodi prædefinitione actus liberi creati non tenetur adhibere aliquod aliud principium diſtinctum ab iis, per quæ is actus eliceretur, non poſita tali prædefinitione, ſed poteſt velle, & ordinare eadem illa principia actus, vt media, ad illius effectionem; atqui prædefinitione non poſita actus eliceretur libere: ergo ſimiliter elicietur, ea poſita. Nec obſtat quod ipſa prædefinitio ſit quoddam principium actus prædefiniti: nam prædefinitio, quæ non eſt principium immediatum executionis, nec applicat medium prædeterminans, non poteſt impedire libertatem.

6. *Nõ repugnat actum liberũ noſtrum eſſe à Deo efficaciter volitum ante præſcientiam abſolutam illius, & cauſarum eius.*

Præterea oſtenditur eadem pars concluſionis, quia non repugnat actum liberum voluntatis creatæ eſſe abſolute, & efficaciter volitum à Deo ante præſcientiam abſolutam talis actus, & cauſarum, quibus eliciendus eſt: ergo non repugnat actum liberum prædefiniri. Conſequentia patet, quia nihil aliud requiritur ad prædefinitionem, quam id, quod aſſeritur in antecedente, vt conſtat ex prædefinitionis definitione adducta. Antecedens ſuadetur, quia ſi aliqua in eo eſſet repugnantia, maxime iſta, quia inde ſequeretur illam voluntatem diuinam eſſe ſimul abſolutam, & non abſolutam, efficacem, & non efficacem reſpectu eiuſdem obiecti; abſolutam quidem, & efficacem, quia ita aſſeritur; non abſolutam, & non efficacem, quia pendet à libertate creata, & impoſſibile eſt, vt abſolute, & efficaciter intendatur id, cuius executio pendet à libertate alterius: Atqui hoc non ſequitur: ergo nulla in eo eſt repugnantia. Minorem probo, quia quicumque in ſua poteſtate habet media apta ad infallibilem conſecutionem finis alicuius, vel certo ſcit talia media non defutura, poteſt ſine dubio abſolute, & efficaciter intendere eum finem ante executionem: ſed Deus habet in ſua poteſtate media apta ad infallibilem conſecutionem finis pendentis à libertate creata, & euidenter ſcit fore, vt creatura libere operetur, ſi ipſe hoc, vel illud medium adhibeat: ergo poterit abſolute, & efficaciter intendere, atque adeo prædefinire actum creaturæ liberum ante executionem eius, & antequam videat illum abſolute futurum. Confirmatur quia nemo negabit nos habere poſſe abſolutam, & efficacem intentionem conſequendi aliquem finem, & velle etiam abſolute, & efficaciter applicare media ad illius conſecutionem, licet tam applicatio mediorum, quam conſecutio finis pendeat à libero Dei concurſu, quia nimirum exiſtimamus non defuturum nobis eiuſmodi concurſum: ergo cum Deus multo certius ſciat nos libere operaturos, ſi hæc, vel illa media adhibeantur, poterit abſolute, & efficaciter intendere, atque adeo prædefinire actus noſtros liberos ante illorum executionem, & ex tali intentione directe eligere media, quibus poſitis infallibiliter eliciemus eos actus liberos.

7. *Inconceptibile non eſt, vt Deus abſolute intendat quod conditionem inuoluit.*

Dices inconceptibile eſſe, vt Deus abſolute intendat id, quod conditionem inuoluit. Contra quia ſi illa met conditio eſt etiam abſolute volita per illum eumdem actum, vt contingit in prædefinitione actus liberi inconceptibile non eſt. Sic enim Deus abſolute vult actum, vt ipſam libertatem etiam abſolute velit. Sicut qui abſolute, & efficaciter vult ædificare integram domum, vult quidem tectum dependenter à parietibus, & tectum, ac parietes dependentes à fundamentis, & tamen non dicitur velle conditionate ædificare tectum, vel parietes, hoc eſt, ſub hac conditione, ſi ponantur fundamenta, quia hæc ipſa conditio abſolute contenta eſt in ea voluntate, & per eam abſolute volita, & ita integra domus abſolute volita eſt.

Secunda pars concluſionis facile ex dictis oſtendi poteſt, nam ſi poſſibilis eſt prædefinitio actus liberi; nihil obſtat quominus includi poſſit in ratione formali diuinæ prouidentiæ. Confirmatur quia ad efficacem, & ſapientiſſimam Dei Prouidentiam ſpectat, vt poſſit præordinare actus noſtros bonos prout voluerit: ergo ad eamdem prouidentiam ſpectabit, vt poſſit illos abſolute velle ante præſcientiam abſolutam illorum, vel cauſarum, quibus poſitis futuri ſunt, in quo conſiſtit diuina prædefinitio.

8. *Non eſt poſſibilis prædefinitio actuum liberorum niſi poſita ſcientia conditionata.*

Dico ſecundò, non eſſe poſſibilem prædefinitionem iſtam, niſi poſita ſcientia conditionata. Probatur quia ſi ſublata ſcientia conditionata Deus prædefiniret actus noſtros liberos, vel ſequeretur imperfectio in Deo, vel iactura libertatis in nobis ſimul cum imperfectione Dei: ſed in Deo admitti nequit imperfectio; iactura vero libertatis in nobis eſt contra ſuppoſitionem prædefinitionis actus liberi, & ſimul contra diuinam perfectionem; iam enim non eſſet actus liber, atque adeo fruſtraretur prædefinitio,

tio, & mutanda eſſet, quod fieri non poſſet ſine impetfectione in Deo: ergo dicendum eſt impoſſibilem eſſe prædefinitionem actus liberi ſublata ſcientia conditionata. Maior oſtenditur, quia ſi Deus, ſine ſcientia conditionata, actus noſtros liberos prædefiniret, vel procederet cæco quodam modo ignorans vtrum futurus eſſet actus prædefinitus, poſitis iis, vel illis mediis, & exponeret ſe periculo fruſtrandi prædefinitionem ſuam, quæ maximam imperfectionem inuoluunt: vel certe deberet neceſſitatem inferre voluntati,& efficaciter determinare illam ad actus prædefinitos, quod non fieret ſine iactura libertatis, & ſine mutatione, & fruſtratione diuini decreti. At ſi Deus prædefiniat actus liberos, poſita ſcientia conditionata, qua præſcit hominem in tali, vel tali occaſione præuentum libere eliciturum hunc, vel illum actum, nullum ſequitur incommodum ex adductis. Nam non ſequitur imperfectio in Deo, vt patet, nec ſequitur iactura libertatis noſtræ, poſita enim iſta præſcientia conditionata, ex vi illius prouidebit Deus media, quæ prænouit infallibiliter producturа actum liberum,vt poſtulat diuina prædefinitio.

9. Ad argumentum pro oppoſita ſententia negandum eſt prædefinitionem diuinam noſtrorum actuum non poſſe componi cum eorum libertate. Vnde admiſſa doctrina Anſelmi, dicendum eſt ad argumenti propoſitionem,pendere quodammodo prædefinitionem à conſenſu noſtro, quia ſupponit illum ſub conditione futurum, & vt ſic præſcitum: alioqui enim prædefinitio verſari non poſſet circa illum. Quare prædefinitio iſta non eſt ſimpliciter antecedens vſum libertatis, cum ſupponat illum ſub conditione futurum, & præſcientiam futuritionis illius ſub eadem conditione,ſine qua præſcientia, non poſſet intelligi eiuſmodi prædefinitio, quia nullum eſſet medium omnino certum, & infallibile ad illam implendam. At vero poſita præſcientia conditionata liberi conſenſus, prædefinitio reſpicit intrinſece conſenſum illum liberum, vt executioni mandandum, per illud medium, ſeu per illam conditionem, qua poſita præcognitus eſt infallibiliter futurus. Vnde ideo prædefinitio non officit libertati, quia,ex vi eius eædem cauſæ proximæ applicantur ad eliciendum actum liberum, quæ applicarentur ſine tali prædefinitione, nempe media ſuauia præcognita per ſcientiam conditionatam, infallibiliter inductura actum liberum.

Prædefinitio non eſt ſimpliciter antecedẽs vſum libertatis, nec officit illi.

10. Deinde aſſumptio argumenti falſa eſt, nam poſita prædefinitione poteſt ſimpliciter voluntas noſtra velle oppoſitum, quia prædefinitio non immutat modum operandi eius, nec per eam prædefinitur, vt non poſſit non facere,ſed ſolum vt faciat infallibiliter id, quod præſcitur ſub conditione facturа, quamuis poſſit non facere ſimpliciter. Solum enim implicat hæc duo coniungi, ſcilicet, aliquem actum liberum eſſe prædefinitum, & in re ipſa non fore, quia poſita prædefinitione implicat, vt non applicentur media, quæ conditionate præſciuntur elicitura infallibiliter eum actum.

Prædefinitio non immutat modum operandi noſtræ voluntatis, quæ poteſt ſimpliciter velle oppoſitum, prædefinitione non obſtante.

Dices eo ipſo quod implicat hæc duo coniungi, ſcilicet, actum eſſe prædefinitum, & in re ipſa non fore, ſequitur impoſſibile eſſe, vt poſita prædefinitione non ſit futurus actus prædefinitus. Reſpondeo impoſſibile hoc eſſe, ſed non ſimpliciter, & abſolute, vt dicebam, ſed ſolum ex ſuppoſitione futuritionis conditionatæ talis actus, quam neceſſario ſupponit prædefinitio, & infert voluntatem ponendi conditionem, ſub qua actus præſcitur futurus. Vnde ſicut voluntas efficax ponendi conditionem non tollit libertatem,quia ſupponit futurum actum, ſi ea conditio ponatur, ita neque prædefinitio tollet libertatem, cum ſimiliter ſupponat talem actum futurum, & non aliter eum velit, quam per ſcientiam conditionatam præcognitus eſt, & cognitus ſit vt libere futurus.

Ad confirmationem dico eſſe quodammodo in mea poteſtate diuinam prædefinitionem, quatenus Deus nec prædefiniret, nec prædefinite poſſet modo dicto meum actum liberum, niſi ipſe illum eſſem producturus, poſita iſta, vel illa conditione, quod perinde eſt, ac ſupponi ad illam prædefinitionem actum meum liberum ſub conditione futurum, & vt ſic præſcitum à Deo, quod ſatis eſt, vt prædefinitio non antecedat ſimpliciter meam libertatem, & conſenſum, nec inducat neceſſitatem antecedentem repugnantem libertati. Itaque prædefinitio dici poteſt antecedens ſimul, & conſequens eumdem actum liberum; antecedens quidem, quatenus actus abſolute futurus eſt, quia ponit conditionem, vt eliciatur; conſequens autem, quatenus idem actus eſt conditionate futurus. Futuritio enim conditionata actus, & ſcientia eiuſdem futuritionis antecedunt prædefinitionem illius, & ideo prædefinitio non eſt ſimpliciter antecedens, nec poteſt officere libertati, quia licet antecedat actum liberum, vt abſolute futurum, non tamen antecedit illum,ſed omnino ſupponit, vt conditionate futurum. Sed de hac re iterum incidet ſermo Tractatu ſequenti diſp.3.vbi agemus de electione efficaci ad gloriam ante præuiſa merita. 11.

Prædefinitio noſtrorum actuum liberorum eſt quodammodo in noſtra poteſtate.

Capvt II.

An prædefinitio actus mali poſſit ſpectare ad rationem formalem Diuinæ Prouidentiæ.

Vera ſententia eſt actus malos non poſſe à Deo prædefiniri, ac per conſequens prædefinitionem illorum non poſſe ſpectare ad rationem formalem diuinæ prouidentiæ. Ita Soarius lib.2.de auxiliis cap.4. Vazquez 1.part. diſp.99.cap.3. & alij. Probatur primo ex Concilio Arauſicano 2. Can. 25. dicente: *Aliquos ad malum diuina poteſtate prædeſtinatos eſſe, non ſolum non credimus, ſed etiamſi ſunt, qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione illis anathema dicimus.* Nec ſatisfacies ſi dicas Concilium intelligendum eſſe de malo formaliter ſumpto non vero de actu poſitiuo, qui ſubjacet malitiæ morali;nam Concilium non potuit loqui de malo, vt malum eſt formaliter, cum 12.

Actus mali nequeunt à Deo prædefiniri, nec prædefinitio illorum ſpectare poteſt ad rationem diuinæ prouidentiæ.

quia

Digitized by Google

Nequit Deus prædefinire entitatem actus, cui cõiũcta eſt malitia.

quia nullus hæreticorum id aſſeruit, tum quia nulla voluntas poteſt velle malum, vt malum. Negat ergo Concilium Deum prædeſtinaſſe aliquos ad entitatem actus, cui coniuncta eſt malitia, ſic enim eſſet cauſa peccati: nam homines non alia ratione dicuntur communiter velle peccatum, niſi quia volunt liberè, & humano modo elicere actum, cui coniuncta eſt malitia. In eodem Concilio can. 23. dicitur: *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo diſplicet.*

Secundò probari poſſet concluſio multis Patrum teſtimoniis, ſed ſufficit nunc vnus Fulgentius, qui integrum librum ſcripſit de hac re, qui eſt primus ad Monymum, ex quo nonnulla decerpam: inprimis enim ait: *Iniquos ad ſupplicium iuſte prædeſtinauit, quia eorum mala opera, licet futura præſciret, non tamen ipſe prædeſtinauit, vt futura eſſent, quia non ipſe fecit, vt facerent.* Et infra, *Ad voluntatem malam Deus hominem non prædeſtinauit, quia homini eam daturus ipſe non fuit.* His adde verba illa: *Nunquam ad hoc Deus potuit prædeſtinare, quod ipſe diſpoſuerat præcepto prohibere.* Expendantur etiam illa: *Præſciuit voluntates bonas, & malas: prædeſtinauit autem, non malas, ſed ſolas bonas.* Ex quibus verbis manifeſte colligitur, Deum non poſſe prædefinire entitatem actus, cui coniungitur malitia, cum Deus, non ſolum prohibeat malitiam, ſed etiam actus, qui ſubſternuntur malitiæ.

Tertiò probatur concluſio rationibus, & quidem aliquæ colligi poſſunt ex verbis Fulgentij adductis. Prima ſit, Id, quod Deus prædefinit, facit vt fiat; ſed Deus nõ facit vt fiat peccatum, alioqui eſſet autor peccati: ergo nõ prædefinit, nec prędefinire poteſt. Secũda, Deus dicitur dare voluntatem illam, ad quam hominem prædefinit: ſed Deus dici non poteſt dare voluntatẽ malam homini: ergo neque prædeſtinare, vel prædefinire hominem ad eam. Tertia, Deus non poteſt prædefinire quod præcepto prohibet: ſed prohibet actus malos, ergo illos non poteſt prædefinire. Quarta ratio eſſe poteſt, quia quod Deus prædefinit, prædeſtinat; quod autem prædeſtinat, procurat, & promouet; ſed repugnat Deo iſta præſtare circa actus malos: ergo & prædefinire illos.

13. Obiicies tamen primò, in Scriptura nonnumquam ſignificari malas hominum actiones à Deo fuiſſe efficaciter volitas, ac per conſequẽs prædefinitas, vt Geneſ. 45. loquens Ioſeph cum fratribus de venditione ſua, quæ fuit grauiſſimum eorum peccatum, ait: *Non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate huc miſſus ſum.* Fuiſſe autem voluntatem iſtam efficacem, ac prædefinientem indicant verba illa cap. 50. vbi loquens cum fratribus de hac eadem voluntate, inquit: *Num Dei poſſumus reſiſtere voluntati?* Similiter Actor. 2. Petrus loquens cum Iſraelitis de Chriſti morte, & reſurrectione, ſic ait: *Hunc definito conſilio, & præſcientia Dei traditum per manus iniquorum affligentes interemiſtis.* Quibus verbis ſignificatur diuino conſilio facta Chriſti traditio. Imo hoc idem clarius oſtendunt verba illa cap. 4. *Conuenerunt enim verè in ciuitate iſta aduerſus ſanctum puerum tuum Ieſum, quem vnxiſti, Herodes, & Pontius Pilatus cum gentibus, & populis Iſrael facere, quæ manus tua, & conſilium tuum decreuerunt fieri.*

Reſpondeo ex verbis illis Geneſis non colligi fuiſſe à Deo prædefinitam venditionem Ioſeph, ſed ſolum exaltationem eius, venditionem vero illius non fuiſſe prædefinitam, ſed tantum permiſſam, & permiſſionem illam ordinatam fuiſſe in bonum finem. In illis autem verbis capitis 50. *Num Dei poſſumus reſiſtere voluntati?* non eſt ſermo de prædefinitione venditionis prædictæ: ſunt enim verba Ioſeph dicentis; num poſſum licite reſiſtere voluntati diuinæ præcipienti, vt ignoſcam fratribus, qui me vendiderunt? Ita plane colligitur ex textu Græco, & Hebræo, & ex Chryſoſtomo. Ad teſtimonium deſumptum ex Actis Apoſtolor. reſpondeo in traditione Chriſti interceſſiſſe definitum Dei conſilium, & præſcientiam; conſilium quidem ad permittendum peccatum Iudæorum; præſcientiam vero ad illud præuidendum: definiuit enim Deus, non peccatum traditionis, ſed permiſſionem eius, & tam permiſſionem, quam peccatum abſolute præuiſum ordinauit in bonum finem. Similiter ad aliud teſtimonium ex Actis dico, verbum illud, decreuerunt, ſignificare decretum permittendi, ſeu decretum permiſſiuum. Nec mirum videri debet quod voluntas permittendi peccatum vocetur decretum, cum interdum dicatur præceptum, vt 2. Reg. 16. Dominus præcepit ei, vt malediceret Dauid.

Teſtimonia Scripturæ in bono ſenſu explicata.

Obiicies ſecũdò, Auguſtinum, qui de correp. & gratia c. 7. cõferens alios Apoſtolos cũ Iuda 14.
proditore, ait: *Illos elegit ad obtinendum regnum cælorum, illum ad effundendum ſanguinem ſuum.* Reſpondeo mentem Auguſtini notiſſimam eſſe ex iſto & aliis locis, ſermonem tamen improprium eſſe, & durum, & ideo molliendum pia expoſitione. Permiſſionem igitur peccati Iudæ, & ordinationem eius in bonum finem, appellauit Auguſtinus electionem ad effundendum ſanguinem, non quod Deus per ſe intenderit illud peccatum, ſed quod intenderit bonum finem, ad quem perinde conducebat illa permiſſio, ac ſi eſſet prædefinitio, & electio. Cauendus tamen eſt modus iſte loquendi ne præbeat anſam errandi.

Mens Auguſtini exponitur.

Obiicies tertiò, Multi effectus prædefiniuntur à Deo, qui neceſſariam habent connexio- 15.
nem cum actibus malis: ergo neceſſe eſt, vt actus mali, ſimul cum illis effectibus, prædefiniantur. Antecedens patet in actibus pœnitentiæ, qui neceſſario ſupponunt peccatum, & cenſentur prædefiniri, & in Paſſione Chriſti, quæ prædefinita eſt ad noſtram ſalutem, & ſine malitia, & peccato Iudæorum eſſe non potuit, ac in perpeſſionibus Martyrum, quæ ſimiliter fuerunt prædefinitæ, tanquam media excellentiſſima prædeſtinationis illorum, & tamen videntur habuiſſe neceſſariam connexionem cum malitia Tyrannorum illas perpeſſiones inferentium.

Reſpondet Soar. lib. 2. de Auxil. cap. 5. num. 14. & 15. effectus ſupponentes eſſentialiter culpam prædefiniri à Deo non poſſe ante præuiſionem abſolutam culpæ, quia alioqui culpa, vt culpa, etiam prædefiniretur: at vero effectus ſupponentes culpam non eſſentialiter, ſed vt occaſionem tantum, vel vt cauſam extrinſecam, non ſimpliciter neceſſariam prædefiniri poſſe

Quid reſpondeat Soarius.

poſſe, ſine vllo incommodo, ante abſolutam præſcientiam culpæ, cuius ocaſione, vel cauſalitate in tempore fiunt. Inter effectus prioris generis numerat actus pœnitentiæ, quos ideo docet prædefiniri poſt abſolutam præſcientiam lapſus peccatoris, & non ante illam: Inter effectus vero poſterioris generis numerat afflictiones, & paſſiones Chriſti, & ſimiliter martyria, & perpeſſiones martyrum, quia paſſiones iſtæ, vt paſſiones, bonæ ſunt, & intrinſece, ac eſſentialiter non requirunt culpam, & ideo ait prædefiniri potuiſſe ante præſcientiam abſolutam peccatorum, per quæ in tempore effectæ ſunt, non tamen ante præſciétiam conditionatam, qua præſcierit Deus quid voluntas operatura ſit in omnibus euentibus, & occaſionibus, ſi in eis conſtituatur, & ſinatur operari.

16. *Reſponſio Soarij expenditur.* Mihi in hac reſponſione illud in primis difficile viſum eſt, quod numerentur inter effectus poſterioris generis afflictiones, & paſſiones Chriſti, & martyria, ac perpeſſiones martyrum. Nam in paſſione Chriſti concipere poſſumus duos quaſi actus ex parte Iudæorum inferentium illam, nempe peſſimam voluntatem erga Chriſtum, & externam actionem flagellationis, blaſphemiæ, & ſimilium ex illa voluntate procedentem; ex parte vero Chriſti tres quaſi actus, ſcilicet, receptionem paſſionis in corpore eius, dolorem inde reſultantem in carne, & in anima, ac denique voluntariam acceptationem omnium harum perpeſſionum. Actus Iudæorum certum eſt fuiſſe manifeſta peccata: actus autem Chriſti magna ex parte habuiſſe connexionem eſſentialem cum peccato: Nam cum Chriſtus maxime doleret propter peccata hominum, etiam crucifigentium ipſum, & acceptaret ſingula tormenta, & mortem, vt illata ex odio, ex conceptu, ab ingratiſſima gente multis cumulata beneficiis, atque adeo acceptaret contumelias, irriſiones, blaſphemias, falſas accuſationes, iniquiſſimā ſententiam, & alia id genus peculiarem illi dolorem afferentia propter malitiam in eis contentam, conſequens eſt, vt voluntaria receptio doloris reſultantis in anima Chriſti, & voluntaria acceptatio paſſionis, & mortis, ſuppoſuerint eſſentialiter peccatum, atque habuerint eſſentialem connexionem cum eo. Quare iuxta doctrinam, & diſtinctionem Soarij, perpeſſiones Chriſti magna ex parte numerari debent inter effectus prioris generis, & ita prædefiniri non potuerunt, nec fuerunt prædefinitæ ante præſcientiam abſolutam malitiæ eorum à quibus inferebantur. Similiter iuxta eandem doctrinam, perpeſſiones martyrum magna ex parte numerandæ ſunt inter effectus ſupponentes eſſentialiter peccatum, & ita prædefiniri non potuerunt ante abſolutam præuiſionem malitiæ irrogantium illas.

Iuxta Doctrinam Soarij perpeſſiones Chriſti, & Martyrū numerari debēt magna ex parte inter effectus ſupponentes eſſentialiter peccatum.

Deinde in reſponſione Soarij, licet non omnino diſpliceat doctrina aſſerens effectus ſupponentes eſſentialiter peccatum prædefiniri non poſſe ante præuiſionem abſolutam peccati; effectus vero non ſupponentes eſſentialiter peccatum, ſed ſolum vt occaſionem, vel cauſam extrinſecam non ſimpliciter neceſſariam, poſſe prædefiniri ante ſimilem præuiſionem: tamen multo magis placet ſententia docens etiam effectus ſupponentes eſſentialiter peccatum, ſeu habentes eſſentialem connexionem cum eo poſſe prædefiniri à Deo ante abſolutam præſcientiā peccati. Quā plane indicat Granado, 1. p. Tom. 2. Controuerſia 3. generali, Tract. 4. diſp. 3. Sect. 2. n. 7. & controuerſ. 4. generali Tract. 6. diſp. 5. n. 12. Nam ex ea non ſequitur prædefiniri à Deo peccatū, cum hoc à Deo abſolute volibile non ſit; ſed ſolum prædefiniri effectū eſſentialiter cōnexum cum peccato, & ſimul cum tali effectu ipſam peccati permiſſionem. Cum enim prædefinitur aliquod obiectum, quod eſt connexum eſſentialiter cum alio, non eſt neceſſe, vt illud aliud, cum quo connexum eſt, abſolute prædefiniatur, niſi tale obiectum ſit abſolute volibile à Deo. Quare cum peccatum non ſit ſimpliciter volibile à Deo, ſed ſolum permiſſiue, conſequés eſt vt Deus prædefiniens aliquod obiectum eſſentialiter connexum cum peccato, non prædefiniat peccatum, cum hoc prædefiniri ab eo non poſſit ob rationem indicatam, ſed ſolum prædefiniat permiſſionem peccati, quod ſufficit, vt prædefiniri poſſit obiectum eſſentialiter cum eo connexum. Cenſeo igitur pœnitentiam, quantumvis ſit eſſentialiter peccato connexa, prodefiniri à Deo poſſe ante præuiſionem abſolutam peccati, dummodo voluntas efficax, qua Deus directe vult pœnitentiam, ſit ſimul voluntas, ſaltem indirecta, permiſſionis peccati. Sed de hac re vberius agram infra Tractatu ſequenti de Prædeſtinatione, & Reprobatione, diſp. 4. de effectibus Prædeſtinationis cap. 8. circa ſolutionem tertij argumēti.

Effectus habentes eſſentialem connexionem cū peccato poſſunt prædefiniri à Deo ante abſolutam præſcientiam peccati.

Deus prædefiniens vnum obiectum cōnexum eſſentialiter cum alio, non prædefinit aliud cum quo connexum eſt, niſi ſit abſolute amabile à Deo.

Obiicies quartò, ex permiſſione peccati, ſeu denegatione auxilij efficacis ad non peccandum ſequitur infallibiliter peccatum: ergo idem erit reſpectu Dei velle permittere peccatum, ac prædefinire illud, vnde ſicut poteſt permittere, poteſt prædefinire. Antecedens patet, quia ſi ex permiſſione peccati non ſequeretur infallibiliter peccatum, non certo, & infallibiliter procederet Deus in ſua prouidentia, cum vtitur actibus hominum malis ad bonos fines à ſe prædefinitos. Nam cum vtatur illis, media permiſſione, ſi hæc non infert infallibiliter peccatum, erit medium incertum, atque adeo incerta erit diuina prouidentia, quod eſt abſurdum. 17.

Reſpondeo ex vi permiſſionis non inferri infallibiliter peccatum, ſi diuinam ſolam ſpectemus voluntatem, ſecus vero ſi includamus ſimul ſcientiam conditionatam futurorum; quia tamen nomen permiſſionis communiter ſumi ſolet pro voluntate permittendi poſita præſcientia conditionata, ideo dici conſueuit effectum permiſſum eſſe infallibiliter futurū, quamuis non ex vi ſolius permiſſionis vt dictum eſt. Quod ſufficit ad infallibilem certitudinem diuinæ Prouidentiæ. Hinc tamen non recte infertur idem eſſe permittere peccatum, ac velle illud efficaciter, ſeu prædefinire: nam prædefinire eſt directe velle peccatum, quod repugnat Deo; permittere autem non eſt directe velle peccatum, ſed ſolum velle non impedire, nec negare concurſum: nec item eſt velle indirecte, quia non tenetur Deus impedire omnia peccata.

Ex vi ſolius voluntatis permittentis, ſine ſcientia conditionata, non infertur infallibiliter peccatum, bene tamen ſimul cum ea ſcientia.

Permittere peccatum nō eſt prædefinire illud.

Obiicies quintò, licet Deus nequeat prædefinire formale peccati, tamen nullum videtur inconueniens in eo quod prædefinire 18.

Digitized by Google

finire poſſit materiale peccati. Reſpondeo impoſſibile eſſe prædefiniri materiale peccati, & non formale, & ideo neutrum prædefiniri poſſe, nam materiale peccati eſt actio ex cognitione, & libertate facta, & cum aliis omnibus circunſtantiis, cum quibus hic, & nunc ſubſternitur malitiæ: vnde ſicut hæc actio cum his circunſtantiis nequit eſſe ſine malitia, ita nequit prædefiniri, quin prædefiniatur formale peccati.

Non ſolum formale peccati prædefiniri non poteſt, ſed nec materiale.

Capvt III.

An Diuina prouidentia poſſit eſſe perfecta abſque vlla prædefinitione actuum liberorum.

19. Contendunt aliqui ita neceſſariam eſſe prædefinitionem actuum liberorum, vt diuina prouidentia nequeat conſiſtere, vel eſſe perfecta circa creaturas liberas ſine prædefinitione talium actuum. Ita ſentiunt recentiores nonnulli. Probari poteſt primo, quia prouidentia eſt ordinatio rei in ſuum finem per media conuenientia: ſed ſi Deus non prædefinit actus liberos, non ordinat illos in aliquem finem per media accommodata: ergo non habet prouidentiam illorum. Secundo ſi Deus non prædefinit actus liberos, non efficit illos ex ſe, & intentione ſua; ergo caſu obueniunt, & præter intentionem eius, ac per conſequens non ex perfecta prouidentia.

20. Nihilominus *Dicendum eſt*, prædefinitionem actuum liberorum per ſe loquendo neceſſariam non eſſe ad diuinam prouidentiam, neque ſimpliciter, neque ad perfectionem eius. Ita Molina art. 1. huius quæſt. diſp. 2. §. ex his facile, & Soarius lib. 2. de Auxiliis cap. 7. & plures alij Doctores, qui arbitrantur hanc prædefinitionem actuum liberorum pugnare cum eorum libertate.

Prædefinitio actuum liberorum per ſe neceſſaria nõ eſt ad diuinã Prouidentiã, neque ſimpliciter, neque ad perfectionem eius.

Probatur primo, quia ad perfectam prouidentiam, quam Deus habet de actibus liberis hominum ſatis eſt decretum conſtituendi homines in eo ordine rerum, in quo per ſcientiam conditionatam præuidit futuros hos, & illos actus liberos, ſi ipſe debitum concurſum præberet, & voluntas concurrendi, quantum ex ſua parte efficax, includens tamen ſemper hanc conditionem ex parte objecti, ſi ipſi homines voluerint operari: ergo ad prouidentiam perfectam actuum liberorum non requiritur decretum ordine intentionis prædefiniens illos.

Secundò, quia ſi prædefinitiò diuina neceſſaria eſſet ad perfectionem diuinæ prouidentiæ, maxime vel ex parte intellectus, vel ex parte voluntatis: non ex parte intellectus, quia ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & ſcientia futurorum conditionata, quæ pertinent ad Prouidentiæ conſtitutionem, antecedunt omnem volitionem Dei liberam, & independenter ab illa vendicant integram perfectionem ſuam, Imo ſcientia futurorum abſoluta, quæ non eſt de ratione prouidentiæ non poſtulat neceſſario prædefinitionem illorum, ſed contenta eſt, vel voluntate permiſſiua, vel voluntate applicante principia ſufficientia, & ſtatuente non impedire actus liberos, ſed concurrere ad illos quantum eſt ex ſe. Nam poſita ſcientia conditionata talium actuũ, & poſita deinde iſta voluntate, euidenter prænoſcit Deus actus liberos abſolute futuros. Neque ex parte voluntatis neceſſaria eſt prædefinitio ad perfectionem diuinæ Prouidentiæ. Nam ſiue Deus velit actus noſtros liberos propter internam perfectionem eorum, tanquam propter rationem formalem proximam: ſiue illos velit tanquam media propter gloriam ſuam, vel propter beatitudinem noſtram, nulla eſt neceſſitas volendi illos abſoluto, & efficaci decreto. Poteſt enim Deus tam velle eos actus propter internam perfectionem, quam ordinare illos ad prædictos fines ſola voluntate conditionata, & ſimili etiam voluntate imperare executionem eorum, volendo ſcilicet applicare omnipotẽtiam, ſi cauſa libera voluerit operari: ergo ad perfectionem diuinæ prouidentiæ nullo modo requiritur prædefinitio circa actus noſtros liberos.

Ad primum argumentum ſententiæ contrariæ, Reſpondeo, vt Deus habeat perfectam prouidentiam actuum liberorum, non oportere vt illos prædefiniat, ſed ſatis eſſe, vt efficaciter prouideat media congruentia, quibus conditionate præſcit eos actus futuros, & ex ſe ſit paratus ad concurrendum, ſi cauſa libera illos voluerit elicere. Vnde ad argumentum neganda eſt minor, nam Deus quantum eſt ex ſe, efficaciter ordinat hos actus in finem includendo tamen conditionem futuræ cooperationis cauſæ liberæ, quam prænouit futuram per ſcientiam conditionatam. 21.

Ad ſecundum dico actus liberos non obuenire caſu, & præter intentionem, etiam ſi non prædefiniantur, quia omnes actus liberi ſunt à Deo præuiſi, & ſi boni ſint, etiam voliti ſaltem conditionate; ſi vero mali, permiſſi. Quod ſatis eſt, vt non cenſeantur fortuito obuenire reſpectu Dei, & præter omnem voluntatem eius.

Capvt IV.

An omnes actus liberi ſint à Deo prædefiniti.

Nonnulli Recentiores exiſtimarunt, Deum vniuerſaliter prædefiniſſe de facto omnes actus liberos, etiam malos, ducti eo potiſſimum argumento, quia alioqui Deus non poſſet in particulari prouidere rebus omnibus, etiam minimis ſine eiuſmodi prædefinitionibus. Verum hæc ſententia ſuperiori capite reiecta eſt, & huic argumento ſatis factum. Alij vero merito docent actus malos non fuiſſe à Deo prædefinitos, contendunt tamen prædefinitos fuiſſe omnes actus bonos. Probant, quia prudens Imperator, vel Paterfamilias, ſi poſſet prouidere exercitui, vel domui intendendo efficaciter omnia, & ſingula media neceſſaria ad comparandam victoriam, vel gubernandam domum, ſine dubio id ita præſtaret, quia in eo oſtenderet maximam prouidentiam, & ſapien- 22.

Digitized by Google

tiam: ſed Deus poteſt prædefinire omnes, & ſingulas res, demptis malis, ſine vllo incommodo: ergo de facto prædefiniuit. Præterea non deſunt quidam Theologi, qui adeo certum putant Deum prædefiniiſſe actus liberos ſupernaturales, vt dicant eſſe de fide.

23. At noſter Leonardus Leſſius, Diſp. de prædeſt. & reprob. Angelor. & homin. Sect. 2. ratione 8. negat omnino actus liberos fuiſſe à Deo de facto prædefinitos. Primo, quia prædefinitio derogaret multum horum actuum libertati, nam ea poſita æque determinata eſſet voluntas noſtra ad elieiendum actum, ac fuit determinata voluntas Chriſti ad acceptandam mortem poſito præcepto illam acceptandi, & decreto diuinæ prouidentiæ: ergo ſicut voluntas Chriſti non potuit non acceptare mortem imperatam, & decretam à Patre, ita nec voluntas noſtra poſſet non elicere actum prædefinitum à Deo.

Secundò quia iſtæ prædefinitiones non videntur congruere cum illa ſententia Eccleſiaſtici, cap. 16. dicentis: *Deus reliquit hominem in manu conſily ſui*, nam ſi minutiſſime prædefiniuit ſuo conſilio omnes, & ſingulos actus liberos hominis, quomodo illum reliquit in manu conſilij ſui? Quod enim homo ignoret diuinam prædefinitionem non ſatis eſt, vt relictus ſit in manu conſilij, ſed ſolum vt putet ſe relictum. Si enim ſciret diuinam prædefinitionem non cenſeretur relictus in manu conſilij ſui, quia iam videret ſe diuinitus circa ſingula fuiſſe præuentum, nec fieri poſſe, vt in re aliud, aut alio modo contingat: ergo etiam ſi ignoret, non erit relictus conſilio ſuo, quia id non pendet ex ignorantiâ.

Tertiò, quia ſi Deus abſolute prædefiniiſſet actus noſtros, falſum eſſet eos noſſe, quia futuros. Nam præſciret illos, quia præfinitos, non quia futuros contra ſententiam Hieronymi, Iuſtini Martyris, Origenis, Auguſtini, & aliorum, quos ipſe Leſſius refert. Quarto, quia ſi admittatur prædefinitio omnium bonorum operum, tota ratio eur hic, & nunc talis actus cum iis circunſtantiis fiat, referenda erit in diuinam prædefinitionem, quod videtur abſurdum; nam ſi quæratur, cur hic, & nunc Petrus v. g. eliciat hunc actum eleemoſynæ, cum hac, vel illa intentione, & hoc die eliciat tot actus humilitatis, nemo reſpondet quia Deus ita prædefiniuit, ſed quia Petrus ita voluit: alioqui enim ſequeretur Deum ex ſe abſolute velle, vt faciamus interdum opera imperfecta intenſiue, cum tamen ipſe ex ſe nihil aliud deſideret, quam vt perfectiſſimi ſimus, & perfectiſſimè operemur. Sequeretur etiam fruſtra queri viros ſanctiſſimos ſe non ita reſpondiſſe diuinis inſpirationibus, vt poterãt, & debebant; ſi enim Deus illis non maiorem prædefiniuit menſuram, non eſt cur querantur illam non ſuperaſſe. Quinto nulla eſt neceſſitas talis prædefinitionis, cum facile ſine illa homo operari poſſit: ergo de facto admittenda non eſt.

24. Vt verum iudicium feramus, ponendum eſt actus malos non eſſe de facto à Deo prædefinitos: oſtendimus enim ſupra non potuiſſe prædefiniri, etiam quoad materiale illorum. Solum ergo hic diſputandum eſt de actibus bonis naturalibus & ſupernaturalibus. *Primo concluſio* ſit: Actus naturales boni liberi non ſunt à Deo prædefiniti præter aliquos præcipuos ſpectantes ad vniuerſi conſeruationem, vel ad vniuerſalem hominum ſalutem. Ita Soarius lib. 2. de auxiliis cap. 7. Ratio eſt quia ea proprie dicuntur à Deo præfinita, quæ vel vt fines, vel vt media ſunt ab ipſo ſpecialiter, & efficaciter intenta, aut electa: ergo quæ non ita ſe habent, & alioqui proueniunt ex generali ordine cauſarum ſecundarum cum generali concurſu, non erunt prædefinita: atqui actus boni naturales, qui ita ab hominibus fiũt, vt non proſint illis ad æternam ſalutem, nec Deo ſpecialiter deſeruiant ad aliquem peculiarem finem prouidentiæ eius, non ſunt efficaciter intenti vt fines, nec electi vt media, ex efficaci intentione alicuius finis ſpecialis, ſed à creata voluntate proueniunt cum generali concurſu, ac prouidentiæ: ergo non ſunt prædefiniti. Merito tamen excipiuntur aliqui actus liberi, qui deſeruiunt ad ſpecialem finem diuinæ Prouidentiæ, vt ad vniuerſi conſeruationem, vel vniuerſalem hominum ſalutem.

Actus naturales liberi bonis nõ ſunt de facto à Deo prædefiniti, præter præcipuos quoſdam.

Non eſt tamen facile diiudicare quinam eiuſmodi actus ſint. Soarius inter hos actus numerat volitionem, qua Angelus motor vult mouere cœlum, & volitiones, quibus primi parentes voluerunt matrimonium contrahere, & actus omnes naturales, qui ſunt effectus prædeſtinationis, ac denique conſenſus Beatæ Mariæ Virginis, & Sancti Ioſeph in matrimonium, quos, ait, non implicare fuiſſe, quoad ſubſtantiam, naturales, & imperatos à Charitate ſupernaturali. Quod mihi non diſplicet, quamuis de prædefinitione conſenſuum Adami, & Euæ ad contrahendum dubitari poſſit, cum eorum conſenſus non videantur magis neceſſarij ad vniuerſi propagationem, quam ſimiles conſenſus poſterorum. Reſponderi tamen poteſt ſpecialem fuiſſe rationem prædefiniendi coniugium primorum Parentum, quia illud fuit quaſi ſeminarium totius generis humani, & exemplar cæterorum coniugiorum.

Quinã actus naturales liberi ſint de facto prædefiniti à Deo.

Secunda concluſio. Valde probabile eſt actus omnes liberos ſupernaturales fuiſſe à Deo prædefinitos. Ita Soarius, lib. de auxiliis cap. 17. Probatur, quia inter voluntatem finis, & mediorum debet eſſe proportio quantum fieri poteſt, iuxta rerum exigentiam, præſertim in Deo, qui ſimul, & perfectiſſime intendit finem per media determinata: ergo ſi Deus efficaciter intendit finem, eligit etiam efficaciter media, per quæ vult finem comparare, & ita prædefinit illa, ſi talia ſint, quæ ab eo diligi poſſint, & ex peculiari ipſius cura, & prouidentia efficienda ſint: ſed omnes actus ſupernaturales ſunt ordinati à Deo ex efficaci intentione alicuius ſpecialis finis, tanquam media ad illius aſſecutionem, & peculiari ipſius cura, & prouidentia efficiendi ſunt: ergo ſunt prædefiniti. Confirmatur concluſio in primis in actibus ordinatis à Deo ad vniuerſale Eccleſiæ bonum, tanquam mediis, vel diſpoſitionibus, ſeu conditionibus neceſſariis ad reparationem generis humani, vt ſunt conſenſus Beatæ Virginis ad Verbi Incarnationem, & actus meritorij Chriſti Domini: Deinde in actibus bonis ſupernaturalibus prædeſtinatorum 25.

Valde probabile eſt omnes actus liberos ſupernaturales fuiſſe à Deo prædefinitos.

Digitized by Google

torum: per hos enim actus tanquam per media, ad finem prædeſtinationis diriguntur, quos actus ſignificant multi SS. Patres fuiſſe diuinitus prædefinitos ſuper illa verba Pauli ad Epheſ. 2. *Creati in operibus bonis, quæ preparauit Deus, vt in eis ambulemus.* vt videre eſt in Auguſtino lib. de prædeſtinatione Sanctor. cap. 10. qui cenſet illud verbum Pauli *preparauit*, idem eſſe ac prædeſtinauit. Similiter explicat Fulgentius lib. 1. ad Monymum, vbi diſtinguit præparationem voluntaris, quæ fit per auxilia congrua à præparatione bonorum operum, quæ fit per efficacem Dei voluntatem, ex qua oritur auxilium congruum, ſic enim habet: *Sicut preparata eſt per prædeſtinationem voluntas à Domino, qua bonum velimus, ſic etiam bona opera præparauit Deus, vt in eis ambulemus.* Eodem pacto exponunt verba Pauli D. Proſper lib. 2. de Vocat. gent. cap. 35. alias 10. ſub finem, & D. Thomas in eam Pauli Epiſtolam. Quod ſi quis contendat præparare effectum nihil eſſe aliud, quam applicare cauſas illius, atque adeo præparare prædeſtinando eſſe præparare auxilia congrua inducentia infallibiliter effectum. Occurram, licet hæc expoſitio admittatur, ex ea colligi poſſe noſtram concluſionem; nam ſi Deus prædeſtinatis præparauit auxilia congrua ad peculiares actus ſupernaturales, recte infertur efficaciter decreuiſſe, ac per conſequens prædefiniiſſe tales actus, applicatio enim mediorum proportionata eſt intentioni finis, & ex modo applicandi media recte infertur qualis fuerit intentio finis.

26. *Probabile eſt actus ſupernaturales reproborum fuiſſe etiam prædefinitos à Deo.*

Maior difficultas eſt vtrum actus ſupernaturales reproborum prædefiniti ſint, nihilominus de iis etiam arbitror veram eſſe adductam concluſionem. Nam ex ſententia Auguſtini variis in locis, nullus actus ſupernaturalis fit ab aliquo ſine auxilio congruo, & efficaci; quodlibet autem auxilium efficax eſt ex ſpeciali propoſito, & intentione Dei: ergo ſicut nullus actus ſupernaturalis fit ab aliquo, niſi ex gratia congrua, & efficaci, ita etiam nullus fiet, niſi ex ſpeciali prædefinitione diuina, quantumuis fiat à reprobo. Confirmatur, quia licet Deus non voluerit actus ſupernaturales reproborum ex intentione ſpeciali, & efficaci glorificationis eorum, voluit tamen ex intentione ſpeciali, & efficaci alicuius finis diuinæ gloriæ, vel miſericordiæ, & iuſtitiæ oſtendendæ: ergo propter eiuſmodi finem prædictos actus ſupernaturales ſpecialiter, & efficaciter voluit, atque adeo prædefiniuit. Non enim dicendum eſt hos actus ſupernaturales reproborum prouenire ex generali prouidentia gratiæ abſque prædefinitione, licet plures actus naturales morales ex generali naturæ concurſu proueniant abſque vlla prædefinitione. Nam oppoſitum ſuadet probabiliter teſtimonium Pauli adductum: *Creati in operibus bonis quæ præparauit Deus.* Cum enim ſermo ſit de operibus ſupernaturalibus, tam reproborum, quam prædeſtinatorum, de omnibus illis dicendum eſt prouenire ex ſpeciali prouidentia gratiæ, & ex peculiari, & efficaci ordinatione diuina. Quare cum Auguſtinus nonnumquam tribuit ſolis prædeſtinatis beneficium ſpecialis electionis, & vocationis, intelligendus de electione ſimpliciter, nempe ad gloriam, & de vocatione ad fidem viuam finalem: non tamen negat dari etiam in reprobis vocationes efficaces ad ſupernaturales actus, & electionem ſecundum quid, nempe ad aliquod donum ſupernaturale temporarium.

17. Supereſt reſpondeamus ad oppoſitas ſententias. Ad primam conſtat quid dicendum ſit ex ſuperiori capite. Ad ſecundam reſpondeo actualem prædefinitionem noſtrorum operum non eſſe colligendam ex eo, quod actus noſtri prædefiniri poſſint, quia ex eo ſolum, quod poſſint prædefiniri, non ſequitur fuiſſe prædefinitos: neque ex perfectione prouidentiæ, quia ad huius perfectionem neceſſaria non eſt prædefinitio, vt ex dictis conſtat. Solum ergo colligenda eſt actualis prædefinitio, ex eo, quod actus noſtri ſint neceſſarij, vel de facto ordinati ad finem aliquem particularem, efficaciter intentum, ac præfinitum à Deo, quo pacto ſe habent aliqui actus naturales, & omnes actus ſupernaturales tam prædeſtinatorum, quam reproborum, vt vidimus: ratio autem cur de facto iſti actus ſic ordinentur ad peculiarem finem ſumenda eſt ex eorum dignitate, & decentia, & ex exigentia finis intenti.

Vnde colligi debeat actualis prædefinitio noſtrorum actuum liberorum.

28. *Non eſt fide certũ Deum prædefiniſſe omnes actus ſupernaturales.*

Ad tertiam ſententiam reſpondeo nullum eſſe fundamentum ad aſſerendam tantam certitudinem prædefinitionis omnium noſtrorum actuum. Nam ex Scriptura nihil certi colligi poteſt; nam in quibuſdam locis non eſt ſermo de prædefinitione actuum liberorum, ſed effectuum, qui ab ipſis procedunt: In aliis, licet ſit ſermo de præfinitione liberorum actuum non conſtat, vtrum dicatur prædefinitio propter anteceſſionem durationis, vel propter anteceſſionem rationis ad præſcientiam. Illud vero teſtimonium Pauli ad Epheſ. 2. *Creati in operibus bonis, quæ præparauit Deus, vt in eis ambulemus.* quod magis videtur fauere prædictæ ſententiæ, quamuis à nobis probabiliter explicetur de præparatione prædefinitiua, & efficaci, & extendatur etiam ad actus ſupernaturales reproborum, cum tamen poſſit aliis medis exponi, & de ſolis actibus ſupernaturalibus prædeſtinatorum, non videtur ſufficere ad aſſerendam certitudinem fidei; Deinde in Conciliis nihil de hac re definitum eſt. Præterea SS. Patres, licet faueant prædefinitioni actuum ſupernaturalium, tamen nec ſatis aperte loquuntur, nec de omnibus actibus ſupernaturalibus, nec conſtat vtrum plures Patres appellent prædefinitionem actum diuinum propter anteceſſionem æternitatis ad tempus, quo pacto non eſt vera prædefinitio, de qua hic eſt ſermo, vel propter anteceſſionem rationis ad præſcientiam abſolutam actuum noſtrorum, quo pacto hic de prædefinitione diſputamus.

29. *Prædefinitio non derogat libertati, & poſita prædefinitione non eſt æque determinata noſtra voluntas ad eliciẽdum actum, ac voluntas Chriſti ad acceptandam mortem poſito præcepto diuino.*

Ad primum quartæ ſententiæ, negandum eſt prædefinitionem, de qua hic loquimur, derogare libertati. Negandum item poſita prædefinitione noſtram voluntatem æque determinatam eſſe ad eliciendum actum, ac voluntatem Chriſti ad acceptandam mortem, poſito præcepto, & decreto diuino. Nam voluntas Chriſti ratione ſanctitatis ſimpliciter infinitæ, quam Chriſtus habebat, erat omnino formaliter impeccabilis, vt nunc pono ex materia de Incarnatione, & ideo non poterat reſiſtere præcepto,

cepto, vel poſitiue, eliciendo aliquem actum illi oppoſitum, vel negatiue, pure omittendo illud, quia ſanctitas illa formaliter impediebat omne peccatum. Vnde decretum, quo Deus voluit, vt Chriſtus acceptaret mortem, non erat de actu omnino libero quoad omnem ſpeciem, & exercitium; licet enim eſſet de actu libero quoad motiua acceptationis, non tamen ita vt poſſet reſiſtere, vel non acceptare. Quare voluntas Chriſti non habebat præparatum concurſum ad reſiſtendum poſitiue tali præcepto, nec cognitionem practicam neceſſariam ad illud omittendum. At verò decretum prædefinitiuum noſtrorum actuum eſt de actibus omnino liberis quoad omnem ſpecificationem, & exercitium, & ita ex vi eius præparatur nobis concurſus ad eliciendum quemlibet alium actum oppoſitum, nec deeſt cognitio neceſſaria ad omittendum libere actum prædefinitum; Igitur voluntas noſtra poteſt ſimpliciter non elicere actum prædefinitum, quamuis infallibiliter illum eliciet: voluntas verò Chriſti nullo modo poterat reſiſtere præcepto, aut non acceptare mortem.

Ex prædefinitione actuū liberorum nō ſequitur hominem non fuiſſe relictū in manu conſily ſui.

Ad ſecundū dico, ex prædefinitione actuum non ſequitur hominem non fuiſſe relictum in manu conſilij ſui: nam ſimpliciter poteſt non elicere actus prædefinitos, prædefinitio enim non immutat modum operandi creatæ voluntatis, & alioqui ſupponit ſcientiam conditionatam talium effectuum, & ita ſolum prædefiniuntur actus illi, qui præuidentur futuri, ſi hæ, vel illæ conditiones ponantur: Ignorantia autem, vel ſcientia prædefinitionis diuinæ parum refert, vt homo dicatur, vel non dicatur relictus in manu conſilij ſui, nam etiamſi ſciat proprios actus fuiſſe diuinitus prædefinitos, adhuc ſimpliciter poteſt illos non elicere, quamuis infallibiliter illos eliciturus ſit.

Actus prædefiniti ſciuntur à Deo & quia futuri, & quia prædefiniti ſunt.

30. Ad tertium reſpōdeo actus prædefinitos ſciri à Deo, & quia futuri, & quia prædefiniti ſunt: vnus enim modus cognoſcendi non impedit aliū, licet enim cognoſcantur in prædefinitione, vt in medio cognito, cognoſcentur etiam in ſe ipſis ex eo quod ſint futuri. Ad quartū etiam ſi admittatur prædefinitio noſtrorum actuum, adhuc dici poteſt ideo Petrum elicere actum eleemoſynæ, & cum hac, vel illa intenſione, & tot actus humilitatis hoc tempore, quia vult, nam prædefinitio non tollit libertatem: Vnde tota ratio cur iſti actus fiant referenda non eſt in diuinam prædefinitionem. Deinde non ſequitur ex diuina prædefinitione Deum abſolute velle, vt faciamus opera imperfecta in intenſione, ſed vt faciamus opera huius intenſionis, ſicut ex eo quod det nobis auxilium, quo præuidet nos minus intenſe operaturos, non ſequitur ipſum velle, vt imperfecte operemur. Præterea non ſequitur fruſtra queri viros Sanctiſſimos ſe non ita reſpondiſſe diuinis inſpirationibus vt poterant, & debebant: nam cum prædefinitio non ſit neceſſaria ad operandum, & Deus alioqui paratus ſit ad concurrendum cum homine ad quemuis actum ſupernaturalem, ſi homo illum elicere voluerit, iure poteſt homo queri quod non reſponderit diuinis inſpirationibus, vt poterat, & debebat, quia quemuis actum ſupernaturalem cum diuino auxilio valet elicere ſine vlla Dei prædefinitione.

Tota ratio cur actus prædefiniti fiant, non eſt referenda in diuinam prædefinitionem.

Non fruſtra queruntur viri ſancti quod non reſponderint diuinis inſpirationibus, vt poterant.

Ad quintum admitto neceſſarium non eſſe, vt diuinitus prædefiniantur actus noſtri, eſſe tamen ſpecialem rationem, & congruentiam, ob quam actus ſupernaturales, & aliqui alij prædefiniantur, nempe quia ſunt neceſſarij, vel ordinati de facto ad finem aliquem particularem efficaciter intentum, ac præfinitum à Deo.

Licet non ſit neceſſarium, vt prædefiniantur actus noſtri liberi, eſt tamen congruum rationi, vt aliqui prædefiniantur.

CAPVT V.

An prædefinitio concurſus actualis ad actus noſtros liberos ſpectet ad rationem formalem diuinæ Prouidentiæ.

DVplicitet intelligi poteſt Deus concurrere cum voluntate creata ad actus liberos eius; primo abſolute, & efficaciter volendo concurrere; ſecundo non abſolute volendo, ſed quaſi ſub conditione, nimirum ſi voluntas creata voluerit operari. Hoc poſito nonnulli arbitrantur Deum voluntate abſoluta, & efficaci, atque adeo prædefiniente velle concurrere ad actus liberos noſtræ voluntatis, ac per conſequens voluntatem prædefinientem talem concurſum ſpectare formaliter ad rationem diuinæ prouidentiæ. Prima pars probatur inprimis quia ſi aliquid obſtaret maxime iactura libertatis, quæ ſequeretur ex tali prædefinitione concurſus: ſed non ſequitur talis iactura, ergo admittenda eſt prædefinitio concurſus. Minor probatur primo, quia vt vidimus ſupra, Deus prædefinit ordine intentionis actus noſtros liberos ſaltem ſupernaturales abſque iactura libertatis: ergo ſimiliter prædefiniet concurſum ad tales actus integra manente libertate: ſicut enim illa prædefinitio actuum ordine intentionis non impedit vſum libertatis, quia ſupponit ſcientiam conditionatam, ita non impedit libertatem prædefinitio concurſus, cum ſimiliter ſupponat eamdem ſcientiam. Secundo quia ſi Deus ageret ex neceſſitate naturæ eo præciſe concurſu, quo nunc operatur cum cauſa libera, non tolleret libertatem eius: ergo licet Deus abſoluta voluntate vellet concurrere cum voluntate creata ad actus liberos eius, dummodo talis concurſus non eſſet efficacior, quam qui modo offertur, non raperet ſecum voluntatem, nec officeret libertati eius. Conſequentia patet, quia per hanc abſolutam voluntatem Dei non magis efficaciter applicatur diuina potentia ad operandum, quam eſſet natura ſua applicata, ſi Deus ageret ex neceſſitate naturæ: ergo ſicut non impediret libertatem cauſæ liberæ, quamuis Deus ageret ex neceſſitate naturæ, ita non impediet libertatem etiamſi habeat voluntatem abſolutam, & efficacem concurrendi. 31.

Sententia affirmās Deum prædefinire concurſum ad actus liberos, & eam prædefinitionem ſpectare ad rationem diuinæ prouidentiæ.

Tertiò quia licet poſito decreto prædefiniente concurſum, omnipotentia diuina ſit omnino applicata ad operandum, quia tamen concurſus, ad quem applicatur, nequit executioni mandari, quin ſimul operetur cauſa creata libera, non apparet quo pacto efficaciter rapiat voluntatem. Quarto quamuis voluntas 32.

creata

creata abſolute, & determinate concurrat ad ſuum actum ſimul determinando cauſam primam ad præbendum proportionatum concurſum, hoc non tollit quo minus cauſa prima libere concurrat ad talem actum: ergo è conuerſo quamuis Deus abſolute, & determinate concurrat cum creata voluntate illam determinando ad aliquem actum, adhuc ipſa libere operabitur.

Deinde ſi non admittatur in Deo voluntas abſolute definiens concurſum, ſed ſolum ſub conditione, nimirum ſi homo voluerit operari, ſequuntur duo incommoda: primum eſt nihil eſſe, quod Deum excitet ad concurrendum in eo inſtanti, in quo prædicta conditio ponenda eſt: nam præuideri non poteſt talis conditio antequam detur concurſus Dei, pendet enim ab eo concurſu, ita vt ſine illo poni non poſſit. Voluntas enim creata nequit inchoare ſuam actionem, in qua inchoatione conſiſtit illa conditio, niſi Deo concurrente: ergo impoſſibile eſt, vt Deus in concurſu præbendo expectet illam conditionem, cum illa conditio pendeat à Dei concurſu. Confirmatur quia conditio, vt aliquid ſit, vel fiat, eſt prior natura illo: atqui inchoatio actionis non eſt prior natura, quam concurſus diuinus, ergo nequit eſſe conditio excitans Deum ad concurrendũ. Secundum incommodum eſt eodem modo prædefiniri concurſum ad actus liberos re ipſa futuros, atque ad mere poſſibiles, qui nunquam futuri ſunt ob quæ incommoda ſatius eſt dicere Deum abſoluta voluntate concurrere cum cauſis liberis.

33. Secunda pars huius ſententiæ conceditur, quia Deus habet perfectiſſimam prouidentiam rerum omnium quomodocumque habeant eſſe, ergo abſoluta, & efficaci voluntate vult in particulari omnia futura libera, ac per conſequens abſolute prædefinit illis concurſum neceſſarium. Conſequentia patet, quia prædefinitio conditionata circa concurſum neceſſarium ad actus liberos eſt valde imperfecta, cum pendeat à voluntate creata: Vnde fieret conſequenter diuinam prouidentiam pendere à creata voluntate; imò effectus liberos in particulari ſubtrahi prouidentia Dei.

Superiori ſententia ex parte conſenſit Vaſquez.

Huic ſententiæ magna ex parte videtur cõſentire Vaſquez 1. part. Diſp. 99. cap. 6. & 7. licet enim ibi neget prædefinitionem actuum liberorum ordine intentionis, quam nos aſſeruimus, admittit tamen prædefinitionem concurſus actualis ad illos. Quam prædefinitionem appellat concomitantem, quia non præcedit ordine cauſæ determinationem liberi arbitrij, ſed illam comitatur. Vnde ex ea prædefinitione ait non prouenire neceſſitatem antecedentem, ſed comitantem, aut ſubſequentem noſtram libertatem; nam eo ipſo quod ſupponitur diuina prædefinitio, ſupponitur etiam determinatio noſtri liberi arbitrij, quam comitatur diuina voluntas prædefiniens: ex quo conſequens fit, vt neceſſitas, quæ infertur ex poſitione diuini decreti abſoluti, ſequatur determinationem noſtram, vel illam comitetur: ac proinde cum illam non antecedat ordine cauſæ, non poſſit impedire, aut lædere libertatem. Ad hanc autem prædefinitionem concurſus exiſtimat Vaſquez neceſſarium eſſe, vt præcedat ſcientia conditionata, nam ſi hæc non præcederet, prædefinitio illa concurſus inferret neceſſitatem antecedentem oppoſitam ſimpliciter libertati.

Nihilominus tamen *Dicendum eſt*, Deum non definire concurſum neceſſarium ad actus liberos voluntate abſoluta. Ita Doctores citandi pro ſequenti concluſione. Probatur primo, quia licet actualis concurſus, ſeu concurſus in actu ſecundo non ſit aliquid ex præter quiſitis ad operandum, ſed potius identificetur cum ipſa operatione, tamen concurſus in actu primo, ſeu, quod idem eſt, præparatio concurſus, ita vt ſit in poteſtate hominis habere illum, ſi velit, eſt vnum ex neceſſario prærequiſitis ad operandum: nam ſine hac præparatione concurſus, ſicut ſine cognitione, non intelligitur voluntas creata proxime potens moraliter loquendo ad ſuum actum eliciendum: ergo hic concurſus ita debet præparari, & offerri per diuinam voluntatem, vt eo præparato, & oblato adhuc poſſet voluntas operari, & non operari, alioqui enim non maneret indifferens poſitis omnibus requiſitis ad agendum, prout neceſſarium eſt ad libertatem eius: ergo talis concurſus non poteſt offerri, & præparari per decretum diuinæ voluntatis omnino abſolutum, quale eſt decretum prædefiniens: ſic enim decretum illud concu rendi non poſſet non habere effectum. 34.

Deus non definit voluntate abſoluta concurſum neceſſarium ad actus liberos.

Secundò quia per decretum Dei omnino abſolutum ita efficaciter applicatur ad operandum diuina omnipotentia, vt poſito tali decreto producat neceſſario effectum, ad quem producendum applicatur: ſicut etiam in nobis poſita voluntate efficaci, & abſoluta operandi, potentia noſtra exequens neceſſario operatur, ergo ſi Deus efficaci decreto, & abſoluto vellet concurrere cum noſtra voluntate, ita neceſſario omnipotentia concurreret, vt ſecum raperet voluntatem, nec ſineret eam non operari, quod fieret cum iactura libertatis contra id, quòd experimur: ergo Deus non definit cõcurſum ad actus liberos voluntate omnino abſoluta. Tertiò Deus poteſt inferre neceſſitatem voluntati creatæ, etiam quando ex parte obiecti, vel alterius cauſæ illam non patitur: ſed nullo modo poteſt Deus id efficacius præſtare, quam volendo actu efficaci, & abſoluto concurrere cum illa: ergo è contrario, cum Deus vult concurrere cum voluntate creata, non neceſſitando illam, non præbebit illi concurſum decreto efficaci, & omnino abſoluto.

Dices Deum voluntate omnino abſoluta concurrere cum libero arbitrio creato, non neceſſitando illud, quia præcedit in eo ſcientia conditionata, qua cognoſcit liberum arbitriũ hunc, vel illum actum eliciturum, ſi ipſe velit cum eo ad illum concurrere. Sed contra eſt quia ſcientia conditionata in hoc euentu nihil facit ad tuendum vſum libertatis: nam ſi Deus præſciens ſcientia cõditionata voluntatem aliquem actum elicituram, imprimeret illi qualitatem phyſice prædeterminantem ad talem actum, ſine dubio impediret vſum libertatis eius: ergo pariter, ſi Deus decreto efficaci, & omnino abſoluto, vellet concurrere ad aliquẽ actum, quem ſcientia conditionata præuidet elicien- 35.

Scientia conditionata de futuro actu non facit ad tuendam libertatem poſita voluntate diuina abſoluta concurrendi ad illum.

eliciendum à voluntate creata, vere impediet vſum libertatis eius.

Confirmatur primò, quia ideo per qualitatem illam inferretur vis voluntati, etiam poſita ſcientia conditionata, quia illa qualitas eſſet agens naturale præueniens noſtram voluntatem, & trahens ſecum illam ad agendum, ita efficaciter, vt reſiſtere non poſſet: at hoc idem contingeret, ſi Deus decreto efficaci, & omnino abſoluto vellet concurrere, omnipotentia enim tam naturaliter, ac neceſſario ageret quod decreuiſſet voluntas diuina, vt ſecum neceſſario raperet creatam voluntatem.

Confirmatur ſecundò, quia cum Deus cognoſcit ſcientia conditionata voluntatem creatam elicituram aliquem actum, ſi ipſe concurrat, neceſſe eſt concurſus, qui in obiecto talis ſcientiæ includitur, intelligatur dandus per voluntatem omnino abſolutam, iuxta ſententiam, quam impugnamus: ergo non poteſt cognoſci actus ille eliciendus, niſi vt neceſſario futurus ex illa ſuppoſitione: quia poſito decreto Dei abſoluto, non poteſt non ſequi effectus: ergo præſcientia conditionata nihil confert ad libertatem, cum in ea ſupponatur conditio auferens libertatem, & indifferentiam ad agendum.

36. *Deus definit concurſum ad actus liberos ſub cõditione, qua poſita decretum conditionatum concurrendi trãſit in abſolutum.*

Dicendum ſecundò, Deus definit concurſum ad actus liberos ſolũ ſub conditione, & ex hypotheſi, ſi cauſa ſecunda ſe ad hunc, vel illum actum determinauerit: poſita autem determinatione cauſæ ſecundæ, decretum diuinum conditionatum concurrendi tranſit in abſolutum. Ita Marſilius in 1. Diſt. 40. art. 2. part. 1. conclu. 4. ad finem, Gab. in 1. d. 45. & in 2. d. 1. quæſt. 2. art. 2. Andreas de Caſtronouo in 1. diſt. 22. per plures quæſtiones, præſertim quæſt. 2. ad 2. Hangeſtus in Moralib. cap. 1. comm. 2. notab. 1. Fauent etiam huic ſententiæ Soto 1. de natura, & gratia cap. 16. Vega lib. 1. in Tridenti. cap. 7. Cordub. lib. 1. quæſtionum Theologicarum q. 55. dub. 8. & alij plures, quos refert, & ſequitur Soarius lib. 1. de auxiliis, cap. 14. ad finem. Eandem concluſionem docet Molina multis in locis præſertim 1. part. quæſt. 14. art. 13. Diſp. 18. memb. 3. & 4. & Leſſius in Diſputatione Apologetica de gratia efficaci, cap. 5. num. 13. Nec aduerſatur noſtræ concluſioni D. Thomas, nam cum 1. part. quæſt. 25. art. 5. ad 1. ait fieri non poſſe vt Deus aliqua faciat, quæ non præordinauit ſe facturum, quia ipſum facere ſubiacet præſcientiæ, & ſubordinationi, loquitur de ſubordinatione actionis externæ Dei ad voluntatem diuinam, docetque nihil poſſe Deũ efficere ad extra, niſi per voluntatem ſe applicet ad agendum, & hanc ſubordinationem appellat præordinationem: non explicat autem qualis debeat eſſe iſta præordinatio, an abſoluta, vel conditionata.

37. Probatur prima pars concluſionis primò auctoritate Scripturæ, nam Eccleſiaſtici 15. dicitur; *Reliquit Deus hominem in manu conſilij ſui.* Quibus verbis indicari videtur decretum diuinum concurrendi cum noſtra voluntate ad actus liberos non eſſe omnino abſolutum: Nam ſi Deus voluntate abſoluta definiuit cõcurſum ad vnum actum determinatum, non relinquitur locus conſilio, & deliberationi, quia efficax illa, & abſoluta voluntas concurrendi anteceſſit omne humanum conſilium, & poſt illam voluntatem nullum eſt relictum medium, vel poteſtas omittendi actum illum, aut eliciendi alium: ergo dicendum eſt Deum non definiuiſſe concurſum ad actus liberos abſoluta voluntate, ſed ſolum ſub conditione, ſi homo voluerit operari: alioqui enim non vere diceretur relictus in manu conſilij ſui.

Modus definiendi concurſum voluntate conditionata eſt poſſibilis, & aptiſſimus ad tuendam libertatem creatam.

Secundò quia modus iſte definiendi concurſum voluntate conditionata eſt poſſibilis, & aptiſſimus ad tuendam libertatem creatæ voluntatis: poſſibilis quidem, quia non implicat contradictionem, & aliàs Deus, cum ſit omnipotens poteſt facere quod vult, & quomodo vult, atque adeo poterit offerre concurſum voluntate conditionata: aptiſſimus vero ad tuendam libertatem, quia poſito hoc modo concurrendi, ſeu hac præparatione concurſus integrum eſt voluntati creatæ vti, vel non vti tali concurſu, & elicere, vel non elicere actum, quod requiritur ad perfectum vſum libertatis: ergo hic modus definiendi cõcurſum ad actus liberos noſtros Deo tribuendus eſt. Confirmatur quia Deus ab æterno non decreuit ſe ſolo producere actum liberum, ſed ſimul cum cauſa ſecunda libera, ita vt decretum illud non habeat effectum, niſi ponatur cooperatio cauſæ ſecundæ liberæ: ergo cum hæc cooperatio libera ſit, poſſitque eſſe, & non eſſe, neceſſe eſt, vt Deus in ſuo decreto inuoluat conditionem cooperationis cauſæ liberæ: ac per conſequens, vt non velit concurrere abſoluta voluntate, ſed conditionata.

Secunda pars probatur, quia decretum iſtud concurrendi, quantum eſt ex ſe, vim habet, & efficaciam ad inferendum effectum: ſolum obſtat conditio addita, vnde ea poſita ſtatim inferet effectum vi ſua, fietque abſolute efficax in actu ſecundo ad eum modum, quo contingit in donatione aliqua conditionata: hæc enim poſita conditione fit abſoluta, & efficax in actu ſecundo, producitque ſuum effectum vi ſua, nec opus eſt talem donationem repetere ſub forma actus abſoluti.

38. *Deus offert concurſum voluntati creatæ ad omnes, & ſingulos actus, quos elicere poteſt ſingulis momentis.*

Dicendum tertiò, Deum offerre concurſum voluntati creatæ modo prædicto ad omnes, & ſingulos actus, quos omnibus, & ſingulis momentis elicere poteſt, & non tantum ad eos, quos eſt de facto elicitura. Ita Soarius lib. 1. de auxiliis, cap. 15. num. 13. Leſſius cap. 4. citato, & alij. Probatur quia Deus præbet concurſum cauſæ ſecundæ modo accommodato naturæ ipſius: ſed cauſa ſecunda, vt libera ſit quoad exercitium, & quoad ſpecificationem, non ſolum debet habere in ſua poteſtate proxima actum illum, quem hic & nunc præuidet Deus eliciendum ab ea, verum etiam omnes, quos hic, & nunc elicere poteſt; ergo Deus non offert concurſum, tantùm ad actum, hic, & nunc eliciendum, ſed ad omnes etiam, qui elici poſſunt à voluntate, quamuis eliciendi non ſint. Minor patet, quia ſi Deus ex eo, quod præſciret ſcientia conditionata voluntatem creatam, non deficiente concurſu diuino, hunc ſolum actum in hoc momento eliciturum, offerret tantum concurſum ad eum actũ, & non ad alios, hoc ipſo tolleret potentiam proximam, atque adeo libertatem ad omnes alios

alios actus; vnde non poſſet imputari homini, ſi illos non eliceret, etiamſi eſſent actus præcepti. Confirmatur, quia voluntas creata nullum actum elicere poteſt, niſi Deo concurrente: ergo niſi aliquo pacto habeat in ſua poteſtate concurſum Dei, non erit proxime potens ad eliciendum libere aliquem actum: ergo ſi ad vnum tantum actum habeat in ſua poteſtate concurſum, ad illum ſolum habebit potentiam proximam, atque adeo libertatem, & non ad alios actus: ſed nunquam poteſt habere voluntas creata concurſum Dei in poteſtate ſua, niſi Deus illum concurſum habeat illi præparatum: ergo vt perfecte libera ſit voluntas in ordine ad omnes, & ſingulos actus, quos in omnibus, & ſingulis momentis elicere poteſt, neceſſe eſt, vt Deus habeat illi præparatum concurſum ad omnes, & ſingulos actus.

Ex hac, & ſuperiori cõcluſione colligitur diſcrimen in modo concurrendi Dei cum agentibus naturalibus, & liberis, nam illis tribuit concurſum voluntate abſoluta, & ad vnum actum duntaxat; his vero offert concurſum voluntate conditionata, & ad plures actus: v. g. Deus abſolute præbet igni dumtaxat concurſum ad calefaciendum ſubjectam materiam; voluntati vero creatæ offert hic, & nunc concurſum conditionate, nonſolum ad volendum hoc objectum, ſed etiam ad nolendum illud, & ſimul ad volendum, & nolendum quodlibet aliud objectum, quod hic, & nunc velle, & nolle poteſt.

39. *Prædefinitio abſoluta concurſus ad actus liberos non ſpectat ad rationem formalem diuinæ prouidentiæ.*

Dicendum quartò, Prædefinitionem abſolutam concurſus actualis ad actus liberos non ſpectare ad rationem formalem diuinæ Prouidentiæ. Conſtat ex dictis pro ſuperioribus concluſionibus, & confirmatur, quia ad diuinam prouidentiam ſpectat prouidere concurſum proportionatum vnicuique cauſæ: ergo ſicut ad illam ſpectat præbere concurſum voluntate abſoluta cauſis neceſſariis, ita ad eamdem ſpectabit prouidere concurſum cauſis liberis voluntate conditionata, & non abſoluta, quia niſi ita offeratur concurſus iis, non poteſt earum conſeruari libertas.

40. *Prædefinitio abſoluta actus ordine intentionis non officit libertati; ſecus vero prædefinitio abſoluta concurſus.*

Ad primum argumentum pro prima parte oppoſitæ ſententiæ, conceſſa maiori neganda eſt minor, & ad primam probationem minoris conceſſo antecedente neganda conſequentia; eſt enim diuerſa ratio de prædefinitione actus ordine intentionis, & prædefinitione concurſus, nam prædefinitio illa abſoluta actus non attingit per ſe immediate actum liberum à voluntate creata producendum, ſed per electionem mediorum, quibus præſcit Deus actum futurum infallibiliter, libere tamen, ac per conſequens illa prædefinitio non immutat modum operandi, vel concurrendi Dei ad talem actum: at illa voluntas prædefiniens abſolute concurſum, quæ admittitur ab aduerſariis, per ſe immediate eſt efficaciter operatiua ad extra, & ideo non poteſt non immutare modum operandi creatæ voluntatis, & per ſe ipſam inferre effectum. Quare ſcientia conditionata conferre poteſt, vt prædefinitio illa ordine intentionis non tollat libertatem, quia illa ſcientia poſita poteſt Deus eligere media ſuauia quibus prænoſcit actum prædefinitum futurum infallibiliter, liberè tamen, vnde ſi Deus etiam

Cur ſcientia conditionata iuuet ad libertatem in prædefinitione actus ordine intentionis, non vero in de prædefinitione abſoluta concurſus.

poſita ſcientia conditionata eligeret medium neceſſario inducens actum voluntatis, talis actus non eſſet liber, quamtumuis antecederet illa ſcientia: cum igitur voluntas abſoluta concurrendi inferat actum neceſſario, nihil iuuare poteſt ad libertatem eius ſcientia conditionata, vt in prima concluſione explicatum eſt.

Ad ſecundam probationem conceſſo antecedente, dicendum eſt ad conſequentiam, impoſſibile eſſe, vt Deus velit concurrere cum libero arbitrio voluntate abſoluta, & quod non tribuatur concurſus efficacius, quàm modo de facto tribuitur, cum offertur voluntate conditionata. Ad probationem conſequentiæ addo per voluntatem abſolutam concurrendi fore, vt efficacius applicaretur omnipotentia, quam eſſet ex ſe applicata, ſi Deus ageret ex neceſſitate naturæ: nam vt ſupponimus adhuc in eo euentu offerretur concurſus ſub conditione, ſi nimirum voluntas creata operari vellet: tunc enim Deus diceretur agere ex neceſſitate naturæ ſolum, quia ab intrinſeco determinatus eſſet ad concurrendum cum voluntate creata, ſi ipſa operari vellet. 41.

Efficacius applicaretur omnipotentia per voluntatem abſolutã concurrendi quam eſſet applicata, ſi Deus ageret ex neceſſitate naturæ.

Ad tertiam probationem, quamuis concurſus ille omnipotentiæ diuinæ nequeat executioni mandari, niſi ſimul operante cauſa creata libera, quia tamen omnipotentia eſt infinitæ virtutis, & applicatur ad concurrendum per abſolutam, & efficacem voluntatem, nequit à voluntate creata inhiberi.

Ad quartam probationem, conceſſo antecedente neganda conſequentia, & ratio diſcriminis eſt, tum quia voluntas creata non dicitur determinare immediate voluntatem diuinam, ſed omnipotentiam, quæ ex vi voluntatis diuinæ applicata eſt ad concurrendum indifferenter ad quemlibet actum, quem voluntas creata voluerit operari, vnde cum voluntas creata ſupponat iam diuinam voluntatem applicuiſſe omnipotentiam, non videtur tollere poſſe libertatem eius: tum etiam quia licet immediate determinaret voluntas creata diuinam, adhuc intelligi non poſſet, ita mouere, ac rapere illam ad talis concurſus exhibitionem, quia nullum eſt agens creatum, à quo neceſſario rapi, ac moueri poſſit agens infinitum: at ſi ex parte Dei admittatur voluntas abſoluta, & efficax noſtram voluntatem determinans, cum illa ſit ab hac independens, & inferat neceſſario effectum ad extra, tollet ſine dubio noſtræ voluntatis libertatem, nec voluntas noſtra poterit vim illius inhibere, aut impedire. 42.

Ad ſecundum argumentum dico nullum ſequi incommodum ex voluntate diuina definiente concurſum ſub conditione explicata. Vnde ad primum illud incommodum reſpondeo non eſſe aliquid neceſſarium, quo Deus excitetur ad præbendum concurſum, nam quando ex pluribus cauſis concurrentibus ad eumdem effectum, vna libere, & reliquæ neceſſario operantur, cauſæ neceſſariæ natura ſua ſunt determinatæ ad præbendum concurſum accommodatum, ſi cauſa libera voluerit operari: illæ enim huius quaſi inchoationem expectant, vt tunc ſimul cooperentur, vt videre eſt in habitibus voluntatis, qui natura ſua ſunt determinati ad concurrendum cum voluntate, ſolumque expectant influxum eius. Quare cum 43.

Deus non indiget aliquo, quo determinetur ad præbendum concurſum.

omnipotentia diuina ex vi prædefinitionis conditionatæ voluntatis Dei ſit quaſi naturaliter determinata ad concurrendum, quoties cauſa libera poſtulauerit, & ad tribuendum hunc, vel iſtum, vel alium concurſum, & ſic de cæteris iuxta exigentiam eius: hoc ipſo quod cauſa libera pro arbitratu ſe determinat, omnipotentia concurrit influxu accommodato.. Vnde omnipotentia nihil expectat, niſi vt ſicut ipſa ex vi diuinæ voluntatis conditionatæ eſt determinata ad concurrendum cum cauſa creata libera ad quamlibet actionem eius, ita quoque cauſa libera ſe determinet.

44. *Non omnis conditio, vt aliquid ſit, vel fiat, eſt prior natura eo, quod eſt, vel fit.*

Ad confirmationem negandum eſt omnem conditionem, vt aliquid ſit, vel fiat, eſſe priorem natura illo quod eſt, vel fit: Sunt enim aliquæ conditiones concomitantes, quæ ſunt ſimul natura, vt patet in materia prima, quæ vt ſuam cauſalitatem exerceat reſpectu formæ, requirit tanquam conditionem productionem illius, & tamen productio formæ non eſt prior natura, quam ſuſtentatio materiæ: ſimiliter ergo, licet Deus vt concurrat cum voluntate expectet quodammodo concurſum illius, & concurſus voluntatis ſit conditio, vt Deus concurrat, tamen concurſus voluntatis non eſt prior natura concurſu Dei, ſicut nec concurſus eiuſdem voluntatis ad actum liberum eſt prior natura concurſu habitus exiſtentis in ea. Nec refert quod dicatur voluntas inchoare actionem ſuam: non enim ſignificatur, hoc modo loquendi, inchoare, ſine concurſu Dei: hoc enim falſum eſſet; ſed ſolum tribuitur voluntati quod actus, qui hic, & nunc ab ea elicitur, ſit huius, vel illius ſpeciei. Secundum incommodum quod affertur, reuera incommodum non eſt, imo videtur neceſſarium ad libertatem cauſæ creatæ, vt Deus eodem modo offerat concurſum ad actus liberos re ipſa futuros, atque ad actus non futuros, ſed ſolum poſſibiles: nam cum offeratur concurſus voluntate conditionata, æqualiter offertur ad omnes actus. Verum eſt voluntatem Dei conditionatam in ordine ad actus re ipſa futuros, poſita conditione determinationis cauſæ liberæ, habere vim abſolutæ voluntatis.

Quo ſenſu dicatur voluntas inchoare actionem ſuam.

Deus eodem modo offert concurſum ad actus liberos futuros, atque ad non futuros.

45. *Sine voluntate abſoluta concurrendi, poteſt Prouidentia diuina, in ordine ad actus liberos, eſſe perfectiſſima.*

Ad argumentum pro ſecunda parte oppoſitæ ſententiæ conceſſo antecedente, neganda conſequentia, nam ſine voluntate abſoluta concurrendi poteſt prouidentia diuina in ordine ad actus liberos eſſe perfectiſſima; vnde ad probationem conſequentiæ negandum eſt voluntatem Dei conditionatam circa concurſum ad actus liberos eſſe imperfectam, nam potius eſt voluntas perfectiſſima, Deus enim hac voluntate tribuit concurſum cauſis liberis, non propter propriam aliquam indigentiam, vel imbecillitatem, aut ſubjectionem, & dependentiam, quaſi non poſſit reſiſtere voluntati noſtræ, vel ſubtrahere ſuum concurſum, ſed libere vult ſic præbere concurſum, vt libertatem noſtræ voluntatis integram conſeruet. Hinc autem non ſequitur effectus liberos in particulari ſubtrahi à diuina prouidentia, imo potius ſub illam perfectiſſime cadere, media iſta voluntate conditionata, ſine qua non eſſet perfecta diuina prouidentia reſpectu illorum.

46. Ad id, quod ex Vazquez retulimus dicendum eſt voluntatem illam abſolutam concurrendi non eſſe concomitantem, nec ſubſequentem, ſed omnino antecedentem, ac per conſequens tollere libertatem voluntatis creatæ. Nec obſtat ſcientia cõditionata quo minus tollatur vſus libertatis antecedenter, ſi Deus offert concurſum voluntate illa abſoluta, quia impoſſibile eſt, vt Deus velit præbere decreto abſoluto concurſum ex illa conditionata præſcientia, nihil idem decretum concurrendi includatur in objecto talis præſcientiæ, quia ſine diuino concurſu niſi poteſt velle creata voluntas: ergo ſi Deus abſoluto decreto vult concurrere cum voluntate creata, nihil conferre poteſt ad ſaluandam eius libertatem præſcientia illa conditionata. Confirmatur quia ſi tale decretum abſolutum includitur ſub conditione in objecto illius ſcientiæ, præſcietur futurus effectus ex efficacia antecedenti decreti diuini abſoluti, & non ex libertate creatæ voluntatis, tolleturque indifferentia quoad ſpecificationem, & quoad exercitium; quoad ſpecificationem quidem, quia ſi concurſus ſupponitur dandus per decretum abſolutum, nequit dari niſi ad vnum actum, & conſequenter voluntas creata non poteſt alium elicere; quoad exercitium vero, quia ſupponitur in Deo decretum, cui creata voluntas nequit reſiſtere, & illud omnino antecedens, cum non ſupponat aliam præſcientiam conditionatam. Satius ergo eſt dicere decretum diuinum concurrendi non eſſe abſolutum, ſed conditionatum, & ad illud ſupponi ſcientiam conditionatam, non tanquam neceſſariam, vt Deus ponat concurſum ſuum in poteſtate hominis ad quemuis actum: ad id enim ſatis eſt ſcientia ſimplicis intelligentiæ, qua cognoſcat Deus omnes actus ſingulis momentis ab homine producibiles, & concurſus omnes illis proportionatos, ac prætereà applicationem omnipotentiæ per diuinam voluntatem ad præbendum quemlibet iſtorum concurſuum, ſi liberum arbitrium creatum ſe ad aliquem actum determinauerit. Solum igitur ſupponitur ſcientia conditionata ad perfectionem diuinæ prouidentiæ, quæ requirit, vt Deus, quauis conditione poſita præſciat futuros euentus, ad eos, vel impediendos, vel permittendos, vel ad eos procurandos, & promouendos.

Voluntas [illegible]mina abſoluta cõcurrendi nõ eſt concomitans, nec ſubſequens, ſed omnino antecedens, ac tollens libertatem.

Scientia conditionata nõ requiritur, vt Deus ponat cõcurſum in poteſtate hominis ad quemuis actum, ſed vt perfecte prouideat.

Capvt VI.

An Dei Prouidentia ita definiat concurſum ad actum liberum, vt determinet indiuiduationem illius.

47. Explicata difficultate ſuperioris capitis, non potuit hæc dubitatio omnino prætermitti, quia appendix illius eſſe videtur. Vazquez igitur 1. Tom. in 3. part. diſp. 74. cap. 8. negat Deum determinare indiuiduationem actus liberi. Probat, tum quia id non fieret ſine iactura libertatis, nam voluntas creata, non ſolum eſt libera circa ſpecificationem, & exercitium actus, ſed etiam circa indiuiduationem eius,

Sententia negans Deum determinare indiuiduationem actus liberi.

Digitized by Google

eius, non enim præmio, aut pœna afficitur propter actus in communi, ſed propter actus ſingulares: tum etiam quia ex ſententia oppoſita ſequitur Deum determinare indiuiduationem, non ſolum actus boni, ſed etiam mali, quod eſt abſurdum: tum præterea quia voluntas noſtra libera eſt etiam ad amandum obiectum tanta, vel tanta intenſione: intentio autem determinata ad indiuiduationem ſpectat; tum inſuper quia poſtquam voluntas noſtra diuinitus præuenta eſt ſingulari aliqua cogitatione, Deus nouit, non vage, & in vniuerſum eam volituram, aut nolituram, ſed determinate hunc ſingularem actum eius: ergo ſtatim atque Deus nouit voluntatem noſtram hac cogitatione præueniendam, nouit etiam indiuiduum actum eius futurum: ergo non potuit Deus determinare voluntatem ad indiuiduationem actus. His argumentis addunt aliqui hoc, quod efficacius videtur. Potentia de ſe poſitiue, & actiue indifferens, tanquam domina ſui actus, poteſt virtute ſua intrinſeca, cum generali concurſu primæ cauſæ, ſe determinare ad ſuum actum: ſed talis eſt noſtra voluntas reſpectu ſuorum actuum, non ſolum in ſpecie, ſed etiam in indiuiduo: ergo poterit ſe vi ſua determinare ad omnes actus, etiam in indiuiduo. Quod ſi reſpondeas voluntatem non poſſe ſe determinare ad hunc numero actum circa hoc obiectum, potius quam ad alium ex infinitis actibus numero diſtinctis poſſibilibus circa tale obiectum, quia intellectus non cognoſcit diſtincte hos actus, ac per conſequens non poteſt proponere voluntati, vrgent ſic: Cognitio requiſita, vt voluntas ſe determinet ad proprios actus non debet immediate verſari circa eoſdem actus, ſed circa eorum obiecta, quemadmodum actus ipſi non debent eſſe, vt quod voliti, ſed vt quo per ſe ipſos: ergo cum in præſenti euentu iam repræſentetur voluntati obiectum amandum, non requiritur alia cognitio, vt voluntas ſe determinet potius ad hunc actum indiuiduum, quam ad alium circa idem obiectum. Antecedens probatur, quia intellectus ſolum debet proponere voluntati quod illam mouet: ſed voluntatem mouet obiectum & id, quod ſe tenet ex parte obiecti, non vero actus ipſe, neque id, quod ſe tenet ex parte actus: ergo cognitio ſolius obiecti ſatis erit, vt voluntas ſe determinet ad indiuiduum actum.

Confirmatur id in intenſione actus voluntatis, nam vt voluntas libere eliciat actum huius, vel illius determinatæ intenſionis, non oportet proponatur illi obiectum diſtincte, tanquam amabile hac, vel illa determinata intenſione, vt duo, vel vt tria, quia neque huiuſmodi gradus diſtincte cognoſcuntur ab intellectu, ſed ſufficit proponatur obiectum, vt hic, & nunc amabile: ergo vt voluntas libere eliciat hunc ſingularem actum circa hoc obiectum, potius quam alium eiuſdem ſpeciei, non requiretur diſtincta notitia omnium actuum ſingularium poſſibium circa illud obiectum, ſed ſatis erit notitia proponens obiectum, vt hic, & nunc amabile. Declaratur hoc, quia nemo negabit nos mereri per ſingulares actus, & iuxta intenſionem determinatam illorum, & tamen neque illos, neque intenſionem illorum vt tantam diſtincte cognoſcimus: ergo ſignum eſt illos eſſe omnino in noſtra poteſtate quoad determinatam ſingularitatem, & intenſionem, & poſſe voluntatem noſtram libere ſe determinare ad quemlibet illorum, & ad quamlibet eius intenſionem. Et amplius hoc ipſum confirmari poteſt ex diſcrimine inter circunſtantias obiecti, & circunſtantias actus; nam cum illæ non conferāt per ſe ipſas ad bonitatem actus, ſed per modum termini, ſeu obiecti debent eſſe cognitæ, & volitæ non minus quam obiectum: at vero iſtæ, nempe circunſtantiæ actus, cum per ſe ipſas conferant ad bonitatem eius, non debent eſſe diſtincte cognitæ, & volitæ, ſicut obiectū. Quare cum intenſio ſit circunſtantia actus, & non obiecti, & pariter differentia indiuidualis ſit de ſubſtantia actus, non oportet vt diſtincte cognoſcantur, & amentur reflexe per alios actus, ſed ſatis eſt vt actus in confuſo cognoſcatur, & ametur ſeipſo, quod eſt eſſe voluntarium per modum actus.

Oppoſita ſententia mihi ſemper placuit & modo maxime placet. Sentio igitur Deum determinare indiuiduationem actuum liberorum creatæ voluntatis per concurſum ſuum. Ita Soari. lib. 1. de auxiliis cap. 11. num. 11. & Petrus Hurtado. diſp. 10. Phyſica Sect. 4. Probatur inprimis, quia præter Deum nullum principium excogitari poteſt, à quo ſumi queat determinatio. indiuiduationis actuum liberorum, ſicut & aliorum effectuum cauſarum naturalium: ergo ſoli Deo tribuenda eſt. Antecedens patet, quia inprimis ſubiectum, nempe voluntas, non magis poſtulat circa idem obiectum, hunc actum numero, quam illum, impertinens enim eſt reſpectu illius, quod ſi amet, amet hoc actu numero, vel alio. Deinde circunſtantiæ loci, temporis, & ſimiles ſunt omnino extrinſecæ, neque influunt in effectum; Virtus vero cauſæ liberæ poteſt ſe ad omnes illos actus indiuiduos extendere, & nequit libere hunc actum alteri præferre eiuſdem ſpeciei: ergo neceſſe eſt, vt hæc determinatio indiuiduationis refundatur in Deū. Deinde quia ſi præter Deum aliquod principium excogitari poſſit determinans indiuiduationem horum actuum, maximè eſſet voluntas, quatenus eſt potentia libera, & domina ſui actus: ſed voluntas nequit determinare indiuiduationem horum actuum, ergo præter Deum nihil excogitari poteſt, cui tribui poſſit hæc determinatio: Minor probatur quia voluntas ex infinitis actibus poſſibilibus numero diſtinctis circa aliquod obiectum nequit vnū aliis præferre, vel vnum præ aliis eligere, niſi ei prædicti actus diſtincte proponantur per diſtinctam notitiā intellectus; ſed intellectus nequit voluntati hos actus ſic proponere, quia illos diſtincte non cognoſcit; ergo neque voluntas poterit hunc præ aliis eligere.

48.

Deus determinat indiuiduationem act. liberorum creatæ voluntatis per concurſum ſuum, neq; eſt aliud principium potens determinare.

Voluntas nequit determinare indiuiduationem ſuorum actuum.

Confirmo primò rem exemplo. Si enim Deus conſtitueret in aliquo determinato loco quinque lapides pretioſos priuatos quantitate, & omni accidente ſenſibili, & mihi reuelaret ibi eſſe eos lapides pretioſos, certe quamuis mihi daretur optio eligendi vnum ex illis, id præſtare non poſſem, quia illos diſtincte non cognoſcerem, etiamſi ſcirem in eo loco eſſe,

ita etiam ſi habetem concurſum præparatum à Deo ad omnes actus indiuiduos circa aliquod objectum poſſibiles, ſi illos diſtinctè non cognoſcerem, non poſſem hunc potius quam illum eligere.

Vt voluntas ſe poſſet determinare ad indiuiduationem ſuorum actuum deberent illi omnes diſtinctè proponi per intellectū.

Confirmo ſecundò, quia vt voluntas deliberate velit, in confuſo tamen, aliquem actum indiuiduum elicere circa aliquod objectum, neceſſe eſt, vt per intellectum proponatur illi, non ſolum objectum, verum etiam actus in confuſo: ideo enim graues Theologi requirunt propoſitionem objecti practicam, vt voluntas moueatur, nimirum cognitionem objecti vt hic, & nunc amabilis, quia per eam notitiam proponitur etiam actus ipſe voluntatis, licet in confuſo: ergo vt voluntas deliberate, ac diſtinctè præferat vnum actum aliis numero diſtinctis circa idem objectum poſſibilibus, & eligat diſtinctè vnum præ aliis, neceſſe eſt vt per intellectum proponatur illi, non ſolum objectum, ſed etiam actus ipſe in particulari, & diſtinctè ita vt proponatur obiectum vt amabile hic & nunc per hunc actum, & iſtum, & alios poſſibiles, alioqui intelligi nequit, quo pacto voluntas eligere poſſit vnum præ aliis.

50.

Si ea, quæ ſunt volita per modum actus, æque diſtinctè eligerentur, ac ea, quæ volita ſunt per modum obiecti, æque diſtinctam cognitionem requirerent.

Confirmo tertiò, quia ideo ea quæ ſunt tantum voluntaria, ſeu potius volita per modum actus, non requirunt communiter tam expreſſam, & diſtinctam cognitionem, quam ea quæ ſunt voluntaria, ſeu potius volita per modum objecti, quia illa non ita expreſſe, & diſtinctè eliguntur à voluntate, ſicut iſta: ergo ſi illa æque expreſſe, & diſtinctè eligerentur, ac eliguntur iſta, æque expreſſam, & diſtinctam requirerent cognitionem. Quare ſufficit quidem illa confuſa cognitio practica objecti vt hic, & nunc amabilis, vt voluntas libere aliquo actu amoris indiuiduo tendat in objectum, & ſufficit etiam confuſa cognitio objecti, vt maxime, aut ſumme amabilis, vt voluntas libere conetur intendere aliquo pacto, vel magis, ac magis actum amoris: at vero vt voluntas diſtinctè eligat hunc actum numero præ alio, & hunc actum determinate intenſum, v. g. vt quatuor, præ alio intenſo ſolum vt tria, vel vt duo, maior, & diſtinctior cognitio neceſſaria eſt: ergo cum hæc diſtincta cognitio non habeatur, non eſt tribuenda voluntati diſtincta electio, ſed determinatio expreſſa indiuiduationis actus liberi in Deum reuocanda eſt, vt diximus: determinatio vero ad intenſionem actus, quæ communiter reperitur in nobis, quæ non eſt indiuiſibiliter ad intenſionem, vt tria, vel vt quatuor, eligendo hanc præ alia, ſed ad aliquam intenſionem, quam voluntatis conatus conſequetur, non in Deum, ſed in voluntatem ipſam eſt referenda: nam hæc determinatio, licet confuſa, non eſt indiuiduationis, ſed cuiuſdam quaſi ſpeciei: nam voluntas idem objectum ſub eadem intenſione amare poteſt pluribus actibus numero diſtinctis: & ideo quamuis determinatio ad aliquem ex iis pluribus actibus proueniat à Deo, determinatio ad eam intenſionem, quæ eſt quaſi ſpecifica proueniet ab ipſa voluntate modo explicato.

Determinatio confuſa intenſionis in nobis non eſt indiuiduationis ſed cuiuſdam quaſi ſpeciei, nec referenda ad Deum, ſed ad voluntatem.

51.

Deus determinat indiuiduationem actuum liberorum offerendo concurſum ad vnum tantū actum in ſingulis ſpeciebus actuum, quos in quouis momento voluntas elicere poteſt.

Quæres tamen quo pacto determinet Deus indiuiduationem actuum liberorum. Reſpondeo non alia ratione determinare, niſi offerendo concurſum ad vnum tantum indiuiduum actum in ſingulis ſpeciebus, vel quaſi ſpeciebus actuum, quos in quocumque inſtanti voluntas elicere poteſt v. g. ſi in hoc momento, & his circumſtantiis voluntas amare poteſt hoc objectum, & odio habere, & elicere circa illud alios actus diſtinctos, in ſingulis iis ſpeciebus ſolum habet Deus præparatum concurſum ad vnum indiuiduum actum, ita vt ſi voluntas amare voluerit, non poſſit elicere, niſi hunc actum indiuiduum amoris, ad quem Deus concurſum præparauit, & ſi voluerit odio habere, non poſſit elicere, niſi hunc actum odij in indiuiduo, ad quem habet concurſum oblatum, & ſic de aliis ſpeciebus, vel quaſi ſpeciebus. Dixi autem quaſi ſpeciebus, quia non oportet hic proprias ſpecies diſtinguere, ſed quouis modo diſtinguatur objectum, ita vt circa illud verſari poſſint in eodem inſtanti plures actus numero diuerſi, cenſeri poteſt quaſi ſpecies diſtincta. Vnde quia in hoc inſtanti, & his circunſtantiis amari poteſt Petrus pluribus actibus numero diſtinctis, & ſimiliter amari poteſt Paulus aliis etiam actibus numero diſtinctis offert Deus ad has duas quaſi ſpecies, duos tantum concurſus, vnum ad eliciendum vnicum amorem Petri, & alterum ad eliciendum vnicum amorem Pauli. Hinc fit intra ſingulas ſpecies, vel quaſi ſpecies actuum manere voluntatem determinatam ad vnum indiuiduum actum, ita vt ſi operari voluerit intra aliquam ſpeciem, nequeat elicere alium actum numero, præter illum, ad quem habet oblatum concurſum.

52.

Si cui homini diuinitus cōmunicaretur notitia omniū actuum indiuiduorū quos ipſius voluntas elicere poſſet intra vnā ſpeciem, adhuc non poſſet ſe determinare ad vnum potius, quam ad alium.

Quæres iterum ſi alicui homini diuinitus communicaretur diſtincta notitia omnium actuum indiuiduorum, quos ipſius voluntas elicere poteſt intra eamdem ſpeciem, vel quaſi ſpeciem, an talis homo foret liber ad eliciendum vnum actum potius quam alium ex prædictis indiuiduis. Ego exiſtimo non fore in hac parte liberum de lege ordinaria, quia ſecundum hanc legem non præpararet illi Deus concurſum ad eliciendum quemlibet ex illis indiuiduis actibus, hæc enim præparatio concurſus eſt præter communem, & vſitatum modum prouidendi creaturis liberis, atque adeo eſt illis indebita etiam prædicta cognitione conceſſa. Certe Deus non præpararet concurſum ad actus ſemel productos reproducendos. Adde eam libertatem fore ſupra ordinarium libertatis modum, quem Deus iis creaturis decreuit.

53.

Determinatio indiuiduationis oblata fit ſine iactura libertatis, tam quoad ſpecificationem, quam quoad exercitium.

Supereſt reſpondeamus ad oppoſita argumenta. Ad primum, dicendum, hanc determinationem indiuiduationis modo explicato fieri ſine vlla iactura libertatis, tam quoad ſpecificationem, quam quoad exercitium: Quoad ſpecificationem quidem, quia in qualibet ſpecie, vel quaſi ſpecie operari poteſt voluntas pro arbitratu, quoad exercitium vero quia ita eſt in poteſtate eius elicere hunc actum vt poſſit non elicere. Quod autem intra eamdem ſpeciem in hoc inſtanti, & his circunſtantiis circa idem objectum nequeat elicere, niſi vnum indiuiduum actum non eſt contra libertatem eius, vel quia voluntas creata non eſt capax maioris libertatis ex propria natura, vt ſentire videtur Soarius citatus, vel certe quia licet ſit aliquo modo capax, deeſt illi cognitio requiſita

ad

ad illam maiorem libertatem, & alioqui maior illa libertas non eſt ei neceſſaria, nihil enim refert quod voluntas amet objectum hoc, vel illo numero amore, dummodo amet aliquo amore libero.

Prædicta determinatio indiuiduationis nō impedit meritū indiuiduorū actuum, neq; facit Deum autorem peccati.

Ad id, quod additur de merito, addendum eſt certum eſſe nos mereri præmium, vel pœnam per actus indiuiduos, quia licet in hoc inſtanti, & iis circunſtantiis ita elicimus hunc actum, vt intra eamdem ſpeciem non poſſimus elicere alium numero diſtinctum, tamen ita elicimus, vt poſſimus non elicere, & poſſimus etiam elicere, & non elicere alios actus intra alias ſpecies, vel quaſi ſpecies, quod ſufficit ad meritum, imo ad perfectam libertatem. Ad ſecundum reſpondeo ſine incommodo admitti poſſe prædictam determinationem etiam in malis actibus, quia inde non ſequitur Deum eſſe cauſam malitiæ, ſolum enim offert concurſum ad bonum, & malum actum, & ex ſuppoſitione quod homo velit bene, vel male operari, concurrit tantum ad hunc actum bonum, vel malum, & non ad alium numero diſtinctum intra eamdem ſpeciem. Quare ſemper manet voluntas libera ad eliciendum actum, & non eliciendum.

54. Ad tertium conſtat ex dictis determinationem intenſionis non eſſe determinationem indiuiduationis, prout hic de indiuiduatione loquimur, ſed eſſe determinationem cuiuſdam quaſi ſpeciei, quia idem objectum ſub eadem intenſione pluribus actibus numero diſtinctis amari poteſt. Quare hæc determinatio intenſionis tribuitur creatæ voluntati, quamuis non ſit diſtincta determinatio, vt explicatum eſt.

Ad quartum reſpondeo Deum cognoſcere voluntatem ſingulari aliqua cogitatione præuentam elicituram hunc numero actum intra hanc ſpeciem, & non alium numero diſtinctum, quia illi præparauit hunc concurſum, & non alium numero diſtinctum, nam ſi alium præparaſſet cognoſceret eam elicituram alium actum diſtinctum numero, & ſimiliter ſtatim atque Deus nouit voluntatem noſtram hac cogitatione præueniendam, & ſe illi præparaturum hunc concurſum, cognouiſſe actum indiuiduum eius futurum.

55. Ad vltimum argumentum conceſſa maiori dicendum ad minorem voluntatem noſtram non eſſe dominam ſuorum actuum in indiuiduo quoad prædictam electionem vnius actus præ alio intra eamdem ſpeciem, vel quaſi ſpeciem ob defectum notitiæ neceſſariæ ad eam electionem & quia non præparatur ei concurſus ad plures actus. Ad inſtantiam vero reſpondeo, vt voluntas deliberate ſe determinet ad proprios actus eliciendos, neceſſariam eſſe aliquam cognitionem actuum maiorem, vel minorem, ſeu magis, aut minus expreſſam, pro maiori, vel minori, ſeu magis, & minus expreſſa determinatione, & quia de facto voluntas non ſe determinat ad indiuiduationem actus in particulari, & diſtincte, ſed valde confuſe, ideo ſufficit confuſa quædam, & vaga cognitio indiuidui actus, quæ non ſufficeret ad diſtinctam electionem vnius actus præ alio.

Vt voluntas ſe determinet ad proprios actus requirit illorum cognitionē magis, vel minus expreſſā, iuxta magis, vel minus expreſſam determinationem.

Ad probationem inſtantiæ dico propoſitionem objecti ſufficientem, vt voluntas deliberate moueatur, non eſſe cognitionem objecti vtcumque, ſed cognitionem practicam, nempe objecti vt amabilis, quo pacto iam attingitur actus ipſe voluntatis. Ad confirmationem reſpondeo, vt voluntas ſe determinaret diſtincte, & expreſſe ad intenſionem determinatam vt duo, vel vt tria, potius quam ad aliam, requiri neceſſario cognitionem diſtinctam objecti vt amabilis determinata intenſione, vt duo, vel tria; quia vero non ita diſtincte ſe determinat voluntas ad intenſionem actus, ſed valde confuſe, ſatis eſſe ad actus ordinarie intenſos, vt proponatur objectum vt hic, & nunc amabile. quia eo ipſo quod per propoſitionem objecti attingitur actus voluntatis, attingitur aliqua intenſio; nam nullus poteſt eſſe actus, qui non habeat aliquam intenſionem: ad actus autem extraordinarie intenſos requiri propoſitionem objecti vt hic, & nunc maxime, vel ſumme amabilis; vt vero diſtincte eligat hunc ſingularem actum præ alio expreſſiorem cognitionem requiri, vt explicatum eſt. Nec refert quod nos mereamur per ſingulares actus, & iuxta intenſionem determinatam illorum: hoc enim non probat hos actus, & intenſionem eorum eſſe in noſtra poteſtate, quoad diſtinctam electionem huius actus præ alio, & huius intenſionis præ alia, nam ad meritum ſufficit vt ſingularis actus cum intenſione ſua ita eliciatur à voluntate, vt ſit in poteſtate libera eius illum non elicere.

De facto non requiritur expreſſa cognitio circūſtantiarum ex parte actus, quia non eligūtur expreſſe.

Ad alteram confirmationem conſtat ex dictis pro noſtra ſententia de facto non requiri expreſſam cognitionem circunſtantiarum ex parte actus, quia non eliguntur expreſſe, & diſtincte: nam ſi expreſſe, & diſtincte eligerentur modo explicato, requireretur ſine dubio expreſſa, & diſtincta notitia earum, quamuis actus affectus hiſce circumſtantiis ſe ipſo amaretur, & non reflexe per alium actum.

Poſtquam hanc quæſtionem recognoueram, vt prælo committerem, animaduerti Patrem Philippum Moncæum, in contraria eſſe ſententia, nam in ſuis diſputationibus Theologicis diſp. 9. cap. 12. duo profert argumenta propter quæ ait ſibi non probari concluſionem noſtram. 56.

Proponuntur duo argumenta Moncæi, & ſoluuntur.

Primum eſt, ex noſtra opinione ſequitur duplex abſurdum, nempe, iactura libertatis noſtræ, & Deum eſſe autorem peccati: ergo aſſerenda non eſt. Antecedens quoad illa duo abſurda, quæ iam attigerat Vazquez in ſuis argumentis, ſic confirmat; quia nullo alio modo, aut ſaltem nullo alio meliori, vitari poſſunt hæc abſurda, quam dicendo, Deum, vbi iam nouit voluntatem noſtram ſe determinaturam ad actum talis ſpeciei, & intenſionis, decernere vt ſit iſte numero ex pluribus ſimilibus, nec ante decernere Deum, vt ſit hic actus numero, & non alius, quam videat prædictam voluntatis determinationem ad ſpeciem, & intenſionem actus, & ad alia, quæ poſſunt eſſe communia pluribus indiuiduis: ſed hic modus aptus non eſt, nec ſufficiens ad ea abſurda vitanda; ergo reiiciendus eſt; ac per conſequens reiicienda concluſio, ex qua illa abſurda ſequuntur. Maiorem ſuppoſuit, vt perſpicuam, & vt doctrinam aſſerentium noſtram concluſionem, & ideo totus eſt in probanda minori, quam, me iudice, efficaciter probat. Secundum argumentum eſt, in effectibus creatura-

Digitized by Google

rum naturaliter operantium non eſt confugiendum ad Deum, niſi neceſſitate cogente: ſed nulla eſt neceſſitas confugiendi ad Deũ in determinatione indiuiduationis actuum, cum ſatis probabiliter dici poſſit ex natura, & conditionibus agentis prouenire, vt ex iis ſpecie actibus ab ipſo producibilibus circa hanc materiam, vel obiectum, prius producat hunc, quam illum. Nam ſi graues autores docent vnumquodque agens ex propria indiuiduatione habere quod poſſit producere intra eandem ſpeciem certos quoſdam effectus, & non omnes alios eiuſdem ſpeciei, qui ab aliis agentibus produci poſſunt, cur non pariter recte dicemus vnumquodque agens ex propria indiuiduatione habere, vt effectus eiuſdem ſpeciei, quos producere poteſt, ordinate reſpiciat, & producat, atque adeo quoſdam prius, quam alios: cum igitur hoc probabile ſit, non eſt cur recurramus ad Deum in hac determinatione.

57. Cæterùm hæc argumenta non me mouent. Ad primum, negandum eſt antecedens, & ad eius probationem neganda maior. Nam prædicta abſurda nequeunt hoc modo vitari, vt efficaciter probat Moncæus: at iuxta noſtram ſententiam optime vitantur. Cum enim Deus in vnaquaque ſpecie offerat concurſum ad vnicum indiuiduum actum, non voluntate abſoluta, ſed tantum conditionata, nec ſequitur impediri libertatem noſtram, nec Deum eſſe autorem pèccati, vt erit perſpicuum conſideranti doctrinam à nobis traditam. Ad ſecundum argumentum fateor in iis non eſſe recurrendum ad Deum ſine neceſſitate; nego tamen nullam eſſe neceſſitatem in præſenti cauſa. Nam mihi non videtur ſatis probabile ex indiuiduatione agentis prouenire, vt agens determinatum ſit ad producendum prius vnũ effectum, quam alium: ſicut etiam non iudico ſatis probabile agens ex propria etiam indiuiduatione limitari, vt poſſit producere certos quoſdam effectus, & non alios eiuſdem omnino ſpeciei, ac omnino ſimiles. Vtrumque enim libere aſſeritur, & ſine ſufficienti fundamento; & alioqui ſine vllo incommodo poteſt determinatio indiuiduationis, etiam in actibus liberis tribui Deo præparanti, & offerenti concurſum cauſis liberis voluntate conditionata, vt à nobis explicatum eſt. Manet ergo firma. & ſtabilis noſtra concluſio.

Non eſt ſatis probabile ex indiuiduatione agentis prouenire determinationem ad producendum certos effectus, & non alios omnino ſimiles, & ad producendum prius vnũ, quam alium.

Capvt IV.

De Diuiſione, præſentia, & affectionibus Diuinæ Prouidentiæ.

Capvt I.

Quotuplex ſit in Deo Prouidentia.

1. Dvplex communiter diſtingui ſolet prouidentia noſtro modo intelligendi; vna, qua Deus, vt auctor eſt naturæ, omnia ad ſuos fines ordinat: altera, qua vt eſt autor gratiæ, naturam beatitudinis capacem ad ſupernaturalem fidem dirigit: illa dici poteſt naturalis, hæc ſupernaturalis. Soarius vero lib. 3. de attributis cap. 10. videtur diuiſiſſe diuinam Prouidentiam in Phyſicam, & moralem, & vtramque ſubdiuidere poſſumus in naturalem, & ſupernaturalem. Hanc Soarij diuiſionem, & ſubdiuiſionem adiunctam amplexi ſumus, & explicuimus ſupra, Diſp. 2. cap. 2. Addit Soarius ibidem actus Prouidentiæ phyſicæ eſſe non creationem, nec diſpoſitionem rerum, & ordinationem earum in proprios fines, factam in creatione, quia hæc ſupponitur ante prouidentiam, ſed ſolam conſeruationem, & cooperationem neceſſariam, vt res poſſint aſſequi fines, ad quos creatæ ſunt, quia ſub conſeruatione comprehenduntur omnia neceſſaria ad vitam, & ſubſiſtentiam rerum: ſub cooperatione vero generationes, corruptiones, & actiones. Actus autem Prouidentiæ morals, ait, eſſe moralem gubernationem per præcepta, conſilia, promiſſiones, comminationes, præmia, & ſupplicia. In hoc additamento Soarij illud diſplicet quod ab actibus diuinæ Prouidentiæ Phyſicæ excludat creationem, & diſpoſitionem rerum, ac ordinationem earum in proprios fines factam in ipſa creatione: nam Diſp. 1. cap. 2. oppoſitum docui, & probaui.

Creatio, & diſpoſitio rerum, ac ordinatio earum in proprios fines in ipſa creatione facta ad actus prouidentiæ ſpectant.

Quæret tamen aliquis an Prouidentia Deo conueniat neceſſario? Reſpondeo ſermonem eſſe poſſe, vel de neceſſitate, abſoluta, vel de neceſſitate ſuppoſitionis. Primo modo certum eſt non conuenire Deo neceſſario prouidentiam, nam cum prouidentia ſit actus Dei liber, nequit vt ſic eſſe illi abſolute, & ſimpliciter neceſſaria: potuit enim Deus ab æterno velle nullam condere creaturam, atque adeo potuit nullam habere prouidentiam phyſicam, vel moralem. Secundo modo, ſcilicet ex ſuppoſitione quod Deus voluerit condere hunc mundum conſtantem ex corporibus ſimplicibus, & miſtis, ſimul cum hominibus, & illum conſeruare, certum etiam eſt non potuiſſe non habere phyſicam prouidentiam eius, quia nec res permanere poſſunt ſine conſeruatione Dei, nec operari ſine ipſius concurſu. De prouidentia morali maior dubitatio eſt, nihilominus exiſtimo ex ſuppoſitione quod Deus voluerit creare, & conſeruare homines, & ſinere eos humano modo operari, non potuiſſe illos omnino deſtituere morali prouidentia. Ratio eſt, quia in eo euentu non potuit non præſciſſe Deus homines interdum operaturos iuxta legem naturæ, interdum contra illam: ergo conſentaneum eſt diuinæ ſapientiæ, & bonitati, vt Deus eos homines naturaliter illuminet de rebus iure naturali præceptis, vel prohibitis. Poſita autem illa ſcientia operum humanorum, non potuit non Deus, vel promouere, vel impedire, aut permittere talia opera: quia actus pertinent ad moralem prouidentiam. Præter moralem autem prouidentiã ordinis naturalis addidit Deus creaturis rationalibus ſupernaturalem prouidentiam, quia ordinauit illas ad finem ſupernaturalem per ſupernaturalia media, ratione cuius prouidentiæ tota prouidentia phyſica, & moralis ad altiorem ordinem quodammodo euecta eſt. Cũ enim finis proximus rerum omnium inferiorum 2.

Prouidentia phyſica, & moralis Deo neceſſario conuenit ex ſuppoſitione.

rum ſit homo, & hic ad altiorem finem ordinatus ſit, conſequens eſt, vt etiam res omnes altiori quadam ratione gubernentur, & eo dirigantur, vt homo conſequatur finem illum ſuperiorem, ad quem ordinatus eſt.

CAPVT II.

An omnia ſint ſubiecta diuinæ Prouidentiæ.

3. Ratio dubitandi eſt, tum quia Paulus 1. Corinth. 9. ait: *Nunquid de bobus cura eſt Deo?* & Hieronymus Abacuch. 1. *Abſurdum eſt ad hoc deducere diuinam maieſtatem, vt ſciat per momenta ſingula quot naſcantur culices, quot moriantur.* Quibus verbis Sanctus Doctor loquitur de cognitione ſpectante ad diuinam prouidentiam: tum etiam quia quo principes ſuperiores ſunt, eo plura relinquunt prouidenda inferioribus miniſtris: tum præterea quia ſi omnia eſſent ſubiecta diuinæ prouidentiæ, non tam multa eſſent in rebus inutilia, & noxia, nec tot tantaque hominum peccata, cum prouidi principes hæc omnia, quam maxime poſſunt, remoueant.

Nihil eſt infra Deum, quod non ſubdatur diuinæ Prouidentiæ.

Nihilominus aſſerendum eſt nihil omnino eſſe infra Deum, quod non ſubdatur diuinæ prouidentiæ. Hæc concluſio fide certa eſt iuxta illud Sapientiæ 8. *Attingit à fine vſque ad finem fortiter. & diſponit omnia ſuauiter.* Deinde ita ſuadetur, quia ea omnia ſubiiciuntur prouidentiæ alicuius agentis, quæ ab eo ex inſtituto fiunt, aut ex inſtituto permittuntur; ſed nihil prorſus eſt, ſiue maximum, ſiue minimum, ſiue bonum, ſiue malum, quod à Deo non fiat, vel permittatur: ergo nihil omnino infra Deum eſt, quod non ſubdatur prouidentiæ eius.

4. *Non omnia ſubduntur eodem modo diuinæ Prouidentiæ.*

Hic tamen aduertendum eſt non omnia eodem modo ſubdi diuinæ prouidentiæ: quædam enim cadunt ſub Dei prouidentiam vt prædefinita à voluntate eius, qualia ſunt ea, quæ fiunt à ſolo Deo, vel à Deo ſimul cum cauſis ſecundis neceſſario operantibus: imo & plures actus liberi voluntatis creatæ, vt ſupra oſtenſum eſt; alia vt intenta, & volita, tum ſimplici voluntate, ſeu conditionata antecedente præſcientiam abſolutam futurorum, tum voluntate concomitante ſeu complacentiæ, quæ ſupponit præſcientiam abſolutam effectus boni futuri: ſic ſe habent actus liberi boni, qui non prædefiniuntur. Alia denique cadunt ſub diuinam prouidentiam vt permiſſa; quo pacto ſe habent actus mali, quos Deus nullo modo intendit ſed ſolum permittit, non impediendo, nec ſubtrahendo concurſum.

5. *Non ſolum actus boni nõ prædefiniti, ſed etiã actus mali cadunt ſub diuinam prouidentiã, & quoad materiale, & quoad formale.*

Hinc colligo primò non ſolum actus bonos non prædefinitos cadere ſub diuinam prouidentiam, ſed etiam actus malos, non ſolum quoad materiale, ſed etiam quoad formale. Licet enim Deus non prouideat abſolute, vt ſint actus mali, nec quoad formale, nec quoad materiale: permittit tamen quoad vtrumque, quamuis diuerſo modo: nam quoad materiale illos permittit volendo conditionate concurrere ad illos: Quoad formale vero non vult ad illos concurrere, quia malitia non indiget concurſu, nec Deus poteſt directe in illam influere. Hoc tamen non obſtat quominus actus mali, etiam quoad formale, nempe quoad malitiam ſubdatur diuinæ prouidentiæ, tanquam materia, circa quam illa alio pacto verſatur, nam prohibere, punire, remittere, permittere, non impedire peccata, & cum facta ſunt ordinare ea, vt ſint materia pœnitentiæ, aut inſtructionis, actus ſunt prouidentiæ, qui verſantur etiam circa formale peccati. Aduertit Vaſquez circa articulũ ſecundum huius quæſt. licet dici poſſit prouidentiã diuinam verſari circa peccata & peccata illi ſubiici, aut ſub illam cadere ob rationem adductã, & dici etiam poſſit peccata eſſe à Deo præuiſa, & præſcita, non poſſe tamen dici eſſe à Deo præuiſa, quia modus hic loquendi denotat effectus eſſe diuinitus intentos, quod falſum eſt.

Peccata licet dicantur à Deo præuiſa, non tamen prouiſa.

Colligo ſecundò, diuerſo modo ſe habere diuinam voluntatem circa actus malos, ac circa bonos, etiam non prædefinitos: nam Deus nullo modo vult, aut cupit actus malos fieri, ſed ſolum non impedit, nec negat concurſum illis neceſſarium: at vero actus bonos intendit, & vult fieri, ſiue voluntate prædefiniente, ſiue ſimplici, vel conditionata. Deinde propter bonos actus tribuit vim operandi, non propter malos. Præterea actus bonos vel conſulit, vel ſaltem approbat, & proſequitur affectu complacentiæ, & propter omnes illos confert aliquod præmium accidentale, vel temporarium, malos autem actus, etiam quoad materiale, non præcipit, nec conſulit, nec approbat, ſed potius prohibet, ac pœna afficit. 6.

Diuerſo modo ſe habet Deus circa malos actus, ac circa bonos.

Ad primum argumentũ oppoſitum reſpondeo inprimis Paulum non negare Deo prouidentiam de bobus, ſed ſolum aſſerere non eſſe Deo curam de bobus paſcendis, & alendis, quaſi eam ſpecialiter, & præcipue præcipiat, quando inquit non eſſe alligandum os boui trituranti, cum hoc potius dicat figurate, vt ſignificet fideles tribuere debere congruam ſuſtentationem ſacerdotibus, & miniſtris ſpiritualibus: id enim plane intendit Paulus, vt erit perſpicuum expendenti textum. Deinde Hieronymus non negat illis verbis diuinam prouidentiam de rebus minimis: ibi enim illam expreſſe affirmat, ſed ſolum intendit non eſſe æqualem prouidentiæ, quam de hominibus habet, nec ita ſpecialem, quamuis ſit maxime proportionata naturæ, & perfectioni talium rerum.

Ad ſecundum dico mundi Principes multa committere miniſtris inferioribus, non ſolum exterius adminiſtranda, ſed etiam interius diſponenda, & prouidenda, quia nec omnia poſſunt, nec omnibus locis, & rebus adſunt; at vero Deum, licet multa adminiſtret per cauſas ſecundas præbendo ſemper illis concurſum ſuum, id non præſtare ob defectum propriæ virtutis, & præſentiæ, ſed vt hanc dignitatem cauſandi creaturis impertiatur: cum tamen primam rerum diſpoſitionem in mente ſua ſibi omnino reſeruauit, quamuis non neget creatæ intellectuali peculiarem aliquam rerum diſpoſitionem, non ſine dependentia ab ipſo. 7.

Paulus, & Hieronymus explicati.

Ad tertium reſpondeo nihil eſſe in vniuerſo, quod aliquam vtilitatem non habeat, licet multa

Digitized by Google

multæ res ſint, quæ reſpectu quarumdam aliarum inutiles ſint,& ſæpe noxiæ. Quod ad peccata attinet addo Principes, quorum vniuerſali prouidentia, tota reſpublica gubernatur, poſſe licite permittere aliqua mala ad vitanda maiora, aut ne bonum aliquod maximi momenti impediatur; cum igitur vniuerſum iſtud maximis careret bonis, ſi homines diuinitus impedirentur, ne vti poſſent libertate ſibi ad bonum, & malum à natura conceſſa, iuſte, ac ſapienter permittit Deus peccata, tum vt conſeruet libertatem, tum propter alios ſuæ prouidentiæ fines.

Capvt III.

An diuina prouidentia ſit certa, infallibilis, & ineuitabilis,

8. Circa certitudinem, & infallibilitatem diuinæ prouidentiæ non videtur eſſe poſſe dubitatio, ſi ſermo ſit de illa ſimpliciter, & prout eſt in Deo: nam cum Deus prouideat rebus omnibus, vel ordinando, vel permittendo, aut volendo vt fiant hac, vel illa ratione cum perfectiſſima præſcientia euentus futuri neceſſe eſt, vt prouidentia eius ſit certiſſima,& infallibilis, quia certitudo, & infallibilitas ad intellectum pertinent. Dixi ſi ſermo ſit de prouidentia ſimpliciter, & prout eſt in Deo: nam ſi actus ſpectantes ad prouidentiam mutuo præſcindas, inuenies plane ex vi ſolius voluntatis diuinæ, non ſemper effectum eſſe infallibiliter futurum, niſi addas præſcientiam, & ex vi præſcientiæ non eſſe infallibiliter effectum futurum abſolute, ſed conditionate dumtaxat, niſi addas aliquod decretum voluntatis, quo decernat Deus aliquid circa cauſas talis effectus.

Prouidentia diuina ſimpliciter, & prout eſt in Deo, eſt certiſſima, & infallibilis.

9. Circa vltimum valde dubitat Caietan. 1. part. quæſt. 22. art. 4. an diuina prouidentia dicenda ſit euitabilis, vel ineuitabilis, & poſt amplificationem huius difficultatis, tandem docet nec dicendam eſſe euitabilem, nec ineuitabilem, ſed aliquid eminentius abſtrahens ab vtroque. Sed non video quo pacto hæc doctrina Caietani vera eſſe poſſit, nec quomodo de eadem re determinata altera ex propoſitionibus contradictoriis nequeat verificari. Quare cenſeo ſine incommodo dici poſſe effectus à Deo prouiſos per cauſas liberas ſimpliciter euitabiles eſſe. Probatur id, quia licet infallibile, & euitabile inter ſe valde diſtinguantur, illud quippe ad cognitionem refertur, hoc ad cauſam potentem impedire; tamen non pugnant inter ſe: poteſt enim effectus ſimul eſſe infallibilis, & ſimpliciter euitabilis: nam effectus ita poteſt impediri, ſeu non fieri à ſua cauſa, vt reuera efficiendus ſit, & non impediendus: quo pacto erit ſimpliciter euitabilis quatenus impediri poteſt, & infallibilis quatenus impediendus non eſt; Patet hoc in actibus liberis non prædefinitis à Deo, imo & in prædefinitis, quia ita prædefiniti ſunt, vt contingenter eueniant, & vt ſic cadunt ſub diuinam prouidentiam, & ita manent tales actus ſimpliciter euitabiles, & nihilominus infallibiles, quod ſatis eſt ad perfectionem diuinæ prouidentiæ circa tales actus, cum non alia ratione ſub illam cadant.

Effectus à Deo prouiſi per cauſas liberas ſunt ſimpliciter euitabiles, etiam ſi ſint infallibiliter futuri.

Licet doctrina hæc de euitabilitate ſimpliciter effectuum diuinæ prouidentiæ mihi valde probabilis ſit, non caret tamen difficultate: 10.
primo quia effectus à diuina prouidentia diſpoſiti, nequeunt aliter euenire quam ab ipſa diſpoſiti ſunt, nam ſi alter poſſent euenire falli poſſet diuina prouidentia, quod eſt abſurdum: Vnde ſicut eſt impoſſibile effectus prouiſos aliter euenire, quam prouiſi ſunt: ergo ſi diuina prouidentia efficaciter voluit aliquos actus liberos creaturarum, non poterunt non elici tales actus, atque adeo non erunt ſimpliciter euitabiles.

Secundo quia ſi effectus efficaciter à Deo prouiſi per cauſas liberas eſſent ſimpliciter euitabiles, nullum ſequeretur incommodum ex eo quod prædicti effectus impedirentur, & non fierent: nam poſſibili poſito in actu, nullum ſequitur inconueniens, vt fert commune proloquium; ſed ſi effectus liberi creaturarum efficaciter à Deo prouiſi non fierent, ſequeretur maximum inconueniens, nempe fruſtrari diuinam prouidentiam: ergo impoſſibile eſt, vt non fiant, ac per conſequens non erunt ſimpliciter euitabiles.

Cæterùm propter hæc argumenta non eſt 11.
recedendum à doctrina tradita: imo exiſtimo fore vt hæc ex illorum ſolutione lucem accipiat. Ad primum igitur reſpondeo diſtinguendo antecedens, ſi enim ita intelligatur, vt effectus etiam liberi nequeant aliter euenire, quam diſpoſiti ſunt, ex ſuppoſitione futuritionis eorum conditionatæ, quam ſupponit diuina prouidentia ante diſpoſitionem ſuam, verum eſt: ſic enim non ſunt euitabiles, nec poſſunt aliter euenire, ac per conſequens nec Deus falli: ſi vero antecedens ita intelligatur, vt ſimpliciter, & abſolute non poſſint effectus liberi aliter euenire, eſt plane falſum: quia potuerunt prædicti effectus non fieri pro libertate operantium, quia id eſt de ratione libertatis, in quo euentu diuina prouidentia res aliter ordinaſſet, nec efficaciter voluiſſet prædictos effectus.

Ad ſecundum admittenda eſt maior, ſi illi effectus prouiſi à Deo per cauſas liberas non ſupponantur re ipſa futuri; ſecus vero ſi futuri ſupponantur, vt reuera ſupponuntur à diuina prouidentia, ſic enim euitari, vel impediri non poſſunt, quia quod futurum eſt, ex ſuppoſitione quod eſt futurum, non poteſt non fore. Nam licet nullum ſit inconueniens in eo, quod ſimpliciter euitetur id, quod eſt ſimpliciter euitabile, eſt tamen maximum inconueniens in eo, quod re ipſa euitetur id, quod eſt ſimpliciter, & abſolute euitabile, ſi ſupponatur non euitandum. Vnde ad minorem concedo maximum fore inconueniens, ſi effectus liberi creaturarum efficaciter à Deo prouiſi non fierent, quia diuina prouidentia ſupponit illos iam futuros, ſi hæc, vel illa conditio ponatur, quam re ipſa ponit eadem prouidentia. Quare ad conſequentiam dico ex prædicta ſuppoſitione impoſſibile eſſe, vt non fiant tales actus: ſimpliciter tamen poſſibile eſſe, vt non fiant, & ſimpliciter euitabiles eſſe.

Inconueniens eſt quod re ipſa euitetur id, quod eſt ſimpliciter euitabile, ſi ſupponatur non euitandum.

Cap.

Capvt IV.

An diuina Prouidentia ſemper aſſequatur finem in quem res ordinatur.

12. Caietanus, & Bañes 1. part. quæſt. 22. art. 1. & Zumel quæſt. 2. circa eumdem art. exiſtimant diuinam prouidentiam ſemper conſequi finem intentum. Probant primo, quia alioqui diuina prouidentia falleretur, contra id, quod canit Eccleſia Dominica 7. poſt Pentecoſt. *Deus cuius Prouidentia in ſui diſpoſitione non fallitur*: ergo aſſecutio finis ad illam per ſe ſpectat, & in hoc diſtinguitur à noſtra prouidentia, quæ ex defectu ſcientiæ ſæpe adhibet media inutilia, & ex defectu potentiæ interdum exequi non poteſt media accommodata. Secundo quia D. Thomas art. 2. ad. 1. docet nullam rem poſſe ſubterfugere diuinam prouidentiam; ſed ſi diuina prouidentia interdum non aſſequeretur finem intentum, iam aliquæ res ſubterfugerent diuinæ prouidentiæ ordinem: ergo dicendum eſt diuinam prouidentiam ſemper aſſequi finem intentum.

13. Durandus verò in 1. diſt. 39. qu. 3. Capreol. diſt. 40. quæſt. 1. art. 1. conclu. 2. Marſil. qu. 41. art. 1. Ferrarienſis 3. contra Gentes cap. 94. & D. Thomas quæſt. 6. de Veritat. art. 1. & in 1. diſp. 40. quæſt. 1. art. 2. quos ſequitur Vazquez 1. part. cap. 4. diſp. 87. arbitrantur, diuinam prouidentiam non ſemper aſſequi finem, in quem res dirigit. Ratio autem huius ſententiæ eſt, quia cum Deus præbeat media cauſis liberis ad aliquem finem ab ipſis conſequendum, eaſque pro arbitratu ſinat operari, & offerat illis concurſum iuxta illarum libertatem, conſequens eſt, vt tales cauſæ liberæ poſſint pro ſuo arbitrio vti mediis à Deo præparatis, vel non vti, & ideo poſſunt conſequi finem, & non conſequi, quod ſatis eſt, vt diuina prouidentia in illis non ſemper conſequatur finem, ad quem ipſis media præbet.

14. *Diuina prouidentia ſemper conſequitur finem præcipuum, & vniuerſalem, non tamen conſequitur ſemper fines particulares.*

Hæc controuerſia facilè componi poteſt, ſi varios fines diſtinguamus intentos à diuina prouidentia: nam inprimis diuina prouidentia habet præcipuum quemdam finem, & vniuerſalem, ad quem omnia dirigit, nempe manifeſtationem gloriç, vel bonitatis ſuæ, vel aliorum attributorum. Deinde habet alios particulares fines fini vniuerſali quaſi ſubordinatos, ad quos conſequendos tribuit media rationalibus creaturis interdum ſufficientia, interdum efficacia.

Hoc pacto dicendum eſt diuinam prouidentiam non ſemper conſequi particulares fines, ad quos res dirigit: ſemper tamen conſequi finem præcipuum, & vniuerſalem. Ita ſenſit Suarius lib. 2. de auxil. cap. 7. num. 18. & ſequentibus; nec diſſentit Vazquez citatus. Prima pars probatur, quia Deus vult creaturis intellectualibus gloriam, tanquam finem illarum, & ordinat media conuenientia, & ſufficientia ad talem finem, & tamen plures creaturæ intellectuales non aſſequuntur talem finem: ergo in iſtis creaturis diuina prouidentia non aſſequitur finem intentum. Confirmari id poteſt in humanis prouidentiis, ex quibus facile colligetur quid ſit de ratione prouidentiæ in communi, & quid eſſentialiter includat diuina prouidentia: nam ille medicus dicitur prouidus, qui ad ſanitatem efficiendam applicat medicamenta neceſſaria, & conuenientia, etiam ſi finem non conſequatur: ergo de ratione prouidentiæ ſecundum ſe, ac per conſequens in Deo non eſt finem conſequi, ſed media proportionata adhibere: eſt tamen hoc peculiare in prouidentia diuina, vt nunquam deſinat conſequi finem ex defectu ſcientiæ, vel potentiæ, ſed vt conſeruet creatam libertatem. Cognoſcens enim ſcientia conditionata futurum effectum in vno ordine rerum, & in alio non, elegit hunc ordinem, in eoque voluit finem non efficaciter, ſed inefficaciter, & conditionate.

De ratione prouidentiæ ſecundum ſe, ac per conſequens in Deo, non eſt finem conſequi, ſed media proportionata adhibere.

Secunda pars patet, quia licet illi, qui non aſſequuntur gloriam, quam illis Deus voluit inefficaciter, vt finem, excidant ab illo fine particulari, non tamen excidunt à communi fine, & primario efficaciter intento manifeſtationis attributorum diuinorum, nam ſicut in vita æterna oſtenditur bonitas, & miſericordia Dei, ita in morte æterna iuſtitia Dei.

Ad primum argumentum pro prima ſententia reſpondeo diuinam prouidentiam nullo modo falli, ſed certam, & infallibilem eſſe, etiam ſi finem non aſſequatur: nam hæc certitudo, & infallibilitas ad intellectum ſpectat, illamque habet ex vi præſcientiæ, non virtute cauſarum, & auxiliorum antecedentium, quibus liberum arbitrium ad vnum determinetur. Ad ſecundum reſpondeo D. Thomam ſolum ſentire nihil ſubterfugere diuinam prouidentiam, nam quod vna via videtur ab ea deficere, per aliam viam in eam incidit, & licet non aſſequatur finem particularem, aſſequitur finem vniuerſalem, & primarium. Ad ſecundam ſententiam dico rationem adductam pro ea facere pro prima parte noſtræ concluſionis, & nihil aliud velle S. Doctorem in locis illis citatis. 15.

TRACTATVS SEPTIMVS,

DE PRÆDESTINATIONE, ET REPROBATIONE.

BOETIVS 4. de conſolat proſa 6. loquens de Prouidentia ait: *Rem eſſe omnium quæſitu maximam*: ſubjungit circa difficultatem ipſius, eam tantam eſſe, vt *vna dubitatione ſucciſa innumerabiles aliæ, velut Hydræ capita ſuccreſcant, nec vllus fuerit modus, niſi quis eas viuaciſſimo mentis igne coerceat.* Quæ verba præcipuè, & maximè quadrant in Prouidentiam ſupernaturalem, prout Prædeſtinationem, & Reprobationum complectitur, quia ex ea potiſſimum ſylua iſta dubitationem exſurgit. Hanc ſyluam præcidendam aggredimur Fidei principiis nixi, & diuina gratia freti. Vtinam felicem auſum exitus excipiat feliciſſimus.

DISPVTATIO I.

De nomine, & ratione diuinæ Prædeſtinationis.

CAPVT I.

Explicatur etymologia, & ſignificatio huius vocis Prædeſtinatio.

1. *Vnde deducatur vox Prædeſtinatio, & quid ſignificet.*

VOx iſta, *Prædeſtinatio*, deducitur à verbo, *Prædeſtino*, quod componitur ex præpoſitione, *Præ*, & verbo, *Deſtino*. Verbum, *Deſtino*, duo ſignificare ſolet; primum, idem quod mittere; ſecundum, idem quod ordinare, conſtituere, vel definire, & hæc poſterior ſignificatio frequentior eſt, immo vt obſeruauit optime Vazquez 1. part. diſp. 87. cap. 5. hæc vltima ſignificatio conuenire etiam poteſt huic verbo in illis locis, in quibus ſignificat mittere. At præpoſitio, *Præ*, poteſt ſignificare vel anteceſſionem æternitatis ad tempus, vel ordinem, ſeu prioritatem rationis inter actus diuinæ ſcientiæ, & voluntatis. Ex priori ſignificatione, verbi *Deſtino*, deriuat D. Thomas hoc nomen *Prædeſtinatio*. Et ita docet nomine Prædeſtinationis ſignificari rationem tranſmiſſionis infallibilis creaturæ rationalis in vitam æternam. Alij vero Theologi ex poſteriori ſignificatione illius verbi, deducunt prædictum nomen, ita vt Prædeſtinatio ſignificet decretum, & deliberatum animum, quo Deus ſtatuit homines ſaluare. Deinde propter duplicem illam ſignificationem propoſitionis, *Præ*, variè ſentiunt Doctores de ſignificatione huius vocis, Prædeſtinatio. Quidam enim volunt particulam *Præ*, in prædeſtinatione ſignificare anteceſſionem durationis, ſeu æternitatis ad tempus, ſeu vt alij loquuntur, prædeſtinationis ad prædeſtinatos; ita vt prædeſtinati dicantur, qui ab æterno, & ante omnia tempora ad gloriam ſunt deſtinati. Alij ſentiunt ſignificare anteceſſionem prædeſtinationis ad merita, vt abſolute præuiſa, ita vt dicantur prædeſtinati, qui ante omnia merita, tam facta, quàm abſolute præuiſa ſunt ad vitam æternam ordinati.

Duplex deriuatio vocis, Prædeſtinatio.

2. Ego verò arbitror in primis vtrâq; deriuationē huius vocis, Prædeſtinatio, probabilē eſſe, & poſſe

Digitized by Google

Vtraque deriuatio probabilis eſt, ſed poſterior præferri poteſt quodammodo, non tamen ſimpliciter.

poſteriorem poſſe quodammodo præferri priori, vt præfert Vaſquez; non eſſe tamen ſimpliciter præferendam. Dixi probabilem eſſe, quia verbum *deſtino* vindicat vtramque illam ſignificationem, & ideo ex ea vtraque illa deriuatio colligi poteſt. Dixi etiam poſteriorem deriuationem quodammodo præferri poſſe, quia poſterior ſignificatio verbi, deſtino, pro ordinare, & conſtituere, frequentior eſt, vt notaui. Denique addidi poſteriorem deriuationem non eſſe ſimpliciter præferendam, nam prior deriuatio, quam amplexus eſt Diuus Thomas, non videtur omnino excludere poſteriorem, quia tranſmiſſio illa creaturæ rationalis in vitam æternam, quam ſignificat nomen Prædeſtinatio, deductum ex priori ſignificatione verbi deſtino, eſt tranſmiſſio ex libera voluntate Dei procedens, & ideo non poteſt excludere decretum, & deliberatum animum ſaluandi, ſeu tranſmittendi homines in vitam æternam, quem ſignificat Prædeſtinatio, vt deducitur ex poſteriori ſignificatione verbi Deſtino.

3. *Prædeſtinatio ratione præpoſitionis, Præ, ſignificare poteſt anteceſſionem æternitatis ad tempus, & anteceſſionem prædeſtinationis ad merita abſolute præuiſa, frequentius tamen ſignificat priorem anteceſſionem,*

Deinde exiſtimo Prædeſtinationis nomen ratione Præpoſitionis, *Præ*, ſignificare poſſe vtramque illam anteceſſionem, nempe æternitatis ad tempus, & rationis inter actus diuinæ ſcientiæ, & voluntatis, hoc eſt, ſignificare poſſe deſtinationem hominum ad gloriã ab æterno factam à Deo, & eandem deſtinationem factam, noſtro modo intelligendi ante merita abſolute præuiſa. Verum eſt nomen Prædeſtinatio, frequentius ſignificare anteceſſionem, æternitatis ad tempus, quam anteceſſionem rationis explicatam. Nam ita communiter loquimur nos de prædeſtinatione, immo & Scriptura, nam Paulus 1. Corinth. 2. loquens de prædeſtinatione Chriſti ab æterno facta, ait: *loquimur Dei ſapientiam, quam prædeſtinauit Deus ante ſecula.* Et ad Epheſ. agens de prædeſtinatione noſtra: *Elegit*, inquit, *nos in ipſo ante mundi conſtitutionem.* In quibus locis particulæ illæ [*ante ſecula*, & *ante mundi conſtitutionem*] indicant plane anteceſſionem æternitatis ad tempus, & in hoc ſenſu Fide certum eſt, dari in Deo prædeſtinationem. Nihilominus in alio ſenſu, ſeu ſignificatione illius anteceſſionis ſecundum rationem vſurpari poteſt prædeſtinatio, & vſurpant illam Theologi non ignobiles in hac materia, & rectè, vt exiſtimo; quamuis non ſit Fide certum dari huiuſmodi prædeſtinationis modum, diſputant tamen probabiliter Doctores an ante, vel poſt præuiſa merita præparet Deus hominibus gloriam, de quo nos etiam infra diſputabimus.

4. Solum ſupereſt hic aduertamus nomen Prædeſtinationis tribus modis ſumi ſolere à Doctoribus. Primo in latiori quadam ſignificatione, ſcilicet pro æterna deſtinatione, tam ad gloriam ſempiternam, quàm ad ſupplicium æternum: quo pacto comprehendit etiam reprobationem, & in hac ſignificatione vſurpat hoc nomen Concilium Valentinum ſub Lothario cap. 3. cum ait: *Confitemur prædeſtinationem electorum ad vitam, & prædeſtinationem impiorum, ad mortem.* Similiter vſurpant hoc nomen Auguſtinus lib. 15. de Ciuit. cap. 1. Proſper in reſponſione 14. & 15. ad capitula Gallorum, & Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 14. Secundò ſumi ſolere hoc nomen in ſignificatione magis ſtricta, nempe pro deſtinatione ad quodcumque bonum ſupernaturale; quo pacto ſumit Damaſcenus lib. 2. Fidei cap. 30. Tertiò in ſignificatione, maxime propria, nimirum pro electione efficaci ad gloriã per media ſupernaturalia; quæ eſt communior Theologorum acceptio. Et iuxta hanc vltimam ſignificationem Prædeſtinationis, de Fide eſt aliquos eſſe à Deo prædeſtinatos. Quod indicauit Paulus verbis illis ad Epheſ. 1. ſupra relatis: *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem.* Et iuxta eandem ſignificationem nobis hîc de Prædeſtinatione diſputandum eſt.

CAPVT II.

Quænam ſit eſſentialis ratio diuinæ Prædeſtinationis.

EX dictis ſuperiori Tractatu diſp. 1. & 2. de eſſentiali ratione diuinæ prouidentiæ facile colligi poteſt quid ſit dicendum de eſſentia diuinæ prædeſtinationis: quæ enim ibi diximus facilè ad præſentem materiam applicari poſſunt. 5.

Prædeſtinatio eſſentialiter includit actũ diuini intellectus & voluntatis, præcipue tamen actum voluntatis,

Dicendum ergo *primò*: Diuinam prædeſtinationem eſſentialiter includere actum diuini intellectus, & voluntatis, præcipuè tamen actũ voluntatis, quia iam vſu ipſo factum eſt, vt hic præcipue ſignificetur nomine prædeſtinationis, ſicut de nomine prouidentiæ ſupra notatum eſt.

6. *Prædeſtinatio ex parte intellectus includit, non imperium, neque ſcientiam viſionis, ſed ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & conditionatam, futurorum.*

Dicendum ſecundò: Diuinam prædeſtinationem ex parte intellectus includere non imperium, neque ſcientiam viſionis propter ea, quæ in ſimili de Prouidentia diximus Tractatu 6. diſput. 2. cap. 1. ſed ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, qua nouit Deus creaturas intelligentes poſſe iuſtificari, & ſaluari iis, vel illis mediis, & ſcientiam conditionatam, qua præuouit has creaturas intellectuales iuſtificandas, & ſaluandas, ſi in iis, vel illis circunſtantiis cum iis, vel illis mediis, conſtituantur. Nam vt conſtat ex capite 2. Diſputationis 2. proximè citatæ vtraque ſcientia neceſſaria eſt, illa vt dirigat modum artis; hæc vt inſeruiat prudentiæ, ſine hac enim nequit Deus modo prudentiſſimo, & ſapientiſſimo præbere prædeſtinatis media neceſſaria ad ſalutem. Videantur quæ ibi diximus.

7. Dices: ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & conditionatam futurorum communem eſſe prædeſtinatis, & reprobis, & ideo pertinere non poſſe ad intrinſecam rationem prædeſtinationis. Contra, tum quia licèt vtraque hæc ſcientia communis eſſet prædeſtinatis, & reprobis, non ideo reiicienda eſſet à conſtitutione intrinſeca prædeſtinationis, cum ſit pars quaſi materialis eius determinabilis per volitionem, vt per formam, & pars materialis poſſit eſſe pluribus indifferens, vt videre eſt in materia prima, quæ tametſi indifferens ſit ad plures formas, cum vnaquaque conſtituit eſſentialiter compoſitum. Tum etiam quia falſum eſt vtramque illam ſcientiam eſſe communem reprobis, prout conſtituit Prædeſtinationem, nam ea

Digitized by Google

Ea portio ſcientiæ, quæ eſt pars prædeſtinationis, nullo modo eſt pars reprobationis ſecundum formalitatẽ ſuam.

portio ſcientiæ, quæ eſt pars prædeſtinationis, nullo modo eſt pars reprobationis ſecundum formalitatem ſuam; nec ea portio ſcientiæ, quæ eſt pars prædeſtinationis vnius perſonæ, eſt pars reprobationis perſonæ alterius.

8. Dices iterùm: voluntas conferendi gloriam ordine executionis ſupponit eſſentialiter merita prædeſtinati abſolute præuiſa, & voluntas conferendi prædeſtinationis effectus ſupponit merita Chriſti abſolutè præuiſa: ergo ſcientia viſionis talium meritorum conſtituet prædeſtinationem eſſentialiter. Neganda tamen eſt conſequentia, admiſſo antecedente. Quamuis enim eiuſmodi ſcientia viſionis omnino ſupponatur, vt conditio neceſſaria, quia collatio gloriæ eſt præmium meritorum prædeſtinati, & collatio omniũ effectuum prædeſtinationis eſt præmium meritorum Chriſti; non conſtituit tamen eſſentialiter prædeſtinationem, quia nullo modo dirigit productionem effectuum prædeſtinationis, vel practicè per modum artis, vel aliquo alio pacto in ordine ad perfectionem prudentiæ, ſed ſupponit ſufficienter, & abunde directam modis prædictis per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & conditionatam futurorum: ſola autem illa ſcientia, quæ aliquo pacto dirigit voluntatem diuinam in producendis, & prudenter conferendis effectibus prædeſtinationis pertinet ad eſſentialem eius conſtitutionem.

9. Dices tertiò: actus liberi noſtri, qui ſunt effectus prædeſtinationis debent diſponi per prædeſtinationem, vt abſolute futuri: ergo debent cognoſci vt abſolute futuri, atque adeò hæc cognitio ſpectabit ad rationem prædeſtinationis. Confirmatur: quia prædeſtinatio nequit eſſe certa, niſi includat ſcientiam viſionis, cum certitudo prædeſtinationis ſupponat futuritionem omnium actuum, quibus prædeſtinatus eſt conſecuturus gloriam. Reſpondeo prædictos actus ſufficienter diſponi per prædeſtinationem, vt abſolute futuros, ſi ſcientiæ futurorum conditionatæ adiungatur voluntas Dei efficax; hac enim poſita iam illi actus ſunt abſolute futuri. Et quamuis ſcientia viſionis prædictorum actuum debeat ſupponi ante aliquam prædeſtinationis partem, nempe ante voluntatem exequendi gloriam, vt conſtat ex ſuperiori objectione, hæc tamen ſcientia requiritur vt conditio neceſſaria, non vt pars prædeſtinationis, ſicut ibi notauimus. Ad confirmationem nego ad certitudinem prædeſtinationis requiri incluſionem ſcientiæ viſionis in ea, ſatis enim eſt, vt poſita ſcientia futurorum conditionata accedat decretum Dei efficax, ratione cuius infallibiliter ponetur conditio, & erunt actus illi abſolute futuri cum omni certitudine.

Licet ſciẽtia viſionis actuũ liberorum debeat ſupponi ante aliquã prædeſtinationis partẽ, non eſt pars eius, ſed conditio.

Prædeſtinatio ad ſui certitudinem non debet includere ſcientiã viſionis.

10. Maior difficultas eſt in aſſignando actu diuinæ voluntatis, quem eſſentialiter includit prædeſtinatio. Nam Ocham, Gabriel, Vuillelmus de Rubione in 1. diſt. 41. quæſt. 1. & Catherinus opuſc. de Prædeſtinatione lib. 1. cap. vltimo exiſtimarunt ex parte voluntatis ſolam electionem efficacem ad gloriam, ſeu voluntatem efficacem dandi illam, ſpectare ad rationem eſſentialem prædeſtinationis. Ratio eſſe poteſt, quia per eam electionem, ſeu voluntatem ſufficienter ordinatur homo ad gloriam infallibiliter conſequendam: ergo ex vi talis voluntatis eſt iam prædeſtinatus. At Durandus in 1. diſt. 41. quæſt. 1. ad. 1. & Vazquez diſp. 89. cap. 8. arbitrantur voluntatem dandi gloriam non pertinere ad rationem eſſentialem prædeſtinationis, ſed ſolam voluntatem dandi dona gratiæ, quæ ſunt media ad gloriæ aſſecutionem. Probatur hæc ſententia primo quia D. Thomas art. 4. plane diſtinguit electionem ad gloriam à prædeſtinatione, cum ait, Electionem ad gloriam ſupponi ad prædeſtinationem: Ergo electio iſta nequit eſſe de ratione prædeſtinationis. Secundo quia Auguſtinus ſemper definit prædeſtinationem per ordinem ad gratiam. Nam 1. de prædeſtinatione Sanctorum cap. 10. ait: *Prædeſtinatio eſt gratiæ præparatio.* & lib. 2. de bono perſeuerantiæ cap. 14. *Prædeſtinatio ſanctorum nihil eſt aliud, quam præſcientia ſcilicet, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiſſimè liberantur, quicumque liberantur.* Tertio quia prouidentia non eſt de fine, ſed de mediis; atqui prædeſtinatio eſt pars prouidentiæ: ergo non includet actum voluntatis circa gloriam, quæ finis eſt, ſed ſolùm circa dona gratiæ, quæ media ſunt. Denique poſſet quis contendere ſolam voluntatem dandi gloriam ordine intentionis eſſe de eſſentia prædeſtinationis, non vero voluntatem dandi gloriam pertinentem ad ordinem executionis, tum quia ante voluntatem illam exſequentem, iam ſupponitur ſecundum rationem integra ordinatio ad finem ex parte voluntatis. Tum etiam quia voluntas exequens eſt actiua gubernatio, gubernatio autem à prouidentia, & prædeſtinatione diſtinguitur: ergo voluntas exequens non eſt de ratione prædeſtinationis.

Nihilominus *Dicendum eſt tertiò:* diuinam 11.
prædeſtinationem ex parte voluntatis eſſentialiter includere totam præparationem gratiæ, & gloriæ, hoc eſt, voluntatem dandi gloriam, & dandi media tam ordine intentionis, quàm ordine executionis. Hos enim ordines in diuina voluntate concedendos eſſe infra oſtendam. Probatur quia perfecta prouidentia, quam prædeſtinatio ſignificat, omnia iſta ex parte voluntatis requirit. Confirmatur quia ſiue prædeſtinatio ſit ordinatio, ſiue transmiſſio creaturæ rationalis ad gloriam, neceſſariò debet includere omnem actum diuinæ voluntatis, quo ordinatur, vel transmittitur in gloriam: atqui ſola intentio finis, & electio mediorum non ordinant completè creaturam rationalem in gloriam, ſed indigent conſortio voluntatis, quâ media, & finis ſunt executioni mandanda: ergo omnes iſti actus ex parte voluntatis conſtituunt prædeſtinationis eſſentiam, quia omnes iſti actus concurrunt ad infallibilem aſſecutionem gloriæ, ad quam creatura rationalis ordinatur.

Prædeſtinatio ex parte voluntatis eſſentialiter includit voluntatem dandi gloriam, & media, tam ordine intentionis, quam executionis.

Quare tres oppoſitæ ſententiæ non placent. 12.
Prima enim quatenus excludit à ratione prædeſtinationis præparationem gratiæ, ſeu voluntatem dandi media ad gloriæ aſſecutionem pugnat cum Auguſtino, qui multis in locis prædeſtinationem appellat Præparationem gratiæ, & beneficiorum Dei. Et ſane fundamentum huius ſententiæ leue eſt; facile enim reſponderi poteſt efficacem electionem ad gloriam, tanquam ad finem, præcisè ſumptam non

eſſe

eſſe ſufficientem, & completam ordinationem hominis ad gloriam, quia voluntas dandi media ad infallibilem gloriæ conſecutionem, eſt etiam formaliter ordinatio ad gloriam, & ideo non tantum virtute, & formaliter etiam debere contineri in prædeſtinatione.

13. Secunda ſententia quatenus negat electionem ad gloriam ſpectare ad eſſentiam prædeſtinationis, licèt videatur niti autoritate Auguſtini, eſt illi minus conſona, quia S. Doctor nunquam excluſit à ratione prædeſtinationis electionem ad gloriam, vt mox videbimus. Quare ad primum argumentum pro hac ſententia reſpondeo D. Thomam in eo articulo aſſerere, electionem ſupponi ad prædeſtinationem, non quod electio antecedat integram prædeſtinationem, nam ipſa pars prædeſtinationis eſt, ſed quòd cum electio ſit primus actus quem Deus habet circa homines ſaluandos, dicitur antecedere prædeſtinationem, quia adhuc prædeſtinatio completa non eſt, quouſque intelligantur aliæ partes adiungi. Ad ſecundum reſpondeo Auguſtinum in illis definitionibus non excluſiſſe electionem ad gloriam à ratione prædeſtinationis. Nam cum ait prædeſtinationem eſſe præparationem beneficiorũ Dei, & præparationem gratiæ, planè gloriam comprehendit, quæ maximum quoddam beneficiũ Dei eſt, & quædã gratia. Ad tertium conſtar ex dictis Tractatu 6. Diſp. 1. cap. 2. non ſolum ordinem mediorum, ſed etiam ordinem cuiuſque rei in finem ſpectare ad diuinam prouidentiam, atque adeò tam productionem cuiuſque rei, quàm rem productam eſſe opus diuinæ prouidentiæ, etiamſi propriè medium non ſit, dummodo ordinetur in aliquem finem. Quare ad maiorem argumenti reſpondeo prouidentiam non eſſe de fine, vt præciſè finis eſt, eſſe autem de fine, quatenus in vlteriorem finem ordinatur. Vnde quantumuis prædeſtinatio ſit pars prouidentiæ, poterit includere electionem hominis ad gloriam; tum quia electio iſta eſt ordinatio hominis ad proprium finem: tum etiã quia eo actu vult Deus homini gloriam propter vlteriorem finem, nempe propter ſuam gloriam extrinſecam.

S. Thomas explicatur.

14. Denique tertia ſententia admittenda non eſt, quia etiam voluntas dandi gloriam pertinens ad ordinem executionis, neceſſaria eſt, vt creatura rationalis ordinetur completè in gloriam. Vnde ad primum argumentum huius ſententiæ negandum eſt ante voluntatem diuinam exequendi, ſupponi integram ordinationem in finem ex parte voluntatis. Ad ſecundum dicendum eſt voluntatem Dei executiuam ſpectari poſſe dupliciter, primò ſecundum ſe, vt eſt æterna abſque vllo reſpectu, vel denominatione temporali: Secũdò prout actu influens, vel denominata in ratione gubernãtis ab actione ipſa, vel relatione exiſtente in creatura. Si primo modo ſpectetur, non diſtinguitur à prouidentia, vel prædeſtinatione, vt ſic enim etiam pertinet ad præparationem æternam ex parte Dei: ſi vero ſecundo modo ſpectetur, habet rationem gubernationis actiuæ, & ita diſtinguitur à prædeſtinatione, vel prouidentia, non vt quid creatum ſecundum ſe ab increato, quia actus diuinæ voluntatis ſemper increatus eſt, ſed relatione, vel denominatione deſumpta ab actione actu exiſtente in creatura, ratione cuius etiam differt vt temporarium ab æterno, vt temporarium inquam, non quoad entitatem, vt conſtat, ſed quoad denominationem, & reſpectum rationis.

Ante voluntatem diuinam exequẽdi non ſupponitur integra ordinatio in finem ex parte volũtatis.

Ex dictis colligi poteſt definitio prædeſtinationis eo modo, quo nunc facta eſt, & quidem variæ definitiones traduntur à Doctoribus. In primis enim D. Thomas quæſt. 23. art. 1. ita prædeſtinationem definit: Ratio tranſmiſſionis creaturæ rationalis in vitam æternam. Durandus in 1. diſt. 41. quæſt. 1. ſic: Prædeſtinatio eſt directio creaturæ rationalis in vitam æternã. Scotus in 2. diſt. 40. q. 1. hanc affert definitionem: Prædeſtinatio eſt electio creaturæ intellectualis, vel rationalis ad gratiam, & gloriam. Idem in 3. diſt. 7. quæſt. 3. affert iſtam, quæ ſuperiorem magis explicat: Prædeſtinatio eſt præordinatio alicuius ad gloriam principaliter, & ad alia in ordine ad gloriam. Similiter definiunt Bonauentura in 1. diſt. 40. artic. 1. quæſt. 2, & Gregorius ibidem quæſt. 1. artic. 1. Eſt etiam celebris definitio Auguſtini lib. de bono perſeuerantiæ cap. 14. Prædeſtinatio eſt Præſcientia, & preparatio beneficiorum Dei, quibus certiſſimè liberantur, quicũque liberantur. Ego vero ex adductis definitionibus, & ex noſtro Molina artic. 1. & 2. diſput. 1. hanc colligo definitionem prædeſtinationis: Prædeſtinatio eſt ratio ordinis finis, & mediorum in Deo, quibus creatura intellectualis perducenda eſt in vitam æternam, cum propoſito eundem ordinem eligendi, & exequendi. Quæ definitio diſtinctè complectitur omnia, quæ ſunt de ratione prædeſtinationis, & eodem modo exponenda eſt, quo ſimilem Prouidentiæ definitionem expoſuimus ſupra Tractatu 6. diſput. 1. cap. 2. 15.

Prædeſtinationis definitio ex ſententia autoris.

Caput III.

An prædeſtinatio ſit pars prouidentiæ, & quomodo differat ab illa.

Nonnulli ſentiunt prædeſtinationem eſſe partem ſubiectiuam prouidentiæ: referunt pro hac ſententia D. Thomam quæſt. 6. de veritate artic. 1. & in 1. diſtinct. 40. quæſt. 1. artic. 2. Et eam probabilem iudicat Soarius lib. de Prædeſtinatione cap. 18. Ratio huius ſententiæ eſſe poteſt, quia in Deo diſtinguere poſſumus ſecundum rationem plures prouidentias, quaſi ſpecie, nempe naturalem, & ſupernaturalem, & inter ſupernaturales vnam ſufficientem non electorum, & alteram efficacem electorum, quæ prædeſtinatio eſt, & ab iis abſtrahere vnam rationem communem prouidentiæ, quaſi genericam, ſub qua continebitur prædeſtinatio, vt ſpecies ſub genere, atque adeò erit pars ſubiectiua prouidentiæ ſic ſumptæ. Confirmatur, quia in Deo concipimus plures ideas, quaſi ſpecie diſtinctas, & ab illis præſcindimus rationem communem Ideæ: & ſimiliter concipimus plures actus in ordine ad diuerſa obiecta, & ab illis præſcindimus rationem communem diuini actus, & ſimile quid concipere poterimus in prouidentia. 16.

Digitized by Google

17. Cajetanus verò 1.part.quæſt.23.artic.1. docet: Prædeſtinationem eſſe partem, non ſubjectiuam diuinæ prouidentiæ, quia non ſe habet reſpectu prouidentiæ, vt ſpecies, quæ eſt pars ſubjectiua generis; ſed eſſe partem objectiuam, quia verſatur circa partem objecti prouidentiæ. Nam prouidentia extenditur ad res omnes intellectuales, & non intellectuales, naturales, & ſupernaturales, & ad media ſufficientia, & efficacia: at prædeſtinatio ſolùm extenditur ad creaturas intellectuales, & non ad omnes, ſed ad aliquas, quas ordinat in finem ſupernaturalem, vt infallibiliter conſequendum ab illis per media efficacia. Videtur ergo Cajetanus conferre prædeſtinationem cum prouidentia ad eum modum, quo conferri poteſt vna pars Philoſophiæ, nempe quæ agit de anima cum tota philoſophia. Hæc ſententia ſatis indicatur à D. Thoma quæſt. 23. artic.1. iis verbis: *Prædeſtinatio quantùm ad objecta, eſt quædam pars prouidentiæ.* Et aſſeritur à Molina artic.1.& 2.diſput.1. Vazquez diſput. 87.cap.5. & probabilior videtur Soario citato. Probatur quia licèt diuina prouidentia mente diuidi poſſit varias in partes in ordine ad diuerſa objecta materialia; tamen illæ rationes non concipiuntur tanquam plures prouidentiæ, ſed tanquam partes vnius prouidentiæ, quia in Deo videtur eſſe idem modus formalis prouidendi rebus media neceſſaria ad ſuos fines. Vnde ſicut in Deo dicitur eſſe vna ars, licèt ſint plures ideæ, quia eſt vnicus ſecundum ſpeciem modus ſciendi, etiam ſi ſint plura objecta, quæ arte fiunt, quibus aſſignantur quoque plures ideæ; ita etiam dici debet vna prouidentia, etiam ſi ſint plures res, quibus prouidet.

18. *Prædeſtinatio dici poteſt pars ſubiectiua diuinæ prouidentiæ in communi ſumptæ.*

Ego verò vt rem hanc expediam, *Dico primò*, Prædeſtinationem dici poſſe partem ſubjectiuam diuinæ prouidentiæ in communi ſumptæ, vt aſſerit prima ſententia, cuius argumentum optimè probat hanc concluſionem, maximè, quia in prouidentia diuina diſtinguimus partes illas præcipuas aſſignatas, ſcilicet prouidentiam naturalem, & ſupernaturalem; ac prouidentiam electorum, & reproborum; quæ retinent nomen, & rationem prouidentiæ, quod neceſſarium erat, vt ab illis præſcindi poſſet ratio communis prouidentiæ, reſpectu cuius poſſent eſſe partes ſubjectiuæ. Sicut quia ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & ſcientia viſionis retinent nomen, & rationem ſcientiæ, ideo ab illis abſtrahi poteſt ratio communis diuinæ ſcientiæ, cui ſubiiciantur.

19. *Prædeſtinatio dici etiam poteſt pars integralis diuinæ prouidentiæ ex parte actus diuini.*

Dico ſecundò: Prædeſtinationem dici etiam poſſe, & debere partem, quaſi integralem diuinæ prouidentiæ, non ſolùm ex parte objecti, vt docet ſecunda ſententia: ſed etiam ex parte actus diuini. Prima pars conſtat, quia in objectis diuinæ prouidentiæ eſt quædam extenſio, & multitudo, & ideo in illis ratio partis, & totius integralis concipi poteſt. Cum ergo prædeſtinatio ſit ſupernaturalis prouidentia electorum tantùm, ſolùm verſatur circa partem objecti diuinæ prouidentiæ, atque adeò erit pars integralis illius ex parte objecti. Secunda pars probatur, quia diuina prouidentia coaleſcit, & integratur ex pluribus actibus virtute diſtinctis, ſicut ſcientia ex pluribus actibus, & omnipotentia ex pluribus eminentiis ſimiliter diſtinctis: ergo ſicut quælibet eminentia eſt pars integralis omnipotentiæ ex parte ipſius omnipotentiæ, & quiuis actus ſcientiæ diuinæ pars integralis illius ex parte ipſius ſcientiæ; ita quiuis actus prouidentiæ erit pars integralis eius ex parte actus, ac per conſequens prædeſtinatio, quæ eſt actus adeò præcipuus diuinæ prouidentiæ, erit reſpectu illius pars integralis, non ſolùm ex parte objecti, verum etiam ex parte ipſiuſmet intrinſecæ prouidentiæ.

Ad primam ſententiam non eſt cur reſpondeamus, confirmat enim noſtram primam concluſionem. 20. Ad ſecundam quatenus pugnat cum prima concluſione, reſpondeo quamuis omnes partes diuinæ prouidentiæ ob conuenientiam, quam habent in modo generali prouidendi, poſſint dici vna prouidentia; hoc tamen non obſtat quominus in ordine ad peculiares res ob peculiares modos, quos Deus habet illis prouidendi, diſtinguantur in Deo plures prouidentiæ ſecundum rationem, vt naturalis, ſupernaturalis, &c. à quibus præſcindatur conceptus ſaltem minus expreſſus diuinæ prouidentiæ, ſicut de ſcientia pariter dicendum eſt. Ad id quod additur de vnitate artis in Deo, addo & ipſe dici vnam artem, quia concipitur per modum cuiuſdam principij generalis artificioſè operandi ratione alicuius connexionis, quam habent omnia objecta inter ſe: ſicut ob eandem rationem dicimus in Deo eſſe vnam ſcientiam, & vnam prouidentiam; hoc tamen non tollit, quin in ordine ad peculiaria objecta habentia ſpeciales rationes, peculiares artes diſtinguamus in Deo ſecundum rationem, ſicut diſtinguimus plures ſcientias, & plures prouidentias, vt dictum eſt.

Nihil obſtat quominus diſtinguantur ratione in Deo plures prouidentiæ, ſicut & ſcientiæ.

Ex his colligitur primum diſcrimen inter diuinam prouidentiam, & prædeſtinationem; nimirum objectum adæquatum prouidentiæ directè plura includere, quàm objectum adæquatum prædeſtinationis; ideo enim prædeſtinatio cenſetur eſſe pars objectiua prouidentiæ. 21. Secundum diſcrimen eſt, prædeſtinationem cõſequi infallibiliter particularem finem ipſius prædeſtinati: prouidentiam verò non conſequi infallibiliter finem particularem cuiuſcumque creaturæ, cui prouidet: nam interdum conſequitur prædictum finem, interdum non conſequitur. Alterum diſcrimen addit Soarius cap.18. citato, num.12. nempe quod prouidentia ſupponit rem, cui prouidet, vt futuram: prædeſtinatio verò perſonam, quam prædeſtinat, ſupponit ſolùm vt poſſibilem, & ordinat, vt ſit. Declarat hoc quia prouidentia eſt de mediis: ergo ſupponit ab æterno rem, cui prouidet, ordinatam in finem ſuum; vnde ſupponit etiam voluntatem producendi talem rem propter talem finem, quod eſt ab æterno ſupponere rem, cui prouidet, vt futuram. At prædeſtinatio non ſupponit, ſed intrinſecè includit primam ordinationem creaturæ prædeſtinatæ in finem: atqui prima ordinatio creaturæ in finem non ſupponit creaturam, quæ ordinatur ad finem, iam exiſtentem, vel futuram, quia per eandem voluntatem, per quam ordinatur ad exiſtentiam, ordinatur ad exiſtentiam propter talem finem: ergo prædeſtinatio non ſupponit

Varia diſcrimina inter prouidentiam, & prædeſtinationē ponuntur, ſed nō omnia approbantur.

ſupponit

Digitized by Google

ſupponit creaturam, quam prædeſtinat, exiſtentem, vel futuram. Confirmat quia licet ordinatio ad finem ſecundarium poſſit ſupponere eſſe rei, quam ordinat ad talem finem; tamen ordinatio ad finem primarium, & proprium, ad quem res primo inſtituitur, nequit eſſe illius ſupponere. Cum igitur finis primarius, & proprius, ob quem prædeſtinati producti ſunt, ſit æterna beatitudo, non debent intelligi prius ordinati ad exiſtentiam per decretum productionis, quàm ordinati ad gloriam per decretum glorificationis.

22. Nec ſatisfacies, ſi dicas ſufficere voluntatem ſimplicem, & inefficacem circa finem, vt res propter illum producatur, nam licet id, inquit, verum habeat in reprobis, non tamen in prædeſtinatis: in iis enim non admittit duplicem intentionem primarij finis, & duplicem ordinationem in illum, vnam efficacem, & alteram inefficacem; ſed vnam duntaxat abſolutam, & efficacem, qua ſimul ordinati ſint ad exiſtentiam, & ad gloriam. Vnde conſequens fit, vt ſicut voluntas efficax eligendi prædeſtinatum ad gloriam, non ſupponit voluntatem producendi illum: ita voluntas producendi prædeſtinatum non ſupponat voluntatem eligendi illum ad gloriam, ſed vnica ſimplici voluntate volita eſt ipſius exiſtentia propter talem finem, quia beatitudo non prædeſtinatur in abſtracto, & ſecundum ſe, ſed prædeſtinatur alicui perſonæ, quod perinde eſt ac talem perſonam prædeſtinari ad beatitudinem: ſed nequit aliqua perſona prædeſtinari, vt ſit beata, quin prædeſtinetur, vt ſit: ergo voluntas beandi aliquam perſonam, nequit eſſe prior ſecundum rationem voluntate producendi illam. Quod ſi obiicias: in executione prior eſt productio, & exiſtentia perſonæ, quam beatificatio eius: ergo in intentione prior erit voluntas beandi illam, quàm producendi. Nam id, quod eſt poſterius in executione, eſt prius in intentione, & contra. Reſpondet Soarius axioma iſtud: Quod eſt poſterius in executione, eſt prius in intentione, & contra, ſolùm eſſe verum reſpectu finis, & mediorum extrinſecè cauſantium aſſecutionem finis: non verò reſpectu ſubiecti, & finis formalis, ex quibus tanquam ex fine Cui, & Cuius coaleſcit intrinſece ſuo modo vnus integer finis. Cum igitur perſona prædeſtinata ſit ſubiectum, & finis Cui, & gloria ſit finis cuius, ex vtraque conſtituitur integer finis, & ideo licet in executiône, & in tempore, prius ſit productio perſonæ, quàm glorificatio eius, tamen in intentione, & in æternitate non prius diligitur gloria, quàm diligatur tali perſonæ, ac per conſequens non prius diligitur, quàm diligatur perſona ipſa, & ordinetur ad gloriam.

23. *Prouidentia diuina, ſicut & prædeſtinatio, non ſupponit rem, cui prouidet, vt futuram, ſed ſolum vt poſſibilem.* Hoc poſtremum diſcrimen inter prouidentiam, & prædeſtinationem à Soario adductum non probo. Licet enim libens admittam totam hanc doctrinam, quam circa prædeſtinationem, & prædeſtinatos tradit; contendo tamen eam applicari etiam poſſe, & debere ad prouidentiam, & ad res, erga quas exercetur. Nam vt breuiter indicaui ſuperiori capite, & latius dixi Tractatu 6. diſput. 1. cap. 2. cum Leonardo Leſſio, productio rei propter finem ad prouidentiam ſpectat. Vnde conſequens eſt, vt ſicut prædeſtinatio dicitur non ſupponere vt futuram, perſonam, quam prædeſtinat, quia eodem actu voluntatis vult illi exiſtentiam, & gloriam: ita diuina prouidentia dicatur non ſupponere, vt futuram rem, cui prouidet, quia eodem voluntatis actu ordinat illam ad exiſtentiam, & ad finem. Addo ſi ſemel illud diſcrimen admittatur inter prouidentiam, & prædeſtinationem, neceſſariò dicendum eſſe prædeſtinationem non eſſe partem prouidentiæ, ſaltem quoad electionem prædeſtinati ad gloriam, cum hæc electio non ſupponat exiſtentiam prædeſtinati, vt futuram quam ſupponere debent iuxta prædictum diſcrimen, ſi pars prouidentiæ eſſet.

Capvt IV.

De materia circa quam Prædeſtinationis.

24. Ad exactam explicationem rationis formalis ipſius prædeſtinationis non parum conferet præſentis dubitationis enodatio. Vt tamen clarius procedamus, aduertendum eſt materiam iſtam, circa quam, prædeſtinationis, quam inquirimus, duo comprehendere, ſcilicet obiectum, & terminum prædeſtinationis: obiectum dicitur id, quod prædeſtinatur, terminus verò res, ſeu bonum, ad quod prædeſtinatur. Eſt autem hic potiſſimum ſermo de prædeſtinatione ordinaria, quæ ſignificat ordinationem efficacem alicuius in vltimum finem ſuperantem naturam eius. *Ordinaria prædeſtinatio quid ſignificet.*

Quod attinet ad prædeſtinationis obiectum dicendum arbitror ſolam ſubſtantiam intellectualem creatam per ſe, & ratione ſui eſſe obiectum ordinariæ prædeſtinationis. Suadetur quia huic ſoli conuenit per ſe, & ratione ſui efficaciter ordinari in vltimum finem beatitudinis ſupernaturalis. Nam in primis accidentia, & ſubſtantiæ, ratione carentes non ſunt capaces viſionis; & amoris beatifici, vt notum eſt, atque adeò nec prædictæ prædeſtinationis. Deinde ſubſtantia increata non poteſt ordinari in aliquem finem ſuperantem propriam naturam, vt conſtat, neque in beatitudinem, cum ſuapte naturâ, & eſſentialiter beata ſit: ergo nequit prædicto modo prædeſtinari. Dices licèt perſonæ diuinæ ſecundum ſe, & in natura propria non conueniat ratio, & modus prædeſtinationis adductæ, poteſt tamen illi conuenire in aliena natura. Admitto totum hoc, quod obiicitur: Cum enim dixi ſolam ſubſtantiam intellectualem creatam eſſe obiectum ordinariæ prædeſtinationis, ideo conſulto addidi, per ſe, & ratione ſui, vt indicarem id non repugnare ſubſtantiæ increatæ ratione alterius. Quare quamuis Filio Dei ſecundum ſe gloria fuerit connaturalis, & non ex dono data: tamen ſecundum naturam data fuit illi ex dono, & hoc ſatis eſt, vt per communicationem idiomatum Filius Dei dici poſſit prædicto modo prædeſtinatus: ſicut dicitur mortuus, cum tamen mors nequeat illi conuenire, niſi ſecundum naturam aſſumptam. *Sola ſubſtantia intellectualis creata per ſe, & ratione ſui eſt obiectum ordinaria prædeſtinationis.*

Digitized by Google

ptam. De quo in Tractatu de Incarnatione.

Non ſolum perſona ſed etiam natura intellectualis eſt obiectum ordinariæ prædeſtinationis.

25. Vſus ſum in mea concluſione nomine ſubſtantiæ intellectualis creatæ, vt comprehenderem non ſolùm perſonam, ſed etiam naturam ſubſtantialem. Non enim placet Soarius lib. 1. de Prædeſtinatione cap. 4. dicens: Solam perſonam, non naturam eſſe objectum ordinariæ prædeſtinationis. Nam natura intellectualis, vt ſic poteſt cadere ſub prædeſtinationem prędictam, & ordinari ad beatitudinem, etiamſi hęc in operatione conſiſtat; cum natura ſubſtantialis ſit principium, etiam vt quod, proximum operationis. Nec refert quod actiones dicantur eſſe ſuppoſitorum. Id enim intelligendum eſt remotè, cum natura ſit integrum principium operationis, nec compleatur per ſubſiſtentiam, vel ſuppoſitalitatem in ratione principij operandi, de quo alibi. Quod ſi quis ex eo tantùm ſentiat ſolam perſonam eſſe obiectum ordinariæ prędeſtinationis, quia natura per ſe, & ſolitarie non prædeſtinatur ad gloriam, ſed ſimul cum perſonalitate, non eſt cum eo contendendum. Locutus ſum hactenus de objecto ordinariæ prędeſtinationis: nam objectum prędeſtinationis extraordinarię eſſe poteſt, non ſolùm ſubſtantia intellectualis creata; ſed etiam ſubſtantia irrationalis, & inanimata. Sic humanitas Chriſti dicitur prædeſtinata ad vnionem hypoſtaticam, & natura irrationalis, & inanimata potuiſſet de potentia abſoluta prædeſtinari ad ſupernaturale donum ſimilis vnionis.

Terminus prædeſtinationis debet eſſe bonum aliquo pacto ſupernaturale, ad quod ex peculiari Dei affectu ordinetur res prædeſtinata.

26. Quod attinet ad terminum prædeſtinationis, ſi propriè loquamur, certum eſt debere eſſe aliquod bonum, ad quod homo ex peculiari Dei affectu ordinetur; immo debere eſſe bonum aliquo pacto ſupernaturale. Nam bona naturalia debentur naturæ, & ita vt res ad finem naturalem ordinentur, non requiritur ſpecialis prædeſtinatio, ſed ſufficit communis prouidentia. Quo poſito

Terminus vltimus ordinariæ prædeſtinationis eſt gloria, proximus gratia.

Aſſero primò: terminum vltimum ordinariæ prædeſtinationis eſſe gloriam. Conſtat quia licèt prædeſtinatio non ſolùm verſetur circa gloriam, ſed etiam circa gratiam, hoc eſt circa omnia dona gratiæ, per quæ Deus inchoat, promouet, ac perficit ſanctificationem, & conſeruat eam vſque ad finem vitæ, atque ita eſſentialiter includat præparationem gratiæ, & gloriæ; tamen cum omnia dona gratiæ vltimo ordinentur ad gloriam, tanquam media ad finem, & ordinatio prædeſtinati ad gratiam ſit propter gloriam, & ordinatio eiuſdem ad gloriam, ſit per gratiam, merito gloria cenſetur vltimus prædeſtinationis terminus. Cæterum negandum non eſt gratiam eſſe terminum proximum prædeſtinationis, ex quo, & ex gloria, tanquam ex termino vltimo, vnus adæquatus terminus conſtituatur. Vnde cum initio capitis dicitur prædeſtinatio ſignificare ordinationem efficacem alicuius in vltimum finem, non excluditur finis proximus, & intermedius, vt conſtat ex ratione formali prædeſtinationis explicata. Hoc autem ſic intelligendum volo, vt gloria ſit vnus terminus vltimus, gratia verò ſit multiplex terminus intermedius, quia nomine gratiæ intelligantur omnia dona gratiæ, quæ ſunt media ad conſecutionem gloriæ.

27. *Aſſero ſecundò:* terminum extraordinariæ prædeſtinationis eſſe poſſe non ſolùm vnionem hypoſtaticam, ſed etiam maternitatem Dei, & alia extraordinaria dona. Suadetur quia non video ſufficiens fundamentum ad aſſerendum ſolam vnionem hypoſtaticam eſſe poſſe terminum extraordinariæ prædeſtinationis; ſufficit enim ad eiuſmodi terminum aliqua extraordinaria dignitas, ſeu excellentia ſpectans ad ordinem gratiæ: ergo cum maternitas Dei, Apoſtolatus, officium Præcurſoris, & ſimilia inuoluant talem dignitatem, ſeu excellentiam, iure optimo eſſe poterunt terminus extraordinariæ prædeſtinationis. Confirmatur quia Beata Virgo ex peculiari Dei effectu ordinata eſt ad Dei maternitatem, & Apoſtoli ſpecialiter electi ad Apoſtolatum, & Ioannes Baptiſta ad officium Præcurſoris. Cur igitur ad hanc ordinationem, & electionem ſignificandam non vtemur verbo prędeſtinandi? An quia id inſolens eſt. Certè Soarius lib. 1. de Prædeſtinatione cap. 5. num. 16. expreſſe fatetur Beatiſſimam Virginem dici poſſe prædeſtinatam ad maternitatem diuinam; & ſi ſpectetur vſus huius vocis apud Theologos, & Sanctos Patres, immo & apud ſacras litteras, inueniemus eum adeò latè patere, vt non debeat cenſeri inſolens vſurpatio eiuſmodi vocis ad ſignificandam electionem ad eas dignitates, ſeu excellentias, maxime cum hæc prædeſtinatio non ſit ordinaria, ſed extraordinaria.

Terminus extraordinariæ prædeſtinationis eſſe poteſt extraordinaria dignitas, ſeu excellentia ſpectans ad ordinem gratiæ.

DISPVTATIO II.

De ordine diuinorum actuum in communi.

ANTEQVAM in particulari diſputemus de ordine actuum diuinæ prædeſtinationis, neceſſe eſt in vniuerſum inueſtigare, an detur aliquis ordo prioris, & poſterioris inter diuinos actus, vt inde procliue ſit colligere quid ſentiendum de actibus ad diuinam prædeſtinationem ſpectantibus.

CAPVT I.

De ordine prioris, & poſterioris inter diuinos actus, & de illius radice.

Circa primum nulla ferè eſt controuerſia inter Theologos, cum iam communis ſchola concedat ordinem prioritatis, & poſterioritatis inter diuinos actus in re ipſa virtute, & per intellectum formaliter, idque aperta ratio ſatis, ſuperque ſuadeat. Nam licèt Deus vno ſimpliciſſimo actu ſecundum rem omnia cognoſcat, & amet, tamen concipi poteſt in eo cum fundamento in re vnus actus ſupponens, vel prærequirens alterum, vt v.g. volitio diuina ſupponens, vel prærequirens diuinam cognitionem, quia nequit ferri in incognitum, & ſcientia viſionis, quam Deus de creaturis habet, ſupponens diuinum decretum de illis producendis, 1.

Inter diuinos actus eſt ordo prioris, & poſterioris in re ipſa, virtute, & per intellectum, formaliter.

Digitized by Google

ducendis, quia ſine tali decreto non haberent exiſtentiam præteritam, præſentem, vel futuram, quam reſpicit vt objectum ſcientia viſionis: ergo cum in hoc tantum conſiſtat huiuſmodi ordo prioris, & poſterioris, iure optimo concedi poteſt, & debet inter diuinos actus.

2. Circa ſecundum Scotus in 3. diſtinct.7. qu. 3. credit ordinem prioris, & poſterioris in actibus diuinis ſumendum eſſe ex maiori, vel minori propinquitate effectuum ad finem ratione dignitatis eorum, & ita vtitur illo principio: ordinatè volens prius vult id, quod eſt propinquius fini, quàm ea, quæ magis diſtant. Vnde cum finis operum Dei ſit bonitas eius, & gloria, & ad hanc proprius accedat dignitate Incarnatio Verbi, quàm quoduis aliud opus, colligit Scotus Deum prius voluiſſe Incarnationem Verbi, quàm aliud opus, & deinde alia iuxta dignitatis gradum.

3. *Hic ordo actuum diuinorum non debet colligi ex propinquitate ad finem ratione dignitatis, & perfectionis.*

Verùm hęc ſententia non placet, quia hic ordo non debet colligi ex propinquitate ad finem ratione dignitatis, & perfectionis: alioqui enim beati, quo perfectiores eſſent in beatitudine, eo prius fuiſſent à Deo electi, & cœlum prius à Deo eſſet volitum, quàm terra, quia illud huic præſtat, & ſic de aliis pro maiori, vel minori dignitate, & perfectione, quæ planè falſa ſunt. Potius ergo ſumendus eſt ordo iſte ex habitudine, quam inter ſe habent diuini effectus in ordine ad diuinam voluntatem ordinantem vnum ad aliud, vt videbimus. Illud autem principium, quo vtitur Scotus: ordinatè volens prius vult id, quod eſt propinquius fini, quam id, quod eſt remotius, verum eſſe poteſt, ſi intelligatur, non de propinquitate dignitatis, ſed cauſalitatis, & ſubordinationis. Vnum enim medium proximè conducit ad finem, aliud remotè, & mediante alio, & tunc directe prius cadit in voluntatem medium proximum, quàm remotum, illud nempe comparatus ad iſtud per modum finis.

4. Cajetanus verò 3. part. quęſt. 1. art. 3. contendit hunc ordinem prioris, & poſterioris in actibus diuinis ſumendum eſſe ex connexione, & dependentia objectorum, ita tamen, vt diſtinguat tres ordines rerum, ſcilicet ordinem naturæ gratiæ, & vnionis Hypoſtaticæ, & velit omnia, quæ ſpectant ad ordinem naturæ eſſe priora his quæ ſpectant ad ordinem gratiæ, & hæc eſſe priora iis, quæ pertinent ad vnionem Hypoſtaticam, & conſequenter actus diuinos habere prioritatem iuxta connexionem horum trium ordinum.

5. *Actus diuini non habent prioritatem inter ſe iuxta connexionem triũ ordinum natura, gratia, & vnionis Hypoſtatica.*

Hæc tamen Cajetani doctrina multas patitur difficultates. Nam in primis mors prædeſtinati ad ordinem naturę pertinet, & tamen præſcientia mortis illius non eſt prior electione talis hominis ad gratiam, & gloriam, ſed potius eſt poſterior, cum illa mors pendeat ab hac electione. Deinde peccata crucifigentium Chriſtum ſunt ordinis naturæ, etiam ex ſententia Cajetani, & tamen nemo dicet prius Deum præuidiſſe hæc peccata, quam Chriſtum elegerit, cum hęc peccata ſupponant Chriſti Incarnationem, à qua grauitatem ſumunt. Prętereà non omnia, quæ pertinent ad ordinem naturæ, habent neceſſariam connexionem cum ordine gratię: neque omnia, quæ ſpectant ad ordinem gratiæ, neceſſariò ſupponunt omnia pertinentia ad ordinem naturæ: vt erit conſideranti perſpicuum: ergo ſine fundamento aſſerit Cajetanus ordinem naturæ, quoad omnia, quæ continet, prius cognoſci, quàm ordinem gratię, cum prioritas ſolùm fundari poſſit in aliqua connexione, & dependentia. Idem dici debet de ordine naturæ, & gratiæ, ſi conferatur cum ordine vnionis Hypoſtaticæ, non enim omnia, quę ſpectant ad illos duos priores ordines, ſupponuntur ad ordinem vnionis Hypoſtaticæ.

Vazquez 1. part. diſp. 82. cap. 5. & 6. exiſtimat ordinem liberorum actuum Dei deſumendum eſſe ex ſola connexione dependentiæ, quam in ſe, & ex parte ſua habent objecta. Addit hanc connexionem dependentiæ objectorum inter ſe, non poſſe illis prouenire ex ſolo nutu diuinæ voluntatis.

6. *Ordo prioris, & poſterioris inter diuinos actus ſumendus eſt ex ſola connexione, quam habent objecta inter ſe, vndecunque illam habeant.*

Ego verò *Dico primò*: ordinem prioris, & poſterioris inter diuinos actus deſumendum eſſe ex ſola connexione dependentiæ, quam habent objecta inter ſe, vndecumque illam habeant. Probatur quia in Deo decretum cauſæ eſt prius, quam decretum effectus, tam in ordine executionis, quàm in ordine intentionis, non ob aliam rationem, niſi quia cauſa eſt prior effectu in omni ordine. Verum eſt, quod eſt cauſa in vno ordine, eſſe effectũ in alio ordine, & è contra: Sic finis, qui eſt cauſa in ordine intentionis, eſt effectus in ordine executionis, & medium quod eſt effectus in intentione, eſt cauſa in executione. Vnde decreta diuina ſpectantia ad hos diſtinctos ordines, ſequuntur prioritatem, & poſterioritatem ſuorum objectorum intra proprium ordinem.

7. *Res creatæ nõ connexa poſſunt vendicare connexionem depẽdentia inter ſe ex ſolo nutu diuinæ voluntatis, & in ea connexione fundare prioritatem diuinorũ actuum.*

Dico ſecundò: res creatas ſuapte natura non connexas, nec dependentes, poſſe vendicare connexionem dependentiæ inter ſe ex ſolo nutu diuinæ voluntatis ordinantis vnam rem ad aliam, dummodo illis non repugnet eiuſmodi connexio dependentiæ, atque adeò ordinem prioris, & poſterioris inter diuinos actus fundari poſſe non ſolùm in connexione dependentiæ, quam res creatæ intrinſecè habent inter ſe, ſed etiam in connexione dependentiæ, quam vendicant ex libera ordinatione diuinæ voluntatis. Ita Soarius tom 1. in 3. part. diſp. 5. ſect. 1. §. ſed hic occurrit triplex difficultas. Et Henriq. diſp.17. num.77. & 88. Prima pars concluſionis oſtenditur, quia cum Deus concedit pluuiam, vel ſerenitatem propter iuſti alicuius preces, pluuia, vel ſerenitas ex ſola diuina voluntate pendet ab illis precibus, cum eam dependentiam, nec habeat, nec poſtulet ſuapte natura, licèt illi non repugnet. Similiter gratia non petit ex ſe produci à rebus corporeis, & tamen ex Chriſti voluntate, & inſtitutione pendet à ſacramentis, vt à cauſis, vel phyſicis, vel moralibus, iuxta varias opiniones. Prætereà opera bona iuſtorum, licèt, eo ipſo quòd talia ſunt, & à gratia procedunt, habeant condignitatem, & proportionem cum gloria, non ſunt actualiter illius meritoria, nec collatio gloriæ ab illis pendet, niſi accedat diuina ordinatio talium operum ad gloriam, tanquam ad præmium, vt nunc pono ex Tractatu de Merito, & ſic de aliis: ergo res creatæ ſuapte natura non dependentes, poſſunt habere dependentiam inter ſe ex ſola diuina voluntate

ordinante vnam ad alteram. Secunda pars concluſionis ex concluſione prima apertè deducitur; nam ſi, vt diximus ibi, ordo prioris, & poſterioris inter diuinos actus deſumitur ex dependentia, quam habent obiecta inter ſe, vndecumque illam habeant, cum dependentiam interdum habeant ex ſolo nutu diuinæ voluntatis, ex hac dependentia ſumetur etiam prædictus ordo inter diuinos actus.

CAPVT II.

Quem ordinem habeant actus intellectus diuini inter ſe, & cum actibus voluntatis.

8. MEminiſſe oportet nos ſuprà Tractatu 4. diſp. 9. cap. 1. diuinã ſcientiam adæquatè diuiſiſſe in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quæ verſatur circa obiecta poſſibilia, vt ſic, & in ſcientiam viſionis, quæ reſpicit obiecta, vt præterita, præſentia, & futura, & ad hæc duo membra reuocaſſe ſcientiam conditionatam, nempe ſcientiam poſſibilium conditionatorum ad ſcientiã ſimplicis intelligentiæ; ſcientiam verò futurorum conditionatorum ad ſcientiam viſionis. Igitur ſi ſermo ſit de actibus diuini intellectus inter ſe *Dicendum eſt*, in primis: ſcientiam ſimplicis intelligentiæ eſſe priorem ſecundum rationem ſcientia conditionata futurorum, quia obiectum illius eſt prius, quàm obiectum huius; prius namque concipitur res, vt poſſibilis, quàm vt futura. Et ſimiliter *Dicendum eſt*, ſcientiam futurorum conditionatam eſſe priorem ſecundum rationem ſcientia abſoluta eorundem, quia ſcientia iſta abſoluta ſupponit decretum liberum abſolutũ diuinæ voluntatis, ante quod iam intelligitur in Deo ſcientia conditionata.

Scientia ſimplicis intelligentia prior eſt ſecundum rationem ſcientia conditionata futurorum, & hac prior quã ſcientia abſoluta eorundem futurorum.

9. *Dicendum eſt*, deinde inter actus ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ talem reperiri ordinem, qualis repetitur inter ipſa obiecta ſecundum ſe ſpectata. Ratio eſt, quia ſcientia iſta eſt omnino neceſſaria, & neceſſariò repræſentat res ipſas, prout in ſe ſunt, vel eſſe poſſunt: ergo ordo actuum eius ſumendus eſt ex intrinſeca, & connaturali connexione, ac dependentia rerum inter ſe. Vnde quando res ſunt naturaliter inter ſe connexæ, ita vt vna ab altera naturaliter pendeat, tunc ſcientia ſimplicis intelligentiæ prius intelligitur terminari ad rem illam, à qua alia pendet, & poſterius ad illam, quæ ab alia pendet, vt prius intelligitur terminari ad hominem, quàm ad viſibilitatem. Quando verò res non ſunt naturaliter connexæ, ita vt neutra illarum ab altera pendeat, tunc diuina ſcientia non cenſetur prius, vel poſterius terminari ad vnam, quàm ad alteram; vnde non prius intelligitur Deus cognoſcere leonem poſſibilem, quàm equum.

Inter actus ſcientia ſimplicis intelligentia talis eſt ordo prioris, & poſterioris, qualis eſt inter obiecta ſecundum ſe.

10. *Dicendum*, præterea eſt ex actibus ſcientiæ conditionatæ illos eſſe priores, qui verſantur circa obiecta ex natura ſua magis independentia. De iis enim actibus proportione quadam loquendum eſt, ſicut locuti ſumus de ſcientia ſimplicis intelligentiæ.

Ex actibus ſcientia conditionata illi ſunt priores, qui reſpiciũt obiecta ex ſe magis independentia.

11. *Dicendum* denique inter actus ſcientiæ viſionis illos eſſe priores, qui verſantur circa res prius futuras, vndecumque id habeant. Quia res prius futuræ, ſunt prius vt ſic cognoſcibiles.

Inter actus ſcientia viſionis illi ſunt priores, qui reſpiciũt res prius futuras.

12. Si verò comparentur actus intellectus cum actibus diuinæ voluntatis, certum eſt ſcientiam ſimplicis intelligentiæ priorem eſſe actibus liberis diuinæ voluntatis: ſcientiam autem viſionis liberam eſſe poſteriorem. Probatur quia inter intellectum, & voluntatem ea eſt connexio, vt voluntas nequeat ferri in obiectum, niſi ab intellectu propoſitum: ergo neceſſe eſt, vt quemuis actum liberum diuinæ voluntatis præcedat aliquis actus intellectus, qui erit ſaltem ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, quia hæc maxime proponit obiectum voluntati. Rurſus voluntas libera Dei efficit obiectum ſcientiæ viſionis liberæ: ergo neceſſe eſt, vt aliqua volitio libera Dei antecedat ſcientiam viſionis liberam. Locutus ſum de ſcientia viſionis libera, nam ſcientia viſionis neceſſaria, quæ verſatur circa perfectiones diuinas neceſſarias, non ſupponit aliquem actum liberum diuinæ voluntatis. De ſcientia conditionata nonnulla dubitatio eſt, an antecedat decretum liberum. Nam aliqui recentiores arbitrantur ſcientiam conditionatam futurorum non poſſe in Deo concipi ante actuale decretũ Dei, quo velit, vt poſitis his, vel illis conditionibus, hæc obiecta ſint futura, & ita conſequenter affirmant futura conditionata ante actuale decretum ex parte obiecti conditionatum non eſſe determinatè vera, vel falſa. Verum contra hos recentiores ſatis diſputauí ſupra Tractatu 4. diſput. 6. cap. 5. & ex ibi dictis conſtat, ſcientiam futurorum conditionatam concipi in Deo ante omne actuale decretum eius, atque adeò obiectum huius ſcientiæ habere determinatam veritatem independenter ab omni actuali decreto.

Scientia ſimplicis intelligentiã prior eſt actibus liberis diuina voluntatis, at ſcientia viſionis libera eſt poſterior.

Scientia conditionata cõcipitur in Deo ante commune actuale decretũ ipſius.

13. Sed ſupereſt adhuc alia difficultas expedienda, An ſcilicet non ſolùm ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata alicuius particularis obiecti antecedat liberam Dei voluntatem circa idem obiectum, ſed etiam quæuis cognitio cuiuſque obiecti ſpectans ad ſimplicem, vel conditionatam ſcientiam præcedat quemuis actum liberum diuinæ voluntatis.

Ego *Arbitror primò* ſcientiã ſimplicis intelligentiæ, quatenus eſt præciſe propoſitio obiecti, nullo modo eſſe priorem adæquatè ſumptam quouis actu libero diuinæ voluntatis. Probatur quia ea ſcientia duntaxat eſt prior actu voluntatis in ratione propoſitionis obiecti, quæ eſt proportionata actui, & quæ ſolùm repræſentat obiectum eius; atqui ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quatenus eſt propoſitio obiecti non eſt proportionata, ſecundum omnem rationem ſuam adæquatam, cuiuis actui libero voluntatis diuinæ in particulari, ſed ſolùm ſecundùm rationem inadæquatam, & partialem: ergo ſcientia ſimplicis intelligentiæ adæquatè ſumpta nullo modo eſt prior, in ratione propoſitionis obiecti, quouis actu libero in particulari diuinæ voluntatis. Confirmatur quia cum diuina ſcientia coaleſcat noſtro modo intelligendi ex diuerſis formalitatibus reſpicientibus diuerſa obiecta, ſicut etiam diuina voluntas, conſequens eſt, vt actui libero diuino reſpicienti vnum obiectum,

Scientia ſimplicis intelligentia, vt eſt praciſe propoſitio obiecti, non eſt prior adaquate ſumpta quouis actu libero diuina voluntatis.

Digitized by Google

jectum, non ſit proportionata integra ſcientia ſimplicis intelligentiæ, ſed ſola illa formalitas eius, quæ illud tantum objectum repræſentat, atque adeò illa ſola formalitas, & non integra ſcientia ſit aliquo pacto prior tali actu libero.

14. *Scientia ſimplicis intelligentia adaquate ſumta aliquo modo eſt prior quouis actu libero diuina voluntatis.*

Arbitror ſecundò: ſcientiam ſimplicis intelligentiæ rerum omnium poſſibilium ſpectatam, non vt propoſitionem objecti præcisè, ſed alio modo, eſſe priorem, ſecundum rationem, quouis actu libero diuinæ voluntatis. Id mihi perſuadeo, quia ſcientia iſta ſimplicis intelligentiæ, ſecundum omnem rationem ſuam, eſt omnino neceſſaria; neceſſaria autem in Deo ſunt priora liberis; Tum quia Deus ſine his, vt ſic, poteſt eſſe, non ſine illis; Tum etiam quia ſi à Deo tollerentur libera, vt ſic, non ideo tollerentur neceſſaria: è contrario verò ſi per impoſſibile tollerentur à Deo neceſſaria, non poſſent non tolli libera: ergo ſignum eſt integram ſcientiam ſimplicis intelligentiæ eſſe priorem modo explicato, quouis actu libero diuinæ voluntatis, ſaltem quaſi ſubſiſtendi conſequentia.

15. *Scientia conditionata adaquatè ſumta non eſt prior, ſecundũ rationem, quouis actu libero diuina voluntatis.*

Arbitror tertiò: Scientiam conditionatam adæquatè ſumptam nullo modo eſſe priorem, ſecundum rationem, quouis actu libero diuinæ voluntatis. Pro explicatione quadruplex diſtingui poteſt actus ſcientiæ conditionatæ: Primus de objecto poſſibili conditionato v. g. de hac propoſitione: Si homo eſſet in tali occaſione poſſet diſcurrere in hac materia. Secundus de objecto futuro conditionato habente neceſſariam connexionem cum conditione; ſcilicet de hoc objecto: Si eſſet homo, foret riſibilis ſeruato naturæ ordine: vel de hoc alio; ſi ſol luceret, dies eſſet, ſeruato eodem ordine. Tertius de objecto contingenti conditionato non habente neceſſariam connexionem cum conditione, pendente tamen ab ea, quia ſibi vtilis eſt, & conducens, vt de hoc objecto: Si conferrem Petro auxilium iſtud in tali occaſione, pœnitentiam ageret. Quartus denique actus eſt de objecto pariter contingenti conditionato, nullam tamen habente connexionem cum conditione, nec pendente ab ea, quia omnino diſparata eſt, qualis eſt actus ſcientiæ, quem Deus habet de hac propoſitione: Si Turca dormitet Conſtantinopoli, ego darem Petro exiſtenti Romæ auxilium ad pœnitendum.

16. Hac diſtinctione præmiſſa ſic ſuadeo concluſionem. Quia licet duo priores actus ſcientiæ conditionatæ dici poſſint antecedere, ſecundum rationem, quemlibet actum liberum diuinæ voluntatis, non quatenus proponunt objectum, ſed quatenus ſunt omnino neceſſarij (neceſſaria enim in Deo ſunt priora liberis, iuxta dicta pro ſuperiori concluſione) tamen duo actus poſteriores nullo modo poſſunt præcedere ſecundum rationem quemlibet actum liberum diuinæ voluntatis, quia cum non ſint neceſſarij, ſolùm poſſunt eſſe priores actu libero voluntatis, ſi aliquo pacto iuuent, vel conducant ad exiſtentiam illius: atqui nihil omnino iuuant, vel conducunt ad exiſtentiam cuiuſlibet volitionis diuinæ liberæ, nam quartus actus ſcientiæ nihil omnino iuuat ad volitionem diuinam liberam circa proprium objectum, cum illam nullo modo dirigat, vt patet, & multo minus iuuabit ad alias omnes volitiones liberas verſantes circa aliena objecta; tertius verò actus ſcientiæ, licèt poſſit conducere ad volitionem diuinam liberam proportionatam, dirigendo illam aliquo pacto, & ita poſſit eſſe prior illa ſecundum rationem, non tamen poteſt conducere ad omnes alias volitiones diuinas liberas, vt erit perſpicuum conſideranti: ergo duo poſteriores actus ſcientiæ conditionatæ nullo modo poſſunt præcedere, ſecundum rationem, quemlibet actum liberum diuinæ voluntatis. Confirmatur, quia vt vnus actus diuinus ſit prior alio, ſecundum rationem, non ſufficit, vt ſit independens ab alio, niſi alius quodammodo pendeat, vel potius quaſi pendeat ab ipſo; ſed duo poſteriores actus ſcientiæ conditionatæ ex quatuor adductis, licèt ſint independentes ab omni volitione libera diuina, quia poſſent intelligi in Deo, nulla exiſtente in eo libera volitione, tamen omnis volitio diuina libera non pendet, vel quaſi pendet ab illis: ergo illi non ſunt prædicto modo priores, atque adeò nec ſcientia conditionata adæquatè ſumpta eſt prior omni volitione diuina libera.

Vt vnus actus diuinus ſit ratione prior alio, non ſufficit vt ſit independens ab alio, niſi alius quaſi pendeat ab ipſo.

CAPVT III.

Quem ordinem ſeruent inter ſe actus diuinæ voluntatis verſantes circa finem, & media.

MOlina 1. part. quæſt. 23. art. 4. & 5. diſput. 1. memb. 7. & 8. licet affirmet inter actus alios diuinos eſſe conſtituendum aliquem ordinem, negat tamen eiuſmodi ordinem inter actus verſantes circa finem, & media. Fundamentum eſſe poteſt, quia quando aliqua ſunt connexa inter ſe, vt finis, & medium, nequit vnum à perfectiſſimo cognoſcente amari, quin ametur aliud: ſed Deus eſt perfectiſſimum cognoſcens: ergo nequit amare finem, quin ſimul amet media, & contra. Confirmatur, quia tunc ſolùm repetitur, etiam noſtro modo intelligendi, ordo prioris, & poſterioris inter voluntatem finis, & mediorum, quando inter intentionem, & electionem mediat conſultatio, & inquiſitio mediorum; ſed hæc conſultatio, & inquiſitio non habet locum in Deo, quippe qui ante voluntatem finis, & mediorum ſupponitur perfectiſſime cognoſcere finem, & media omnia: ergo in Deo, etiam ſecundum rationem, non erit prior voluntas finis, quam voluntas mediorum. 17.

Petrus Hurtado diſput. 14. de Anima ſect. 3. adductam Molinæ ſententiam tueri videtur, quia credit amorem finis, & mediorum in Deo non diſtingui, etiam ſecundum rationem, quod ex eo colligit, quia etiam in nobis intentio, & electio nec ratione diſtinguuntur. Probat hoc primò, quia intentio eſt eſſentialiter amor efficax finis; ſed velle efficaciter finem eſt formaliter velle media: ergo intentio eſt formaliter electio. Minor probatur, quia velle efficaciter finem, eſt velle efficientiam finis, quæ efficientia conſiſtit in mediis: Secundo quia idem eſt 18.

Digitized by Google

actus amoris, quo volo peccuniam amico, & quo volo amicum: ergo idem erit etiam actus, quo volo finem, & quo volo media in ordine ad illum. Tertio: non poteſt amari finis efficaciter, quin præcognoſcantur media, quibus obtineri poteſt: ergo ſignum eſt media eodem omnino actu amati cum fine. Confirmatur quia actus voluntatis ſolum indiget proprij objecti propoſitione: ergo illa media, quæ cognoſci debent neceſſario ante finis intentionem, ſunt objectum intentionis, alioqui enim ſi intentio non fertur in illa, ſuperuacanea eſt illorum propoſitio ad habendam intentionem.

19. Soarius lib. 1. de Prædeſtinatione cap. 8. à num. 3. vſque ad 14. ſentire videtur non poſſe non diſtingui in Deo ſecundum rationem volitionem finis, & volitionem mediorum, & illam ſimiliter non poſſe non eſſe priorem iſta. Probat quia non eſt maior ratio cur admittatur inter alios actus diuinos diſtinctio, & ordo prioris, & poſterioris ſecundum rationem, quam inter actus diuinæ voluntatis verſantes circa finem, & media, cum non ſit minor ſubordinatio, & dependentia inter finem, & media, quam inter objecta aliorum actuum diuinorum, finis quippe eſt propter ſe, media verò propter finem: ſed inter alios actus communis Theologorum ſchola admittit eam diſtinctionem, & ordinem.: ergo admittenda etiam eſt inter actus diuinæ voluntatis tendentes in finem, & media. Confirmat, & explicat, quia ordine intentionis finis non pendet à mediis electis, media autem pendent à fine intento: nouit enim Deus non vnum tantum ordinem mediorum, ſed plures ad conſequendum infallibiliter finem, atque adeò non cogitur eligere hunc ordinem mediorum potius, quàm alium ad conſequendum hunc finem: ergo intentio finis huius, prior erit ſecundum rationem electione horum mediorum, etiam in Deo.

20. Heriçe verò diſput. 23. cap. 2. licèt ſentiat Deum poſſe ſine vllo abſurdo ferri in finem, & media actibus ratione diſtinctis, ita vt intentio finis ſit prior electione mediorum, præſertim ſi diuina libertas intrinſecè compleatur, & non per aliquid creatum; addatque id omnino neceſſarium eſſe cùm intenditur finis, vt finis formaliter, ſeu vt exercet munus cauſæ circa media: nihilominus tamen docet Deum eodem actu indiuiſibili, etiam ſecundum rationem poſſe tendere ſimul in finem, & media, ac per conſequens ſine vllo ordine prioris, & poſterioris inter amorem finis, & mediorum. Hoc vltimum oſtendit primo, quia ſcientià diuina eodem actu indiuiſibili ſecundum rationem ſimul cognoſcit omnipotentiam ſuam, & in ea, tanquam in cauſa, creaturam poſſibilem: ergo poterit diuina voluntas ſimili actu ſimul tendere in finem, & media, cum in hoc nulla appareat ratio diſcriminis inter ſcientiam, & volitionem. Secundo probat ad hominem contra Soarium, quia ex ſententia Soarij Deus eodem actu efficaci indiuiſibili ſecundum rationem vult ordine intentionis hominem prædeſtinatum gloria affectum, cum tamen homo, & gloria ſint duo objecta ſubordinata, ita vt homo ſit cauſa efficiens, & materialis gloriæ: ergo nonobſtante diſtinctione, & ſubordinatione finis, & medij, poterit diuina voluntas eodem actu ſimiliter indiuiſibili in vtrumque ſimul ferri.

Tandem Granado in materia de Prædeſti- 21.
natione Tract. 5. diſp. 8. diſtinguit in diuinis actibus prioritatem à quo, & prioritatem in quo. Prioritatem à quo agnoſcit inter eos actus, quorum vnus ita ſupponit alterum, vt viciſſim ab eo ſupponatur, quam exiſtimat non tam eſſe prioritatem, quàm ſimultatem ſimpliciter loquendo; ſubdit tamen ab aliquibus rectè appellari mutuam prioritatem ad indicandam mutuam quaſi dependentiam eorum actuum. Prioritatem in quo aſſerit reperiri inter eos diuinos actus, quorum vnus ita exigitur ab alio, vt illum non exigat. Hoc poſito aſſerit in Deo non ſemper eſſe priorem prioritate in quo intentionem finis, quàm electionem mediorum, licèt interdum ita contingat. Primum probat, quia Deus ſæpe intendit finem dependenter ab aliquo determinato medio, & non aliter, in quo euentu intentio finis poſtulat electionem talis medij, ac per conſequens non eſt independens ab illa, nec prior prioritate in quo. Secundum confirmat, quia aliquando Deus vult aliquem finem per aliqua media, vt per alia etiam illum compararet, ſi iſta deficerent. Addit electionem mediorum plerumque non eſſe priorem intentione finis prioritate in quo. Quia Deus plerumquè non eligit media, niſi dependenter ab hoc peculiari fine: quod ſi aliquando eligeret peculiarem finem, ita vt eo non obtento, illud vellet ad alium finem conſequendum, tunc electio medij eſſet prior intentione finis peculiaris. Denique concludit dicens, cum Deus vult finem aliquem dependenter à determinatis mediis, & pariter talia media dependenter ab eo fine, tunc intentionem, & electionem ſimpliciter eſſe ſimul, & ſolùm habere prioritatem, & poſterioritatem à quo, quia ſe mutuo exigunt.

Pro explicatione notandum in primis eſt 22.
hoc loco controuerſiam eſſe de actibus diuinæ voluntatis quouis modo verſantibus circa finem, & media, & potiſſimum de actibus intentionis, & electionis, abſtrahendum tamen eſſe ab intentione abſoluta, & conditione, & ab efficaci, & inefficaci reſpectu finis, quia præſens diſceptatio in vtraque locum habet, & vtraque ſuo modo eſt virtualis volitio mediorum.

Intentio formaliter eſt volitio tendens directe in finem, & indirecte in media: electio vero eſt volitio tendens directe in media, & indirecte in finem. qua electio duplex eſſe poteſt.

Notandum deinde intentionem formaliter, & propriè eſſe actum voluntatis tendentem directè in finem, & indirectè in media: electionem verò è contrario eſſe actum tendentem directe in media, & indirecte in finem. Nam intentio eſt amor finis, vt conſequendi per media, & electio eſt volitio medij propter finem, vel in ordine ad finem. Dico propter finem, vel in ordine ad finem, quia, vt nunc pono, duplex electio diſtingui poteſt, altera qua amatur medium propter finem, in qua medium eſt objectum materiale, & finis objectum formale; altera verò, qua amatur medium propter intrinſecam bonitatem ſuam, quam habet in ordine ad finem, in qua medium eſt objectum materiale, & formale, & finis ſolum attingitur

tingitur indirectè, tanquam terminus bonitatis reſpectiuæ, quam habet medium ad finem.

23. *Amor directè, & immediate tendens in finem, vt in obiectum materiale, & amor ſimiliter tendens in medium, ſemper ſunt in Deo actus ratione diſtincti; non tamen ſemper habent inter ſe ordinem prioris, & poſterioris.*

His notatis *Aſſero primò*: Amorem directè, & immediatè tendentem in finem; & amorem directè, & immediatè tendentem in media, tanquam in obiecta materialia ſemper eſſe in Deo actus ratione diſtinctos, non tamen ſemper habere inter ſe ordinem prioris, & poſterioris: Prima pars ſuadetur, quia obiecta materiaiia prædicta ſunt inter ſe diſtincta, & per conſequens diſtinctè amabilia, vel propter eandem rationem formalem, vel propter diuerſas: ergo exigunt ſuapte natura diuerſas ſpecie, vel numero tendentias formales voluntatis ſecundum rationem, ſi amentur directè, & immediatè. Confirmatur quia pariter ob diſtinctam intelligibilitatem poſtulant ſimiles formalitates cognitionis ratione diſtinctas, ſi directe, & immediate terminent cognitionem, Secunda pars concluſionis probatur, quia diuina voluntas poteſt amare finem, & media, non vt finis, & media ſunt formaliter, ſed vt ſunt entitates quædam bonæ, & amabiles, quo pacto nullum habent ordinem inter ſe prioritatis, & poſterioritatis: ergo licet diſtingui debeant ratione duæ formalitates in diuina volitione, quia hæc duo obiecta diſtincta ſunt, non tamen eſt inter eas formalitates admittendus ordo prioris, & poſterioris, quia cum illa obiecta, vt ſic talem ordinem non habeant, non poſſunt illum refundere in eas formalitates.

24. *In actu directe tendente in finem, & indirecte in medium, vel contra, nequeunt diſtingui duæ formalitates.*

Locutus ſum in concluſione de actibus directè, & immediate tendentibus in finem, & media. Nam ſi actus tendat directè in finem, & indirectè in media, vel contra, directè in media, & indirectè in finem, non poterunt in tali actu diſtingui duæ formalitates, quarum altera feratur in finem, altera in medium, ſed vna duntaxat attingens vtrumque obiectum, cum enim obiectum, quod ea formalitate directe ametur, amatur vt reſpectiuum, & in ordine ad alterum, non poteſt amari, quin ſimul attingatur alterum, vt terminus talis reſpectus; vt ſi ametur finis in ordine ad medium, vel medium in ordine ad finem, ſeu quod idem eſt ſi finis ametur in medio, vel mediũ in fine, tanquam in obiecto amato, quo pacto vnum amatur immediatè, & in ſe, & alterum mediatè, & in alio, non poſſunt diſtingui ſecundum rationem plures formalitates, quarum vna terminetur ad vnum obiectum, & altera ad alterum, ſed vna dumtaxat attingere debet vtrumque, quia talis amor fundatur in eſſe reſpectiuo vnius ad alterum. Nec refert quod formalitas voluntatis tendens in vnum obiectum directe, & in alterum indirectè, quia amat vnum in ordine ad alterum, ſeu tendens in vnum immediate, & in alterum mediatè, quia amat vnum in alio tanquam in obiecto amato, habeat duo connotata diſtincta, nam diuerſa connotata, ſi vnum ſit directum, & alterum indirectum, vel ſi vnum ſit immediatum, & alterum mediatum modo explicato, non ſufficiunt ad diſtinguendas ſecundum rationem varias formalitates, neque in Deo, neque in nobis.

25. *Volitio tendens in medium, vt in obiectum materiale, & in finem, vt in obiectum formale, vnica formalitas eſt.*

Locutus ſum etiam de actibus diuinæ voluntatis tendentibus in finem, & media tanquam in obiecta materialia. Nam ſi ſermo ſit de actu tendente in medium, vt in obiectum materiale, & in finem, vt in formale non poteſt in eo aſſignari duplex formalitas propter duplex obiectum, ſed vnica; quia tendentia in obiectum materiale non poteſt non reſpicere ſimul obiectum ſuum formale, à quo pariter ſpeciem, & entitatem ſumit, cum non amet obiectum materiale, niſi propter formale, tanquam propter rationem amandi.

26. *Intentio, & electio formaliter & proprie ſemper ſunt in Deo actus ratione diſtincti, & intentio ſemper eſt prior electione.*

Aſſero ſecundò: Intentionem, & electionem formaliter, & proprie ſemper eſſe in Deo actus ratione diſtinctos, & actum intentionis ſemper eſſe priorem actu electionis ſecundum rationem. Iuxta hanc concluſionem explicanda eſt ſententia Soarij. Prima pars conſtat ex probatione ſuperioris concluſionis, quia intentio directe, & immediatè tendit in finem, & electio in medium, tanquam in obiecta materialia, ſeu obiecta amata, ita vt nec intentio poſſit prædicto modo tendere in media, nec electio in finem: ergo neceſſe eſt, vt intentio, & electio ſint in Deo actus ratione diſtincti. Confirmatur quia licèt hæc duo obiecta materialia prædicto modo ſpectata poſſint ita connecti ſub eadem ratione formali, vt etiam in creaturis poſſint terminare eandem numero realem entitatem actus, nunquam tamen poterunt terminare eandem formalitatem, ſed diuerſas, tam in nobis, quam in Deo. Secunda pars oſtenditur, quia intentio propriè ſumpta ſemper fertur in finem, prout finis eſt formaliter, atque adeò prout eſt cauſa, vel ratio finalis eligendi media: electio vero propriè etiam accepta fertur in media, vt media ſunt formaliter, ſeu vt ordine intentionis pendent, vel quaſi pendent à fine media electione: ergo intentio finis eſt prior, ſaltem ſecundum rationem, electione mediorum præſertim in Deo. Antecedens patet, quia intentio proprie eſt amor finis per media, & electio amor mediorum propter finem, ſeu in ordine ad finem, vt aduertimus in ſecunda notatione. Conſequentia legitime infertur, tum quia finis non eſt proximè cauſa, vel ratio eligendi media, niſi intentus. Tum etiam quia intentio dicitur virtute, vel quaſi virtute continere electionem formalem, non ob aliam cauſam, niſi quia influit, vel quaſi influit in formalem electionem. Tum præterea, quia ceſſante intentione intelligimus ceſſare electionem. Quæ omnia ſunt ſigna prioritatis à quo in intentione reſpectu electionis.

Dices: Finis præintentus poteſt eſſe cauſa, vel ratio immediata executionis mediorum abſque eo quod intercedat formalis electio: ergo in tali euentu nec finis, nec intentio eius erit prior electione. Reſpondet Heriçe tunc finem non exercere propriè munus cauſæ finalis. Sed quidquid ſit de hac re, quæ ſpectat ad quæſtionem de nomine, nec videtur plenè ſoluere difficultatem. Ego reſpondeo in primis ſufficienter ſatisfieri obiectioni, ſi dicatur intentio eſſe prior; & electio poſterior, ſaltem ſecundum rationem, quotieſcũque intercedit formalis electio. Deinde addo, licèt in nobis fortaſſe contingere poſſit, vt intentionem immediate ſequatur executio medij abſque formali electione, de quo ſuo 27.

Digitized by Google

loco dicemus; in Deo autẽ id fieri nullo modo poſſe, quia ad ipſius perfectionem ſpectat habere formales actus intentionis, & electionis: & quia impeifectio eſſet ſine electione formali ex ſola intentione procedere ad executionem medij. Vnde poſita intentione efficaci non eſſet libera in Deo, ſed neceſſaria electio, quantumuis in nobis electio vnici medij libera eſſe poſſet poſt intentionem efficacem finis.

Intentio in Deo nũquam eſt prior electione formali, prioritate in quo, ſed tantum à quo.

28. *Aſſero tertiò :* Intentionem formalem finis in Deo nunquam eſſe priorem ſecundum rationem electione formalı medij prioritate in quo, ſed tanıùm prioritate à quo. Hæc concluſio eſt contta Granado, ſuadetur tamen, quia non datur prioritas in quo rationis, ſed ſolùm à quo: ergo prioritas rationis, quam habet intentio in Deo reſpectu electionis, non erit in quo, ſed à quo. Antecedens conſtat ex dictis ſupta Tract. 4. diſp. 5. à num. 72. vſque ad 75. Et confirmatut, quia ſicut prioritas à quo realis eſt prioritas dependentiæ, ratione cuius, id, quod eſt prius, eſt realis cauſa, ſeu principium poſterioris, & prioritas in quo realis eſt prioritas exiſtentiæ, ratione cuius, quod eſt realiter prius, exiſtit realiter cum negatione realis exiſtentiæ poſterioris; ita prioritas à quo ſecundum rationem eſt ptioritas, quaſi dependentiæ, & dimanationis noſtro modo concipiendi; & prioritas in quo ſecundum rationem, ſi daretur, deberet eſſe prioritas exiſtentiæ, ratione cuius, id, quod eſt prius, conciperetur cum fundamento exiſtere in aliquo ſigno rarionis cum negatione poſteriotis in eodem ſigno: ſed inter ea, quæ ſola ratione differunt, nullo modo poteſt eſſe prioritas exiſtentiæ ſecundum rationem, ſed ſolum ptioritas quaſi dependentiæ, ſeu dimanationis: ergo non datur prioritas in quo rationis, ſed tantum à quo.

Prioritas in quo rationis non eſt admittenda.

29. Supereſt occurramus oppoſitis argumentis. Ad fundamentum pro ſententia Molinę dicendum eſt, quando aliqua ſunt inter ſe connexa, vt finis, & medium, ſi vt ſic amentur, non poſſe vnum directe amari, quin eodem actu indiuiſibili ſecundum rationem alterum indirectè ametur; non eſſe tamen neceſſarium, immo nec poſſibile, vt eo actu ſimiliter indiuiſibili vtrumque directè ametur, ſed omnino requiri ad amorem directum vtriuſq; objecti actum diuiſibilem ſecundum rationem. Quare quantumuis Deus perfectiſſime cognoſcat finem, & medium, non poterit vtrumque directè amare eodem actu ſecundum rationem indiuiſibili. Amabit quidem actu intentionis omnino indiuiſibili finem directe, & medium indirecte, & actu electionis omnino etiam indiuiſibili medium directe, & finem indirectè: hi autem duo actus ratione inter ſe diſtinguentur, & habebunt ordinem prioris, & poſterioris; hunc enim ordinem rationis non impedit prædicta connexio obiectorum, ſi ambo obiecta directe amentur.

Quãuis Deus perfectiſſime cognoſcat finem, & medium, nequit vtrumq; directe amare actu indiuiſibili ſecũdum rationem.

30. Ad confirmationem neganda eſt maior. Sicut enim vt vnum attributum ſit prius alio ſecundum rationem, non eſt neceſſe aliquid aliud inter illa mediare, ſed ſufficit vt vnum ſit ratio alterius; ita, vt inter actus diuinos ſit ordo prioris, & poſteriotis, ſufficit, vt inter ſe ratione diſtinguantur, & vnus ſit ratio alterius, etiam ſi inter illos non mediet tertius actus. Cum igitur intentio, & electio in Deo ratione diſtinguantur, & illa ſit ratio huius, plane ſequitur intentionem finis priorem eſſe, noſtro modo intelligendi, electione mediorum, etiam ſi nulla conſultatio, vel inquiſitio mediorum interueniat. Quod adeò verum eſt, vt neque in nobis requiratur conſultatio, & inquiſitio mediorum, vt intentio præcedat electionem naturâ, vel tempore, nedum ratione. Quamuis enim ponamus hominem ante finis intentionem prænouiſſe omnia media, & optimè calluiſſe vim, & conuenientiam eorum, nihilominus talis homo poſſet prius naturâ, vel tempore, nedum ratione intendere finem, quàm eligere media, quia hæc ſcientia non impediret ordinem, quem actus, & objecta ſuapte natura poſtulant.

Vt intentio præcedat electionem, non debet mediare conſultatio.

Nec refert quòd finis dependeat à mediis, ſolum enim verè, & propriè dependet à mediis ordine executionis, non ordine intentionis. Nec item refert, quòd finis non intendatur, niſi dependenter à mediis, hoc eſt non intendatur, niſi volendo ſimul eodem actu indirecte media, per quæ poſtea in executione adquirendus eſt, nam hoc non obſtat, quo minus formalis intentio finis ſit prior formali electione mediorum; ſiue media plura ſint, & finis non magis exigat hæc media, quàm illa; ſiue medium ſit vnicum, & omnino requiratur ad conſecutionem finis, cum intentio finis propriè ſumpta non propterea deſinat eſſe independens à formali electione medij, quam ſolum virtute continet. Quod ſatis eſt ad ordinem prioris, & poſterioris ſecundum rationem in actibus diuinis circa finem, & media, quem aſſeruimus. 31.

Ad Petrum Hurtado reſpondeo in primis negari non poſſe, quin intentio, & electio propriè ſumtæ poſſint eſſe in nobis actus re ipſa diſtincti. Nam vno actu amari poteſt directe finis, & indirectè media, tanquam terminus habitudinis illius propter eandem finis bonitatem abſque eo, quòd per talem actum attingãtur directe media, & alio actu poſſunt è contrario directè amari media, & indirectè finis, tanquam terminus habitudinis illorum, vel propter bonitatem finis, vel propter bonitatem intrinſecam mediorum, vt vtilem ad finem abſque eo, quòd per talem actum directe attingatur finis: ſed prior actus eſſet propriè, & formaliter intentio, poſterior electio iuxta ſecundam notationem adductam: ergo intentio, & electio propriè ſumtæ poſſunt eſſe in nobis actus re ipſa diſtincti. Minor, & conſequentia notæ ſunt. Maior patet in rebus reſpectiuis tranſcendentaliter, quæ cognoſcuntur, & amantur in ordine ad ſuum terminum abſque eo, quòd terminus directe attingatur, vt cauſa in ordine ad effectum, cognitio, & volitio in ordine ad ſuum objectum, & ſic de aliis. 32.

In nobis intentio, & electio propriè ſumpta poſſunt eſſe actus re ipſa diſtincti.

33.

Rationes formales intentionis, & electionis poſſũt in nobis identificari realiter in eodem actu; non poſſunt tamen non diſtingui ſecundum rationem.

Deinde concedo rationes formales intentionis, & electionis poſſe in nobis interdum identificari realiter in eodem actu, ſi finis, & medium directè amentur, ſiue propter ſolam finis bonitatem, ſiue propter bonitatem vtriuſque conſtituentem vnum objectum formale, cum enim prædicta objecta ſint inter ſe ſubordinata, habent ſufficientem connexionem, vt poſſint coaleſcere

Digitized by Google

coaleſcere in vnum obiectum formale tribuens ſpeciem, & entitatem eidem actui reali. Contendo tamen prædictas rationes formales intentionis, & electionis identificatas realiter in eodem actu non poſſe non diſtingui ſecũdum rationem. Quod ſatis conſtat ex dictis pro noſtra ſententia.

34. Ad primum igitur argumentum adductum ab Hurtado de maiorem, quanquam non ſemper intentio eſt efficax, niſi de nomine quæſtio ſit, & libeat ſolum amorem efficacem finis appellare intentionem. Deinde nego minorem; nam velle efficaciter finem non eſt velle formaliter media directe, vel indirecte, ſed eſt velle finem ita abſolute, vt ea volitio determinet ad executionem mediorum, & finis, ac illam inferat, quantum eſt ex ſe; ſiue ſolum ametur finis ſecundum ſe, ſiue ſimul attingantur eodem actu media indirecte, ſi ametur finis, vt finis formaliter. Vnde ad probationem minoris negandum eſt velle efficaciter finem eſſe velle directe efficientiam eius per media, ſed eſſe velle finem ita abſolutè, vt inferat, quantum eſt ex ſe, executionem, ſiue ea volitio attingat ſimul indirecte efficientiam finis ſiue non attingat.

Velle efficaciter finem non eſt velle formaliter media.

35. Ad ſecundum fateor eodem actu indiuiſibili ſecundum rationem amari à nobis pecuniam amico, ſic enim pecunia directe, & amicus indirectè amantur; ſecùs verò ſi pecunia, & amicus directe amentur propter aliquã rationem formalem, ſic enim neceſſe eſt, vt ſaltẽ ratione diſtinguantur tendentiæ in talia obiecta. Quare ſimiliter loquendum eſt de actu tendente in finem, & media, erit enim indiuiſibilis ſecundum rationem, ſi tendat directe in finem, & indirecte in medium: non poterit autem non diuidi ſaltem ſecundum rationem, ſi ſimul directè tendat in vtrumque, quo pacto habebit duplicem formalitatem ratione diſtinctam, ſcilicet intentionis, & electionis.

36. Ad tertium conceſſo antecedente, admitti poteſt conſequentia, ſi media indirecte ſolùm amentur, ſecùs verò ſi finis, & media directe amentur, tunc enim vel requiruntur duo actus re diſtincti, vel duæ formalitates ratione diſtinctæ in eodem actu. Ad confirmationem admitto actum volũtatis ſolùm indigere propoſitione proprij obiecti, cõtingere tamen ſæpe, vt actus idem volũtatis habeat vnũ obiectũ directum, & alterum indirectum, atque adeo vtriuſque propoſitionem neceſſariam eſſe, vt videre eſt in intentione, quæ reſpicit directe finem, & indirectè media; vnde ex eo quòd requiratur ad actum intentionis præcognitio mediorum, non ſequitur media eſſe obiectum directum illius, ſed ſolum indirectum.

Ad Soarium non eſt cur reſpondeamus, cum ipſius argumentum pro noſtra ſententia faciat. Solùm aduertendum eſt circa argumenti confirmationem, nihil referre, quod ſint plura media, vel vnicum, ad hoc vt intentio ſit prior ſecundum rationem formali electione, vt monuimus reſpondendo ad fundamentum pro ſententia Molinæ adductum.

37. Ad primum argumentum Heriçe dico eo duntaxat probari, ſicut omnipotentia in ſe immediate cognoſcitur, & creatura mediatè in ipſa omnipotentia, tanquam in medio cognito, & omnipotentia directè, & creatura indirecte, eodem actu ſcientiæ indiuiſibili ſecundum rationem; ita cognoſci poſſe finem, & media ſimili modo, quod non negamus. Non tamen probari, nec probari poſſe omnipotentiam, & creaturam, vel finem, & medium immediatè, & directè cognoſci; aut cognoſci poſſe actu indiuiſibili ſecundum rationem. Ad ſecundum reſpondeo non alia ratione velle Deum vnico actu indiuiſibili ſecundum rationem hominem gloria affectum, quàm volendo dare homini gloriam, vel volendo producere hominem ad gloriam, quo pacto vel directe amatur gloria, & indirecte homo, vel directe homo, & indirecte gloria, quod fieri poteſt per actum indiuiſibilem ſecundum rationem.

Circa ſententiam Granado non probo duplicem illam prioritatem ſecundum rationem, quam aſtruit in diuinis actibus. Conſtat enim ex tertia concluſione non dari prioritatem in quo rationis, ſed tantum prioritatem à quo, & prioritatem à quo rationis eſſe prioritatem, quaſi dependentiæ. Vnde quamuis id, quod eſt ratio alterius nullo modo pendeat, vel quaſi pendeat ab eo, non propterea deſinit eſſe prius prioritate à quo. Quia ad prioritatem à quo non requiritur mutua dependentia, cum ſine iſta reperiatur prioritas à quo realis fundata in reali cauſalitate, vt videre eſt in virtute illuminatiua lucernæ comparatione luminis, quod primo producit, vbi primum accenditur. 38.

Prioritas à quo non requirit mutuã dependentiã, vel quaſi dependentiam.

Capvt IV.

An in actibus diuinæ voluntatis admitti debeat ordo intentionis, & executionis.

Nobiles Theologi recentiores vt Vaſquez 1. part. diſp 89. cap. 7. num. 52. & ſequentibus, Heriçe diſput. 23. cap. 11. num. 129. Granado 1. part. Tom. 2. tractat. 7. diſput. 4. num. 33. Monçæus in diſputationibus Theologicis diſput. 4. cap. 4. ad finem, & alij negant huiuſmodi duplicem ordinem, non ſolum in mente, & voluntate diuina, ſed etiam in mente, & voluntate creata. Vnde cenſent Philoſophos admittentes ordinem intentionis, & ordinem executionis non admittere vtrumque in voluntate artificis, ſed ſolum ordinem intentionis; ordinem autem executionis extra voluntatem in rebus ipſis executioni mandandis; ita vt poſt ordinem intentionis, qui complectitur actus voluntatis tendentes in finem, & media propinquiora, & remotiora, & incipit ab intentione finis, ac deſinit in electionem medij remotioris, non ſequatur in eadem voluntate alius ordo actuum, qui incipiat à voluntate exequendi medium remotius, & terminetur in voluntate exequendi finem, ſed ex vi actuum voluntatis ſpectantium ad priorem ordinem, ſtatim applicetur potentia exequens ad executionem medij remotioris, & deinde medij propinquioris, ac tandem ad executionem ipſius finis. 39.

Sententia negans ordinem intentionis, & executionis in voluntate.

Alij

40. *Sententia affirmans vtrumque ordinem.*

Alij Theologi nec minus nobiles, vt Soarius lib.3.de Auxiliis cap.19.num.4. & ſequentibus, & lib.1.de Prædeſtinatione cap. 14. Arrubal 1.part.diſp. 74. cap.2. & ſequentibus Aluarez de auxiliis diſp.37.Gonçalez 1.part.diſp. 73. ſect.2. Salazar in defenſione Immaculatæ Conceptionis cap.24.à num.64. & alij cenſent diſtinguendum eſſe in diuina voluntate ordinem intentionis, & executionis. Fundamentum eſſe poteſt,quia in voluntate creata diſtinguitur duplex iſte ordo intentionis, & executionis, tanquam neceſſarius ad perfectum modum operandi propter finem, quidquid dicant aſſertores contrariæ ſententiæ; ſed Deus operatur perfectiſſime propter finem:ergo in Deo duplex iſte ordo admittendus erit ſublatis imperfectionibus diſtinctionis realis actuum, & realis mutationis voluntatis, ac conſultationis, & inquiſitionis mediorum, quæ in nobis reperiuntur.

41. Hanc poſteriorem ſententiam libens amplector, & explico duplici concluſione.

Negari nequit in Deo ordo intentionis, & executionis, ſi ordo intentionis contineat circa finem ſolum actum inefficacem.

Prima eſt, negari non poteſt in Deo duplex iſte ordo intentionis, & executionis,ſi ordo intentionis contineat circa finem ſolùm actum inefficacem. Suadetur, quia iuxta multorum Theologorum ſententiam, Deus ordine intentionis vult omnibus hominibus, etiam prædeſtinatis, ſalutem, & gloriam actu inefficaci duntaxat: at hoc actu intentionis non exequitur æternam ſalutem, & gloriam, ſed alio remuneratorio, quo poſt præuiſa merita applicat omnipotentiam ſuam ad reddendam gloriam in executione: ergo gloria, quæ eſt finis duplici actu à Deo volita eſt, vno inefficaci ſpectante ad ordinem intentionis, ex quo non mandatur executioni, & alio efficaci ſpectante ad ordinem executionis, ex quo de facto redditur gloria. Similiter Deus voluntate conditionata vult concurrere cum homine ad opus malum, non tamẽ propter ipſum,quod ſignum eſt in priori euentu antecedete, ſecundum rationem, intentionem ſaltem inefficacem talis operis boni,ex qua oritur voluntas concurrendi, quæ executiua eſt, non vero in poſteriori: ergo circa opus bonum habet Deus duplicem voluntatem, vnam intentionis,alteram executionis: ergo non poterit negari in diuina voluntate duplex iſte ordo intentionis, & executionis, ſi ordo intentionis contineat actum inefficacem.

42. *Cõcedi poteſt, & debet in diuina volũtate ordo intentionis, & executionis; etiamſi vterque ordo contineat actus efficaces circa finem, & media.*

Secunda concluſio: Iure optimo concedi poteſt, & debet duplex iſte ordo in voluntate diuina, etiam ſi vterque contineat actus efficaces circa finem, & media. Probatur primo quia nulla eſt repugnantia in eo, quòd duplex ordo intentionis, & executionis conſtituatur inter actus efficaces diuinæ voluntatis; ſicut nulla eſt in eo, quòd conſtituatur vterque ordo inter actus inefficaces, & efficaces. Qui enim inefficaciter aliquem finem intendit, poteſt eundem efficaciter intendere, ſi in ipſius poteſtate ſint media, quibus finis comparandus eſt, vt re vera ſunt in poteſtate Dei reſpectu cuiuſcunque finis, quem intendit, etiam ſi media ſint actus liberi creaturarum. Secundo quia vterque iſte ordo inter actus efficaces videtur diuinæ voluntati valde conueniens,nam ad perfectionem operantis ſpectat, vt poſſit pro arbitratu abſolutè, & efficaciter intendere finem, & ex tali intentione, modo peculiari, & efficaci diſponere, & præparare media ad conſecutionem talis finis. Tertio, quia hæc noſtra concluſio non ſolum aſſeritur à recentioribus citatis, & ab aliis pluribus, ſed etiam eſt receptiſſima apud veteres Theologos, & Philoſophos morales. Hi enim poſt integram electionem mediorum omnium, in qua finitur ordo intentionis, docent incipere vſum, non ſolùm paſſiuum, qui conſiſtit in actionibus aliarum potentiarum exequentium ea, quæ ordine intentionis volita ſunt,verum etiam actiuum, qui conſiſtit in actibus voluntatis inchoantibus, & promouentibus externam executionem, vt videre eſt apud D.Thomam 1.2. quæſt. 16. vbi artic.1. docet, vſum eſſe actum voluntatis, & artic.4. vſum ſequi poſt electionem, ſic enim habet in corpore articuli: *Vnde manifeſtum eſt, quod vſus ſequitur electionem, ſi tamen accipiatur vſus ſecundum quod voluntas vtitur executiua potentia mouendo ipſam:* Ergo cum prædicti actus voluntatis contineant perfectionem ſine formali imperfectione, iure optimo admitti poſſunt, & debent in Deo, & licet in diuina voluntate vſus actiuus non diſtinguatur ſecundum rem ab aliis actibus pertinentibus ad ordinem intentionis, vt diſtinguitur in nobis, diſtinguetur ſecundum rationem.

Vſus actiuus in voluntate admittitur à S.Thoma.

Quare ad Theologos contrariæ ſententiæ concedendum eſt executionem externam, ſeu vſum paſſiuum eſſe quidem extra voluntatem in re ipſa, tamen ad connaturalem, & perfectum operandi modum, præter eiuſmodi executionem, & vſum, admittendum eſſe intrà voluntatem operantis vſum actiuum, nempe actus alios voluntatis,à quibus immediate manet executio incipiens à medio, quod fuit poſtremò electum,& progrediens vſque ad finem primo intentum. 43.

Verùm vt hæc doctrina de duplici ordine intentionis, & executionis in actibus efficacibus diuinæ voluntatis magis explicetur, & ſtabiliatur, operæpretium eſt expedire duas difficultates. 44.

Prima difficultas de diſtinctione obiectorum vtriuſque ordinis in Deo.

Prima eſt circa diſtinctionem vtriuſque ordinis in Deo, nam vt diſtinguamus ordinem intentionis, ab ordine executionis in voluntate diuina, neceſſe eſt actibus efficacibus ſpectantibus ad ordinem intentionis aſſignare propria objecta diuerſa ab objectis actuum ſpectantium ad ordinem executionis: quia duas voluntates efficaces circa idem prorſus objectum, vnam priorem aliâ admittere in Deo vix conceptibile eſt.

Soarius igitur lib.1.de prædeſtinatione c.14. num.4. vt hanc difficultatem expediat, voluntates efficaces horum ordinum inter ſe diſtinguit ex proximis motiuis. Sic cenſet Deum ordine intentionis velle prædeſtinatis efficaciter gloriam, & omnia alia dona gratiæ propter ſuam bonitatem, & ex liberalitate, & miſericordia; ordine verò executionis velle efficaciter dare gloriam, & quædam dona gratiæ propter merita, & alia quædam propter aliquam diſpoſitionem. Cæterum hæc ratio diſtinguendi has voluntates, vt ipſemet Soarius aduertit, non eſt vniuerſalis. Nam ſolum habet 45.

Duplex reſponſio Soarij.

locum

Digitized by Google

locum in ordine ad dona gratiæ, quæ pendent ex libera hominum cooperatione, non verò in ordine ad ea dona, quæ Deus ex ſe ipſo confert independenter à noſtris actibus liberis, vt videre eſt in prima vocatione, quam Deus abſolutè decreuit dare gratis, tam in ordine intentionis, quàm in ordine executionis. Quare num. 6. eiuſdem capitis alio pacto diſtinguit Soarius prædictas voluntates ex diuerſis rationibus, ſub quibus in objectum feruntur. Docet enim voluntatem ſpectantem ad ordinem intentionis ferri in obiectum, vt eſt amabile ſecundum ſe, & voluntatem ſpectantem ad ordinem executionis ferri in objectum, vt eſt factibile per omnipotentiam, atque adeò per priorem voluntatem non applicari omnipotentiam ad executionem rei volitæ, ſed ſolùm per poſteriorem.

46. *Neutra reſponſio videtur ſufficiẽs.* Neutra ratio diſtinguendi prædictos ordines mihi probatur. Nam in primis prior ratio diſtinguendi has voluntates ex diuerſis motiuis, præterquam quod non eſt vniuerſalis, vt monuimus, non videtur ſufficiens, niſi accedat etiam diſtinctio aliqua obiectorum materialiũ: ſicut nõ ſatis diſtinguuntur intentio, & electio ſine aliqua diſtinctione in objectis materialibus. Et ſane nomen voluntatis exequendi aliquid indicat ex parte rei materialiter volitæ, quod non indicat nomen volũtatis intendendi.

Ad diſtinctionem actuum vtriuſque ordinis requiritur diſtinctio aliqua obiectorum materialiũ.

Deinde poſterior ratio diſtinguendi ex diuerſo modo tendendi in objecta non ſufficit, quia cum ſimplex voluntas feratur in objectum, vt amabile ſecundum ſe, neceſſe eſt, vt voluntas efficax, quantumuis dicatur pertinere ad ordinem intentionis, non vtcumque feratur in objectũ, vt amabile, ſed efficaciter volendo exiſtentiã eius. Vnde non videtur habere objectũ ſufficienter diſtinctũ ab objecto voluntatis ſpectantis ad ordinem executionis.

47. *Reſponſio Salazar minus probatur.* Salazar verò in defenſione immaculatæ conceptionis cap. 24. §. 3. ſect. 4. ex objectis materialibus diſtinguit prædictas voluntates efficaces. Docet enim hoc intereſſe inter voluntatem intentionis, & voluntatem executionis, quod illa reſpiciat, vt objectum materiale exiſtentiam, & ſubſtantiam rei futuræ ſecundum ſe, hæc autem actionem per quam ſubſtantia, & exiſtentia rei efficienda eſt. Sed mihi hic modus diſtinguendi ex eo diſplicet, quia iuxta illum actus noſtri liberi non poſſunt eſſe voliti à Deo ordine intentionis, cum actus liberi, vt liberi includant actionem, & hæc iuxta hũc modum ſpectet ad ordinem executionis; quod cenſeo inconueniens non exiguum. Doctus Theologus ex noſtris magiſtris exiſtimauit voluntates iſtas diuerſorum ordinum diſtingui quidem inter ſe ex objectis materialibus, ita tamen vt voluntates efficaces pertinentes ad ordinem intentionis tendant in finem, & media directè, & in productiones eorum indirectè; è contrario verò voluntates pertinentes ad ordinem executionis tendant directè in productiones, & indirecte in finem, & media, tanquam in terminos earum.

48. *Impugnatur reſponſio recentioris Theologi.* Cæterùm hic Theologus nimis coarctat ordinem intentionis, fortaſſe quia credit voluntatem efficacem debere neceſſario aliquo pacto attingere formaliter ex parte objecti productionem rei volitæ, quod, vt arbitror, ſibi ſoli probabit, non aliis. Nam vt voluntas ſit efficax, ſufficit virtute velit productionem, ex eo quòd velit abſolutè ſubſtantiam, & exiſtentiam rei, in ordine ad hæc, vel illa media. Vnde voluntas, qua Deus abſolute vult ſubſtantiam, & exiſtentiam finis in ordine ad hæc media, etiam ſi nullo modo formaliter reſpiciat productionem eius, poterit eſſe efficax, cumque non pertineat ad ordinem executionis, pertinebit ad ordinem intentionis. Quod ſi dicas voluntatem iſtam verſantem circa ſubſtantiam, & exiſtentiam rei in ordine ad media non poſſe diſtingui à voluntate ſimplici, & inefficaci eiuſdem objecti, negandum eſt id, nam voluntas efficax, & inefficax non debent neceſſario diſtingui ex parte objecti, ſed circa idem objectum poteſt verſari nunc voluntas efficax, nunc inefficax: ſicut enim Deus efficaciter vult gloriam, & productionem eius alicui per talia media, ita potuiſſet affectu ſimplici, & inefficaci eidem velle eandem gloriam, & eandem productionem eius. Vnde conſequenter poſſet etiam velle ſubſtantiam, & exiſtentiam finis in ordine ad hæc media, nunc inefficaciter nunc efficaciter, nullo modo attingendo formaliter productionem eius. In vtroque autem euentu voluntas Dei efficax & voluntas inefficax in eo diſtinguerentur, quòd efficax ita terminaretur formaliter ad ſolam exiſtentiam finis, vel ſimul ad ſubſtantiam finis, & productionem eius, vt circa illam ſeſe determinaret ita, vt rei executionem inferret: ſecus verò inefficax, etiamſi terminaretur ad idem objectum. Voluntas enim non ex eo dicitur efficax, quia reſpicit vt objectum productionem, ſeu executionem rei, nam circa hoc objectum poteſt eſſe inefficax, ſed quia ſiue reſpiciat vt objectum ſolam exiſtentiam rei in ordine ad media, ſiue ſimul etiam productionem ipſius, determinat ad rei executionem, ſaltem mediatè, quantum eſt ex ſe, & illam infert, niſi impediatur ab agente potentiore.

Voluntas efficax non debet neceſſario reſpicere formaliter efficientiam rei volitæ.

Diſcrimen voluntatis efficacis ab inefficaci.

Si autem vrgeas dicendo non ſubſiſtere diſcrimen adductum inter voluntatem efficacem, & inefficacem, quia ex ſimplici, & inefficaci voluntate Dei circa finem interdum ſequitur effectus aliquis. Reſpondeo re vera ſubſiſtere diſcrimen, nam non ſequitur neceſſariò talis effectus, ſed ita vt potuerit non ſequi, etiam poſita illa ſimplici, & inefficaci voluntate. Quod ſecus contingit ſi voluntas circa finem ſit efficax, ea enim poſita, & perſeuerante non poteſt non ſequi effectus, cum determinet ad executionem eius, quod non cõuenit voluntati inefficaci, licèt interdum moueat ad opus, & effectũ habeat; ſicut habitus, etſi non determinet, inclinat tamen potentiã ad operãdum. 49.

Ex voluntate inefficaci interdum ſequitur effectus, ſed non neceſſario, ſicut ex voluntate efficaci.

Quare ego ſic aptius, & probabilius diſtingui cenſeo ordinem intentionis ab ordine executionis in actibus efficacibus diuinæ voluntatis, vt ordo intentionis comprehendat actus diuinæ volũtatis tendentes directè in ſubſtantiã, & exiſtentiã finis vel ſecundũ ſe, vel in ordine ad media, & in ſubſtantiã, & exiſtentiam mediorum propter finem, vel in ordine ad finem, tanquam in objectum materiale, ſiue ſimul formaliter tendant indirecte in productiones eorum, ſiue non tendant; ordo verò executionis comprehendat tantum actus tendentes 50.

Reſponſio autoris circa diſtinctionem vtriuſque ordinis intentionis, & executionis in actibus efficacibus diuinæ voluntatis.

Digitized by Google

ordinem. Deinde ſi ſpectetur Deus operans, licet ad perfectum operãdi modum requirat omnes actus vtriuſque ordinis, non requirit ſimpliciter, & abſolutè actum efficacem circa proximum finem ordine intentionis, ſed ex ſola intentione proximi finis inefficaci poteſt procedere ad eligenda omnia media neceſſaria ad finem, ac tandem ad executionem illorum, & finis: dummodo intercedat intentio efficax alicuius alterius finis: ergo vterque ordo, quoad omnes actus efficaces, non eſt ſimpliciter neceſſarius in Deo.

55. *Vterque ordo quoad omnes actus efficaces neceſſarius eſt in Deo ex ſuppoſitione quod velit vti ſpeciali & perfectiſſimo prouidentiæ modo.*

Dicendum tertiò: Vtrumque ordinem, quoad omnes actus efficaces, eſſe neceſſarium in Deo ex ſuppoſitione, quòd Deus velit vti ſpeciali, & perfectiſſimo prouidentiæ modo circa aliquos. Oſtenditur quia perfectiſſimus prouidentiæ modus poſtulat, vt ad finem conſequendum eligantur media efficacia, vt efficacia ſunt, & vt electioni mediorum reſpondeat proportionata intentio finis: ergo ſi Deus vti velit hoc perfectiſſimo prouidentiæ genere, neceſſe eſt, vt ad prædictam electionem moueatur ex intentione finis omnino efficaci: ergo ex prædicta ſuppoſitione neceſſarius erit in Deo vterque ordo intentionis, & executionis, quoad omnes actus efficaces.

Conueniens eſt Deo vterque ordo quoad omnes actus efficaces etiam circa finem proximum.

Dicendum quartò: vtrumque ordinem quoad omnes actus efficaces, etiam circa finem proximum, eſſe Deo valde conuenientem. Suadetur quia neceſſaria eſt intentio efficax alicuius finis, ſaltem remoti, vt electioni mediorum efficacium reſpondeat intentio finis proportionata, quod exigit perfectus prouidentiæ modus: ſed nihil obſtat quo minus concedatur intentio efficax reſpectu finis proximi, quando hic re ipſa conſequendus eſt, imo multa id ſuadent vt patebit diſp. ſequenti: ergo valde conueniens eſt Deo vterque ordo quoad omnes actus efficaces, etiã circa finem proximũ.

56. Ad primum, quod opponitur in ratione dubitandi, conſtat ex dictis eam priorem voluntatem, ſi efficax ſit, ſufficere ad applicandam potentiam exequentem, ſi per impoſſibile deficerent in Deo omnes alij actus vtriuſque ordinis, atque adeò non eſſe neceſſarios alios actus ex parte effectus producendi eſſe tamen neceſſarios ex parte Dei operantis, vt perfecto, & connaturali modo operetur, etiam poſita illa efficaci voluntate priori. Ad ſecundum conceſſa majori, neganda eſt minor; & ad eius probationem dicendum, etiamſi artifex creatus voluntatem efficacem ſemel habitam retineat, adhuc requireret omnes alios actus vtriuſque ordinis, non quidem ex parte effectus producendi, ſed ex parte operantis ad perfectum, & connaturalem operandi modum.

DISPVTATIO III.

De ordine actuum Prædeſtinationis.

CAPVT I.

An voluntas efficax dandi gloriam electis antecedat præſcientiam abſolutam meritorum.

1\. NOn eſt hic ſermo de voluntate dandi gloriam ordine executionis, hanc enim mihi certum eſt poſteriorem eſſe ſecundum rationẽ præſcientiã abſolutã meritorum. Solùm ergo eſt controuerſia de voluntate dandi gloriam ordine intentionis, vtrum antecedat eam præſcientiam.

2\. *Prima ſententia.*

Prima ſententia eſt Vaſquez 1. part. diſp. 89. cap. 2. & ſequentibus aſſerentis nullam electionem efficacem ad gloriam fuiſſe in Deo ante merita abſolutè præuiſa, ſed quemlibet prædeſtinatum electum fuiſſe efficaciter ad gloriam ex meritis abſolutè præuiſis, ac per conſequens ante talia merita nullum habuiſſe Deum peculiarem affectum dandi gloriam erga prædeſtinatos, ſed erga omnes, etiam reprobos, habuiſſe communem voluntatem ſimplicem, & antecedentem, qua omnibus voluit vitam æternam vt coronam. Contendit autem Vaſquez ſuis argumentis non ſolùm de facto efficaciter electos fuiſſe homines ad gloriam poſt præuiſionem abſolutam meritorum, ſed etiam non potuiſſe eligi ante talem præuiſionem ex ſuppoſitione, quòd Deus voluit, vt homines in tempore gloriam mereantur per proprios actus liberos.

3\. *Sententia negans potuiſſe eſſe electionem aliquam efficacem ad gloriam ante merita abſolute præuiſa probanda non eſt.*

Hæc ſententia, licet probabilis ſit, quatenus aſſerit electionem efficacem ad gloriam fuiſſe de facto poſt merita abſolutè præuiſa, tamen quatenus negat potuiſſe eſſe aliquam electionem efficacem ad gloriam ante abſolutam præuiſionem meritorum, mihi nullo modo probari poteſt. Quia ſi Deus non poſſet prædefinire gloriam dandam ex meritis ante ipſa merita abſolutè præuiſa, non poſſet prædefinire vllum effectum dependentem in executione ab actibus noſtris liberis: at abſurdum eſt aſſerere impoſſibilem eſſe prædefinitionem effectus dependentis in executione ab actibus liberis ante præuiſionem abſolutam talium actuum, tum quia ipſi actus liberi prædefiniri poſſunt antequam abſolute præuideantur, vt ſupra oſtendi Tractatu 9. diſput. 3. Tum etiam quia Deus in eodem ſigno rationis, in quo prædeſtinauit Chriſtum, vt hominem, voluit illi efficaciter gloriam animæ, & corporis, vt conſtat ex Auguſtino tract. 105. in Ioannem ad finem, & tamen gloria corporis non eſt illi, in re ipſa, & in executione collata, niſi dependenter à meritis. Tum præterea quia B. Virgo electa eſt in matrem Dei ante merita ipſius abſolute præuiſa, cum tamen dignitatem maternitatis ſaltem de congruo meruerit per actus liberos.

4\. *Secunda ſententia.*

Secunda ſententia eſt Ocham in 1. diſtinct. 41. & Gabrielis ibidem, quæſt. 1. artic. 2. quos ſequitur Catherinus lib. 1. de Prædeſtinatione cap. vltimo, & lib. 3. cap. 1. & 2. qui exiſtimant non omnes homines, qui ſaluantur fuiſſe efficaciter electos à Deo ante præuiſa merita, ſed quoſdam tantùm, quos Catherinus eximie prædeſtinatos appellat, vt B. Virginem, Ioannem Baptiſtam, Apoſtolos, & alios eiuſmodi; reliquos verò non eſſe electos efficaciter ante merita præuiſa, ſed voluntate antecedenti illis communem gloriã à Deo fuiſſe propoſitam, & prouiſa communia auxilia gratiæ, ſicut reprobis; nec vlli eorum in auxiliorum diſtributione fuiſſe factam peculiarem gratiã, ſed illis collatam fuiſſe tantum communem gratiam, qua pro arbitratu benè vterentur, ac tandem poſt præuiſa eorum merita Deum decreuiſſe

Digitized by Google

creuiſſe dare illis beatitudinem. Hos autem appellare non vult Catherinus prædeſtinatos, ſed ſaluandos; ſolùm enim eximiè ſanctos vocat prædeſtinatos, quos credit ex vi electionis diuinæ liberos non manere, vt in peccato mori poſſint.

5. *Sine ſufficienti fundamento conſtituitur diſcrimen inter eximie ſanctos, & alios iuſtos quoad electionem eorũ ad gloriam.*

Hæc ſententia in multis peccat. In primis enim ſine ſufficienti fundamento conſtituit prædictum diſcrimen inter eximiè ſanctos, & alios minoris ſanctitatis, quoad electionem eorum ad gloriam, tum quia modus loquendi, Scripturæ, & Patrum idem omnino eſt reſpectu omnium ſaluandorum: Tum etiam quia omnes ſaluandi habent ſimilia media, & ſimilem proceſſum in adeptione gloriæ, ſolúmque diſcriminantur in quantitate auxiliorum gratiæ iuſtificantis, & meritorum, ac conſequenter gloriæ illis reſpondentis: quæ inæqualitas non ſufficit, vt quidam ante, alij poſt præuiſionem meritorum, ſint electi efficaciter ad gloriam, vt patebit exacta lance rem prependenti. Deinde Catherinus iure reprehendi poteſt, eò quòd dixerit non omnes, qui ſaluantur, eſſe prædeſtinatos. Licet enim ita locutus ſit, quia exiſtimauit prædeſtinationem conſiſtere in ſola efficaci electione ad gloriam ante merita abſolutè præuiſa; nihilominus modus iſte loquendi eſt contra Auguſtinum toto libro de Prædeſtinatione Sanctorum, & contra Fulgentium lib. de Fide ad Petrum c.35. & contra alios Patres; immo contra Conciliũ Valentinum ſub Lothario Imperatore, & Benedicto III. Pôtifice maximo, quod expreſsè ait omnes homines prædeſtinatos eſſe, aut ad vitam, aut ad mortem. Prætetea reprehendendus eſt etiam, quatenus aſſerit, non omnibus, qui ſaluantur, fuiſſe collatam peculiarem gratiam præuenientem, quæ reprobis collata non ſit. Nam quamuis prouidentia ſupernaturalis erga aliquos ſaluandos nobis videatur generalis, & communis, eſt tamen valde ſpecialis, quia per eam vnicuique datur auxilium illud, quod in illo futurum eſt efficax vſque ad mortem, quod non reperitur in reprobis. Denique admittendum non eſt quod addit Catherinus, ſcilicet eximiè prædeſtinatos non manere liberos, vt in peccato mori poſſint. Nam hoc eſt plane falſum; licèt enim poſita in Deo voluntate efficaci ſaluandi aliquem, neceſſarium ſit illum ſaluari, & non mori in peccato, ſolum id neceſſarium eſt neceſſitate conſequentiæ, nimirum quia ex tali voluntate diuina efficaci optime colligitur hominem ſaluandum, & non moriturum in peccato: non tamen eſt neceſſarium neceſſitate conſequentis, hoc eſt, ita vt prædicta voluntas diuina faciat neceſſariam adeptionem ſalutis, & deceſſum è vita ſine peccato mortali, quia ſaluationem, & deceſſum ſine peccato, voluit Deus dependenter à ſcientia conditionata humanæ libertatis in actibus concurrentibus ad comparandam ſalutem. Hanc Catherini ſententiam hactenus reiectam, magna ex parte ſequitur nouiſſimè Valentinus de Heriçe diſput. 24. Quamuis enim à Catherino diſſentiat negans aliquos ſaluari, qui prædeſtinati non ſunt, conuenit tamen cum eo docens omnes confirmatos in gratia fuiſſe electos ad gloriam ante præuiſa merita, & hanc præelectionem potuiſſe eſſe efficacem, vt videre eſt in capite tertio diſputationis citatæ num. 36. Sed eiſdem argumentis, quibus oppugnauimus Catherinum, oppugnandus eſt.

Omnes, qui ſaluantur, dici debent prædeſtinati.

Dicẽdum non eſt eximie prædeſtinatos non manere liberos, vt in peccato mori poſſint.

Tertia ſententia eſt quorumdam negantium Angelos prædeſtinatos fuiſſe efficaciter electos ad gloriam ante præſcientiam abſolutam meritorum, etiam ſi de omnibus hominibus prædeſtinatis id concedat. Qui videntur ſibi colligere hoc diſcrimen inter Angelos, & homines ex Auguſtino lib. de Corrept. & Gratia cap. 10. 11. & 12. 6. *Tertia ſententia.*

Non debet conſtitui diſcrimen inter electionem angelorum & hominũ quoad præuiſionẽ vel non præuiſionem meritorum.

Verùm hæc ſententia ſine fundamento conſtituit prædictum diſcrimen, neque ex Auguſtino id colligi poteſt. Nam licet difficile ſit explicare quid intenderit Auguſtinus eo in loco exiſtimo tamen non conſtituiſſe diſcrimen inter Angelos, & homines quoad modum prædeſtinationis, vel electionis, nec quoad modum dandi auxilium efficax ad perfectam conuerſionem in Deum, vel ad perſeuerantiam cuique perſonæ, & ſtatui conuenientem, ſed ſolum conſtituiſſe diſcrimen, quoad auxilium ipſum ad actu perſeuerandum. Videtur enim aſſerere maiora auxilia collata fuiſſe hominibus lapſis ad perſeuerandum, quàm Angelis; horum namque perſeuerantia vnico inſtanti conſummata eſt, & ſtatim fuerunt in bono confirmati; hominis autem perſeuerantia diuturna eſt, & multis implicita difficultatibus. Vtrum verò hoc diſcrimen ſit vniuerſaliter verum, alibi tractandum eſt.

Quarta ſententia eſt electionem efficacem ad gloriam potuiſſe fieri ante merita abſolute præuiſa, re ipſa tamen non fuiſſe factam, niſi poſt illa præuiſa. Quæ ſententia quoad priorem partem, qua pugnat cum ſententia Vazquez illi omnino præferenda eſt. 7. *Quarta ſententia.*

Quinta ſententia eſt electionem efficacem ad gloriam potuiſſe fieri ex meritis abſolute præuiſis, re ipſa tamen factam fuiſſe ante abſolutam præuiſionem meritorum. Ita D. Thomas 1. part. quæſt. 33. art. 4. & 7. & quæſt. 6. de Veritate art. 1. & in 1. diſtinct. 40. & ſic illum interpretantur eius diſcipuli. Similiter ſentiunt Durandus, & Scotus in 1. diſtinct. 41. quæſt. 2. Bellarminus lib. 2. de Gratia, & libero arbitrio cap. 15. Corduba lib. 1. Quæſtion. quæſt. 56. D. Antoninus 4. part. Tit. 14. cap. 12. §. 4. Abulenſis Matthæi 20. quæſt. 25. & alij multi tam antiqui, quam recentiores, præſertim Soarius lib. 3. de Auxiliis cap. 16. & ſequentibus & Tractatu de Prædeſtinatione lib. 1. cap. 8. & lib. 2. cap. 23. Pro eadem opinione citari poſſunt Arrubal diſp. 73. & 74. & Granado de Prædeſtinatione tract. 7. diſp. 4. ſect. 3. quamuis diuerſo modo loquantur de voluntate diuina, circa gloriam, & merita, iuxta proprias opiniones de voluntate finis, & mediorum. 8. *Quinta ſententia.*

Ego hanc quintam ſententiam veriorem arbitror, quam ſic intelligendam volo, vt cenſeam præter voluntatem efficacem dandi gloriam ordine executionis, quæ reſpicit directe productionem gloriæ, & indirecte gloriam iuxta dicta ſuperiori diſputatione capite vltimo, & ſine dubio eſt ex meritis abſolutè præuiſis, eſſe aliam priorem voluntatem efficacem ſpectantem ad ordinem intentionis, per quam Deus ante abſolutam præuiſionem meritorum vult prædeſtinatis directè gloriam, vt finem, 9. *Præfertur aliis quinta ſententia, & explicatur iuxta mentem autoris.*

&

Digitized by Google

& indirecte media, ac productionem gloriæ. Hanc igitur ſententiam ſic explicatam ſequentibus capitibus confirmare conabor, & vindicare ab argumentis, & calumniis aduerſariorum.

Capvt II.

Verior ſententia aſſerens electionem efficacem ad gloriam ordine intentionis eſſe priorem præſcientia abſoluta meritorum auctoritate Scripturæ probatur.

10. Multa ſunt Scripturæ teſtimonia, quibus adſtruitur noſtra doctrina de electione efficaci ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum; promam tamen illuſtriora quædam ad eam confirmandam. Primum ſit ex Paulo ad Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus ſancti, & immaculati in conſpectu eius in caritate, qui prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum Dei per Ieſum Chriſtum in ipſum ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ in laudem gloriæ gratiæ ſuæ.* Loqui Paulum hic de decreto Dei abſoluto, & efficaci ſuadent verba eligendi, & prædeſtinandi, & *ſecundum propoſitum*, quæ iuxta communem ſenſum, & conſenſum ſignificant abſolutam, & efficacem voluntatem. Agere vero de electione gratuita antecedente præuiſionem abſolutam meritorum noſtrorum conuincitur plane ex illis verbis: *Vt eſſemus ſancti, & immaculati*, in quibus particula *vt* indicat, non cauſam, ſeu rationem, ſed effectum electionis. Non enim dixit Paulus, elegit nos, quia eramus ſancti, ſed vt eſſemus ſancti: perinde enim eſt ac ſi dixiſſet, quia gratis nos elegit, contulit nobis in hac vita mortali ſanctitatem perficiendam, & conſummandam in vita immortali. Adde in huius rei confirmationem Apoſtolum aſſeruiſſe hanc electionem, & prædeſtinationem factam eſſe, *Per Ieſum Chriſtum*, id eſt non propter nos, ſeu propter merita noſtra, ſed propter Chriſtum, ſeu ipſius merita; & *ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ*, id eſt proprio motu; & *in laudem gloriæ gratiæ ſuæ*, id eſt ad oſtenſionem, & commendationem gratiæ, & liberalitatis ſuæ, quæ maximè elucet in electione, & prædeſtinatione omnino liberali, & gratuita.

Explicatur teſtimonium Pauli pro veriori ſententia.

11. *Explicant aliqui Paulũ de electione ad gratiam.*

Reſpondet Vazquez diſput. 89. cap. 12. Paulum in relato teſtimonio apertè loqui de electione ad gratiam & ideo rectè dixiſſe, vt eſſemus ſancti, & immaculati, non quia futuri eramus ſancti, quia non datur ex meritis etiam futuris, ſed vt merita habeamus. Conſentit Becanus cap. 14. quæſt. 4. & probat, quia ſi Paulus loqueretur de efficaci electione ad gloriam, gloria eſſet medium ad gratiam, nam ſi Deus nos elegit ad gloriam, vt eſſemus ſancti, ſanctitas, & gratia eſſet finis reſpectu gloriæ, quod inordinatum, & falſum eſt.

12. Ego in primis aſſero prædictum teſtimonium explicari à S. Thoma, & à S. Chryſoſtomo, Carthuſiano, & aliis de electione ad gloriam; vt videre eſt in eorum commentariis circa hæc verba. Deinde facile concedam Apoſtolum loqui de electione ad gratiam, ita tamen vt loquatur etiam de electione ad gloriam: exiſtimo enim loqui de gratia, & ſanctitate perfecta, & conſummata, quæ gloriam habet infallibiliter coniunctam, vt optime aduertit Soarius lib. 1. de Prædeſtinatione cap. 8. num. 34. Neque enim fieri poteſt vt Paulus ſermonem habeat eo in loco de electione ad quamcumque gratiam temporariam, cum hæc non ſit ſemper coniuncta cum prædeſtinatione, cum qua coniuncta eſt infallibiliter electio, de qua ibi agit, vt liquet ex verbis illis: *Vt eſſemus ſancti, & immaculati in conſpectu eius*; ſignificant enim eam ſanctitatem, & puritatem, quam etiam ſignificauit Iudas Apoſtolus in Epiſtola Canonica dicens: *Qui potens eſt vos conſeruare ſine peccato, & conſtituere ante conſpectum gloriæ ſuæ immaculatos, in exultatione in aduentu Domini noſtri Ieſu Chriſti*, & liquet etiam ex illis aliis verbis: *Qui prædeſtinauit nos in adoptionem Filiorum*, in quibus loquitur Paulus de adoptione cõſummata, de qua locutus fuerat ad Romanos 8. *Primitias Spiritus habentes intra nos geminus adoptionem filiorum expectãtes, redemptionem corporis noſtri.* De gratia autem, & ſanctitate conſummata eadem eſt ratio, atque de gloria, cum hæc gratia, & ſanctitas, ſicut & gloria adquiratur in executione dependenter à libero arbitrio, & actibus meritoriis de congruo, vel condigno. Vnde conſequens eſt vt eadem pariter ſit ratio de electione ad gratiam conſummatam, & de electione ad gloriam, nam in ordine intentionis perinde eſt eligere hominem ad iſtam gratiam, atque eligere ad gloriam, cum in hoc ordine non eligatur quis ad gloriam ſine gratia conſummata; neque ad gratiam cõſummatam ſine gloria. Et ideo fortaſſe Auguſtinus interdum explicat prædicta verba Pauli de electione ad gloriam, vt lib. 1. ad Simplicianum quæſt. 2. interdum de electione ad gratiam, vt lib. de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 19. Argumentum autem Becani non videtur magni momenti, non enim ſequitur ex verbis Pauli prædicto modo explicatis gloriam eſſe medium ad gratiam, ſed gratiã conſummatam, quæ complectitur etiam gloriam, eſſe terminum, & effectum electionis, non cauſam, vel rationem, vt iam monuimus.

Verius eſt Paulũ loqui de electione ad gloriam, vel certe ad gratiam conſummatam, quæ gloriam habet infallibiliter coniunctam, & de vtraque eadem ratio eſt.

Sed vrget Leſſius ſect. 3. num. 52. contendens non eſſe ſermonem in hoc teſtimonio de electione ad gratiam completã, & conſummatam, ſed de electione ad Fidem Chriſti, & gratiam iuſtificationis, quæ eſt communis omnibus iuſtificatis. Probat primò quia fortaſſe Apoſtolus ignorabat quinam eſſent ſic electi. Secundò quia cætera, quæ ibi docet, videntur pertinere ad omnes fideles, atque adeò iſta electio pariter ad omnes pertinebit. Similiter interpretari videtur hunc locum Pauli Cornelius à Lapide: ſentit enim Paulum loqui de electione, & prædeſtinatione Chriſtianorum omnium ad gratiam Chriſtianiſmi, tum quia ſcribit ad omnes Epheſios, quos omnes non eſt credibile voluiſſe Apoſtolum certos reddere de ſua prædeſtinatione; nec certum eſt nullum ex illis fuiſſe reprobum: Tum etiam 13.

Cõtra explicationẽ Pauli de electione ad gratiam cõſummatam inſurgunt aliqui.

quia ex ipſo contextu liquet ſermonem eſſe de electione, non ad gloriam, ſed ad gratiam, & ſanctitatem, vt indicant verba illa: *Qui prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum, &c. in qua gratificauit nos in dilecto filio ſuo, & vt eſſemus ſancti. & immaculati.* Tum denique quia cap. 4. verſ. 3. vult prædeſtinatos in hac vita eſſe vigiles, & ſollicitos, nō certos, & ſecuros.

14. *Refelluntur, & diluuntur obiecta.*

Verùm hæc obiecta facilè dilui poſſunt, nihil enim refert, quòd ſermo ibi ſit de omnibus fidelibus, vt ego etiam arbitror, nam meminiſſe oportet illius doctrinæ ab Auguſtino traditæ lib. de Dono perſeuerantiæ, cap. 22. vt cum de prædeſtinatione agimus, ita cum auditoribus loquamur, quaſi illos prædeſtinatos eſſe credamus, quod ille procul dubio à Paulo didicerat, qui vbique ſic diſcipulos ſuos alloquitur, ac ſi minimè dubitet illos eſſe e numero prædeſtinatorum. Itaque Paulus non reuelando Epheſijs prædeſtinationem, quam credibile eſt ignoraſſe, ſed benè ominando, & piè coniectando cū illis loquitur, quaſi omnes ſint ad gratiam completam, & conſummatam, atque adeò ad gloriam electi, & prædeſtinati; quo modo etiam eoſdem Epheſios alloquitur S. Ignatius in quadam Epiſtola, cuius verba refert Iuſtinianus in caput primū Epiſtolæ Pauli ad Epheſios expendens verſum quintum.

15. Ex iis reſponſum eſt ad duo argumenta Leſſij, & ad primum Cornelij. Ad ſecundum conſtat ex noſtra explicatione nihil contra nos colligi poſſe ex ipſo contextu, & ex verbis Pauli in argumento adductis. Ad tertium dico Epheſios non reddi à Paulo ſecuros, & certos de ſua prædeſtinatione, cum non reuelando, ſed piè tantùm conijciendo loquatur.

16. *Secundum teſtimonium Pauli pro veriori ſententia.*

Secundum teſtimonium pro noſtra ſententia eſt ex eodem Paulo ad Romanos cap. 9. *Cum enim nondum nati eſſent, aut aliquid boni egiſſent, aut mali, vt ſecundum electionem propoſitum Dei, maneret, non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt ei, quia maior ſeruiet minori, ſicut ſcriptum eſt: Iacob dilexi, Eſau autem odio habui.* Apoſtolus in eo capite nono manifeſtè agit de electione ad gratiam iuſtificantem, ſeu ad gratiam adoptionis filiorum Dei, & conſequenter ad æternam regni cæleſtis hæreditatem, & ad hanc electionem explicandam vſurpat teſtimonia veteris teſtamēti in ſenſu myſtico intelligendo per Iacob prædeſtinatos, & per Eſau reprobos; atqui aſſerit Deum dilexiſſe Iacob, id eſt prædeſtinatos, non intuitu meritorum, ſed omnino gratis, & liberaliter: ergo electio prædeſtinatorum ad gloriam fuit ante præuiſionem abſolutam meritorum.

17. Prima pars majoris ſuadetur, quia in primis Paulum loqui de gratia iuſtificationis, ſeu adoptionis Filiorum Dei doctè probat Cornelius à Lapide initio commentarij prædicti capitis noni. Quod verò loquatur etiā de æterna hæreditate patet, quia cum abſolutè ſit ſermo de beneficiis ſpiritualibus, vt infra videbimus, non eſt cur extendatur ad ſolam gratiam huius vitæ, & non ad gloriam; præſertim cum ius ad iſtam connexum ſit cum adoptione Filiorum Dei, & qui eligitur ad huiuſmodi adoptionem perpetuam eligatur pariter ad hæreditatem, nec minor difficultas ſit in electione abſoluta, & efficaci ad gratiam iuſtificantem ante præuiſionem abſolutam meriti congrui, ſeu diſpoſitionis requiſitæ in adultis, quam in ſimili electione ad gloriam ante meritum condignū abſolutè præuiſum.

Paulus non ſpectauit ſolum corticem hiſtoriæ Iacob, & Eſau, ſed in ea myſterium prædeſtinationis, & reprobationis.

Secunda pars maioris oſtenditur, Tum quia nihil haberet illuſtre locus iſte, ſi in eo Paulus ſolùm ſpectaſſet corticem hiſtoriæ Iacob, & Eſau, ſcilicet electionem vnius ad hæreditatem bonorum temporalium, & reiectionem alterius, & non induxiſſet ad declarandū myſterium prædeſtinationis, & reprobationis hominum in eo cortice incluſum, & myſticè ſignificatum. Tum etiam quia Sancti Patres hoc teſtimonium adductum à Paulo communiter referunt ad prædictum myſterium, & ad idem cenſent referri à Paulo, etiamſi in ſenſu literali intelligatur de prælatione in primogenitura, & bonis temporalibus: Tum præterea quia contextus Apoſtoli id perſuadet. Licet enim ſæpe agat de electore gentilitatis, & reprobatione Iudaiſmi, vt retundat Iudæorum faſtum, qui gloriabantur de appellatione populi Dei, & putabant ſe ſolos ad Deum pertinere, & gentiles nullo modo; reuerâ tamen loquitur de electione ad ſanctitatem, & gloriam, & reprobatione ſingularum perſonarum, tam ex Iudæis, quàm ex Gentibus. Nam vaſa in honorem appellat Paulus omnes prædeſtinatos, & vaſa in contumeliam omnes reprobos, ſiue ſint Iudæi, ſiue gentiles, vt ſatis indicant verba illa eiuſdem capitis noni; *Vt oſtenderet diuitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ, quæ præparauit in gloriam. Quos & vocauit nos, non ſolum ex Iudæis, ſed etiam ex Gentibus.* Expendo in iis verbis relatiuum, *Quos*, quod refertur ad vaſa miſericordiæ, & reddit hunc ſenſum: hæc vaſa miſericordiæ, quæ Deus præparauit, ſeu elegit in gloriam, ſumus nos fideles, tum ex Iudæis, tum ex Gentibus, quos Deus ad ſe, ſuamque amicitiam, & gratiam adoptionis vocauit. Signum igitur eſt Apoſtolum ad prædictam electionem explicandam vti teſtimoniis veteris teſtamenti in ſenſu myſtico.

Minorem argumenti, ſcilicet hanc electionem, ſeu dilectionem gratuitam, & liberalem fuiſſe, perſpicuè probat contextus ipſe. Quid 18.
enim aliud ſibi volunt verba illa: *Cum nondum nati fuiſſent, aut aliquid boni egiſſent, aut mali.* Exiſtimo Paulum, vt excluderet merita præterita, & præſentia, vſum fuiſſe prædictis verbis: vt verò excluderet merita futura præuiſa, adddidiſſe: *Non ex operibus, ſed ex vocante.* Quaſi diceret, nullo prorſus intuitu meritorum, ſed ex ſola Dei voluntate. Quod enim nonnulli docent ſolùm excludi iis verbis merita executioni mandata, non merita futura propria, non conſonat textui. Nam quorſum Paulus obiectioni illi propoſitæ in eodem capite: *Quid ergo dicemus? Nunquid iniquitas apud Deum?* reſponderet: *Abſit: Moyſi enim dicit, miſereor cuius miſereor; & miſericordiam præſtabo, cui miſerebor?* Et quorſum ſubiiceret? *O homo, tu quis es, qui reſpondeas Deo? Nunquid dicit figmentum ei, qui ſe finxit, quid me feciſti ſic?* Cum facile poſſet reddere rationem ex operibus futuris præuiſis. Et quomodo verum eſſet illud eiuſdem capitis? *Igitur non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei.* Hinc etiam refelluntur, qui aſſerunt excludi à Paulo

Digitized by Google

Paulo ſola opera externa legis, propter quæ Iudæi arbitrabantur ſe omnibus aliis præferendos eſſe, non vero internos Fidei affectus in Chriſtum, cum abſolutè dicatur; *Non ex operibus, ſed ex vocante*, & particula aduerſatiua, *Sed*, omnino excludat quidquid diſtinctum eſt à voluntate vocantis. Adde cum Apoſtolus illuſtret rem exemplo infantium incapacium tum operum legis, non ſolùm ratione ætatis, ſed etiam quia eorum vita, & mors longe præceſſerat legem ſcriptam, tum operum internorum Fidei ob infantilem ætatem, plane ſignificat ſe omnia omnino opera excludere, tam interna, quam externa.

19\. *Non ſolum electio ad gloriam ordine intentionis, ſed etiam reprobatio negatiua facta fuit ante merita abſolute præuiſa.* Sed objicit Becanus contra noſtram expoſitionem, ex ea ſequi, non ſolùm electionem ad gloriam, verum etiam reprobationem ad mortem factam eſſe ante merita abſolute præuiſa, quod eſt abſurdum. Reſpondeo tamen iis verbis ſignificari etiam reprobationem negatiuam factam fuiſſe ante abſolutam præuiſionem meritorum, quod nullum eſt abſurdum, vt videbimus infra. Quare odium hoc loco non ſignificat verum, & proprium odium, ſed minorem dilectionem iuxta illud Lucæ 14. *Si quis venit ad me, & non odit Patrem, & matrem*, &c.

20\. *Tertium teſtimonium Pauli pro veriori ſententia.* Tertium teſtimonium eſt eiuſdem Pauli in eadem Epiſtola ad Romanos cap. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti. Nam quos praſciuit; & prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui, vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædeſtinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iuſtificauit, quos autem iuſtificauit, illos & glorificauit.* Pono in primis per illam vocem, *ſecundum propoſitum*, non ſignificari à Paulo propoſitum, & voluntatem ipſorum hominum, vt volunt multi Patres Græci, ſed æternum Dei beneplacitum, & gratuitum, ac liberale decretum, vt ſentit Auguſtinus multis in locis, præſertim lib. de Correpr. & Gratia cap. 7. cum aliis Patribus, quos ſequuntur recentiores interpretes. Fauet etiam ex Græcis Theophylactus dicens: *Vocatus eſt autem homo ſecundum propoſitum, hoc eſt, ſecundum peculiare Dei conſilium, ac deliberationem.* Et facile ſuaderi poteſt, quia Paulus hoc modo loquendi ſemper ſignificat beneplacitum Dei, vt expreſſit ad Epheſios 1. *Qui prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum Dei per Ieſum Chriſtum in ipſum, ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ.* & ad Timoth. 1. *Vocauit nos vocatione ſua ſancta, non ſecundum opera noſtra, ſed ſecundum propoſitum ſuum.* Adde Paulum opponere propoſitum iſtud operibus noſtris, vt videre eſt in loco proximè citato, & in illo ad Romanos 9. *Vt ſecundum electionem propoſitum Dei maneret non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt.* Quod ſignum eſt, etiam in præſenti teſtimonio, & in aliis, vbi id non exprimitur, nomine propoſiti ſignificari à Paulo non hominum, ſed Dei voluntatem.

Propoſitum in verbis Pauli non ſignificat voluntatem hominum, ſed beneplacitũ Dei.

21\. *Gratuitum Dei propoſitum, de quo loquitur Paulus ſolis prædeſtinatis cõuenit, & nullo modo reprobis.* Pono deinde hoc gratuitum Dei propoſitum ita eſſe proprium prædeſtinatorum, vt nullo modo ſit commune reprobis. Quod adeò perſpicuè docet Auguſtinus, vt nemini liceat dubitare. Videatur caput ſeptimum libri de corrept. & gratia, vbi multa habet in huius rei confirmationem. *Illi ergo* (inquit) *electi, qui ſecundum propoſitum vocati, qui etiam prædeſtinati.* Et in fine capitis: *Non enim ſunt à maſſa illa perditionis praſcientia Dei, & prædeſtinatione diſcreti, & ideo nec ſecundum propoſitum vocati.* & cap. 9. ſic interpretatur teſtimonium Pauli: *Propter hoc Apoſtolus cum dixiſſet, ſcimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum; ſciens nonnullos diligere Deum, & in eo bono vſque in finem non permanere, mox addidit, his, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt. Hi enim in eo, quod diligunt Deum permanent vſque in finem.* Denique lib. 2. contra duas epiſtolas Pelagianorum cap. 10. hæc hab t notabilia verba: *Non enim omnes vocati, ſecundum propoſitum ſunt vocati; quoniam multi vocati, pauci electi. Ipſi ergo ſecundum propoſitum vocati, qui electi ante conſtitutionem mundi.* Quare non eſt audiendus Leſſius aſſerens in diſputatione de Prædeſtinatione, & Reprobatione Angelorum, & hominum ſect. 3. num. 44. propoſitum illud non ſignificare voluntatem diuinam propriam prædeſtinatorum. Nec refert quod Paulus promiſcuè aſſerat paſſim fideles eſſe ſecundum propoſitum vocatos, nam ſolemne eſt Paulo loqui cum fidelibus omnibus, tanquam cum prædeſtinatis, piè id coniectando, quod laudat Auguſtinus, vt ſupra monuimus in hoc codem capite circa primum teſtimonium. Nec item refert quòd Apoſtolus illud *ſecundum propoſitum* opponat ei, quod eſt *ex operibus*, vt conſtat ex loco proximè citato 2. ad Timoth. 1. Nam inde non rectè infert Leſſius vocari ſecundum propoſitum nihil eſſe aliud, quàm vocari gratuito, & non ex operibus, quod eſt omnibus commune. Quia vocatio ſecundum propoſitum non ſolùm includit oriri ex gratuito, & liberali Dei beneplacito, ſed etiam ex peculiari, & proprio prædeſtinatorum, vt ſatis probant contextus Pauli, & quæ adduximus ex Auguſtino. Nec denique obſtat quod Apoſtolus in loco, quem explicamus, hortetur omnes fideles Romæ degentes, & non ſolos prædeſtinatos, ad perferendos patienter labores pro fide tuenda, nam licèt hoc verum ſit, loquitur tamen cum omnibus illis, tanquam cum prædeſtinatis, vt dixi.

His poſitis ſentio propoſitum iſtud Dei prædeſtinatorum proprium, cuius meminit Paulus, eſſe voluntatem abſolutam, & efficacem, qua Deus ab æterno quoſdam elegit ad gloriam, ex qua efficaci voluntate proficiſcitur vocatio, iuſtificatio, & glorificatio eorundem. Id mihi perſuadeo, tum quia, vt vidimus, Auguſtinus eos, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt, appellat electos, & prædeſtinatos, quibus vocibus ſignificatur voluntas diuina efficax ex omnium conſenſu. Tum etiam quia, vt infra oſtendam, nulla voluntas commodè aſſignari poteſt in Deo erga prædeſtinatos ante præuiſa merita eorum, quæ ſit illorum propria, & non ſit efficax. Vnde ſenſus priorum verborum Pauli eſt, omnia, id eſt proſpera, & aduerſa cooperantur in bonum iis, qui à Deo vocati ſunt ex propoſito, hoc eſt, ex decreto efficaci, & abſoluto æternæ gloriæ illis conferendæ. Nam non poteſt exponi Paulus de propoſito gratiæ congruæ tribuendæ, vt exponit Moncæus diſput. 4. cap. 8. Neque de propoſito iuſtifi- 22. *Propoſitum Dei, cuius meminit Paulus, eſt voluntas abſoluta, & efficax, qua Deus quoſdã elegit ad gloriam, ante præuiſionem abſolutam meritorum.*

Digitized by Google

iuſtificandi, vt exponunt alij: cum vtrumque hoc propoſitum ſit commune prædeſtinatis, & reprobis, & propoſitum, de quo Paulus loquitur, ſit prædeſtinatorum proprium, vt ex Auguſtino probauimus. Nec videtur adduci poſſe expoſitio alia, quæ iure præferri debeat ei, quam nos adduximus. Quod ſi ita eſt, certum erit electionem efficacem prædeſtinatorum ad gloriam eſſe priorem in ordine intentionis præuiſione abſoluta meritorum.

23. Subdit ſtatim Paulus; *Nam quos præſciuit, & prædeſtinauit conformes fieri imaginis Filij ſui, vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædeſtinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iuſtificauit, quos autem iuſtificauit, illos & glorificauit.* Quæ verba continent elegantem quandam, & præclaram probationem ſuperioris ſententiæ. Noto tamen verbum illud, *Præſciuit*, accipiendum non eſſe pro actu diuinæ ſcientiæ. Sic enim non rectè conſtaret probatio ſuperioris ſententiæ, quam docent interpretes contineri in iſtis verbis Pauli. Non enim video, quid conducat ſcientia iſta ad probandum omnia cooperari in bonum iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt. Nam ſcientiâ ſimplicis intelligentiæ nouit Deus eoſdem homines poſſe ſaluari, & poſſe non ſaluari, & ſcientiâ conditionatâ futurorum nouit eoſdem ſaluandos, ſi adhibeantur hæc media, & non ſaluandos, ſi adhibeantur alia. Vndè vtraque hæc ſcientia non poteſt eſſe ratio prædeſtinandi, vt patet, & ideo tollitur vis pulchræ gradationis, quam adhibuit Paulus in probatione ſua. Similiter tollitur vis gradationis, ſi verbum, *Præſciuit*, ſignificet ſcientiam viſionis. Nam ſcientia viſionis, ſi referatur ad perſonas præcisè, communis eſt prædeſtinandis, & reprobandis, & ideo inſeruire non poteſt prædeſtinationi, & tamen Paulus præſcientiam prædeſtinationi adæquat, dicens: *Nam quos præſciuit, & prædeſtinauit.* Si verò referatur non ad perſonas præcisè, ſed ad illos, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt, vel ad illos, qui conformandi erant imagini filij Dei, ita vt ſit ſenſus: Quos præſciuit vocatos eſſe ſecundum propoſitum, vel quos præſciuit conformes fore imagini filij ſui, talis præſcientia poſterior eſt prodeſtinatione, cum vocatio illa, & conformitas iſta ſint effectus eius, atque adeò nemo poſſit præſciri vocatus ſecūdū propoſitū, vel cōformis futurus imagini filij Dei, antequā ad id prædeſtinetur. Quod ſufficit ad impediendum gradationem Pauli.

Verbū Præſciuit, in teſtimonio Pauli accipiendum non eſt pro actu diuinæ ſcientiæ.

24. Sentio igitur verbum, *Præſciuit*, accipiendum eſſe pro actu diuinæ voluntatis, nempe pro ſpeciali dilectione, & approbatione diuina, quæ acceptio vſitata eſt in Scriptura, vt videre eſt ad Roman. 11. *Non repulit Deus plebem ſuam, quam præſciuit.* Quod animaduertit Auguſtinus expendens hæc verba lib. de Bono Perſeuerantiæ initio capitis 18. Confirmant nobiles expoſitores Pauli, vt Salmeron Tom. 13. diſp. 19. Iuſtinianus in Epiſto. ad Romanos, & Pererius ibidem diſput. 21. aliique. Adde Leſſium proxime citatum, qui ſect. illa 3. num. 44. ſentit hanc acceptionem verbi, *Præſciuit*, eſſe magis conſentaneam menti Pauli in teſtimonio, quod explicamus. Et ſanè iuxta hanc acceptionem rectè fluit tota Apoſtoli doctrina, ſenſus enim illius eſt: Omnia, proſpera nimirum, & aduerſa, cooperantur in bonum iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt. Hanc propoſitionem ſic probat: nam quos præſciuit, id eſt, quos propoſito illo ſuo ſpecialiter dilexit, volendo illis efficaciter gloriam, & prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui, id eſt decreuit, vt conformes fierent in gratia, quæ facit filios Dei adoptiuos, ac propterea aliquo pacto ſimiles imagini veri, ac naturalis filij Dei, vt ipſe Filius naturalis ſit primogenitus in multis fratribus, qui ſimul cum eo habeant hæreditatem in cœlis. Non enim probo eorum interpretationem, qui volunt eam conformitatem cum imagine Filij ſui, ad quā Deus prædeſtinauit dilectos ſuos, eſſe conformitatem in laboribus, & & ærumnis; quia non rectè cohæret hæc interpretatio cum verbis ſequentibus: *Vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus.* Quæ ſuadent illam conformitatem ſignificare filiationem adoptiuam, quam formaliter cauſat gratia ſanctificans, non labor, & paſſio. Itaque Paulus iis verbis: *Et prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui*, comprehendit omnem præparationem mediorum ſpectantem ad ordinem intentionis, neceſſariam ad conſequendam gloriam. Sequentibus autem verbis explicat temporariā executionem. Quos autem prædeſtinauit ab æterno, eoſdem in tempore per gratiam ſuam vocauit, vocatos, vocationique reſpondentes iuſtificauit, iuſtificatos verò, & in iuſtitia perſeuerantes glorificauit. Sic dilucida, & plana redditur ſententia de electione efficaci ad gloriam ordine intentionis ante præſcientiam abſolutam meritorū.

Verbū Præſciuit, apud Paulum accipiendum eſt pro actu diuinæ voluntatis, nempe pro ſpeciali dilectione.

Conformitas cum imagine filij Dei, cuius meminit Paulus, indicat filiationem adoptiuam.

Valentinus de Heriçe diſput. 23. cap. 4. in fine affirmat teſtimonia adducta in hoc capite, ſaltem duo poſteriora efficacia eſſe ad ſuadendam electionem diuinam gratuitam, & liberalem ante præuiſa merita, ſpecialem, & propriam prædeſtinatorum: negat tamen efficacia eſſe ad probandam electionem omnino abſolutam, & efficacem. Cæterum ego nihil deſidero in iis teſtimoniis ad eiuſmodi probationem: nam ſiue ſpectetur nomen, *Propoſitum*, in ſecundo, & tertio teſtimonio, ſiue verbum, *elegit*, & *prædeſtinauit*, in primo, & tertio, omnia indicant fixum, atque immobile, atque omnino efficax decretum. Nec opponit aliquid Heriçe in diſcurſu illius capitis ex parte contextus Pauli, ſed ſolùm ex parte libertatis noſtræ, cum qua negat componi poſſe electionem ad gloriam omnino abſolutam, & efficacem. Verùm hæc oppoſitio ſuperiori Tractatu diſput. 3. cap. 1. rejecta eſt, vbi oſtendimus poſſibilem eſſe in Deo prædefinitionem abſolutam circa actus noſtros liberos, & circa ea, quæ ex actibus liberis pendent, & infra amplius reiicietur. 25.

Adducta teſtimonia efficacia ſunt ad probandā electionem efficacem ante præuiſionem abſolutam meritorum.

Mitto alia Scripturæ teſtimonia, in quibus prædeſtinati appellantur ſingulariter electi, & dilecti ad gloriam, non alia certè de cauſa, niſi quia electi ſunt ex mera Dei voluntate ante præuiſionem abſolutam meritorum, vt Matth. 24. dicitur, *Propter electos breuiabuntur dies illi.* Et Marci 13. *Propter electos, quos elegit*, & 2. ad Tim. 2. *Omnia ſuſtineo propter electos, vt ipſi ſalutem conſequātur.* In quibus locis ſermo eſt de electis efficaciter ad gloriā, vt ex cōtextu liquet. 26.

CAPVT

Digitized by Google

Capvt III.

Reſpondetur teſtimoniis Scripturæ, quæ opponuntur contra electionem efficacem ante merita abſolute præuiſa.

27. *Prima aduerſariorum obiectio ex Scriptura deprompta.*

OBiiciunt primò aduerſarij illud Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete paratum vobis regnum à conſtitutione mundi. Eſuriui enim,& dediſtis mihi manducare.* Quæ verba inſinuant Deum præparaſſe iuſtis ab æterno vitam æternam propter merita abſolute præuiſa. Reſpondeo ibi ſermonem eſſe de præparatione ordine executionis, non verò ordine intentionis: nam nomen, *præparatio*, ſicut etiam nomen, *electio*, & nomen, prædeſtinatio, promiſcuè ſumitur pro voluntate dandi gloriam ſpectante ad quemcumque ex iis ordinibus. Vnde præparatio duobus modis ſumi poteſt, primo vt eſt intentio dandi gloriam, quo pacto ſupponitur ad merita abſolutè præuiſa: Secundo vt eſt diſpoſitio executionis, ſeu voluntas exequendi gloriam, quo pacto ſupponit eadem merita. In loco autem adducto, ſicut in aliis ſimilibus, præparatio ſumitur poſteriori modo. Quare hoc teſtimonium efficaciter probat dari in Deo voluntatem executiuam poſt præuiſionem abſolutam meritorum, quæ ab aliis remuneratoria dicitur, & à nemine iure negari poteſt; non tamen probat non dari in Deo ante eiuſmodi præuiſionem, aliam voluntatem efficacem per modum intentionis gratuitam, & liberalem, quam nos auctoritate Scripturæ adſtruere conati ſumus.

Teſtimonium Pauli obiectũ adſtruit præparationem ordine executionis, non tamen negat illam ordine intentionis.

28. *Secunda obiectio.*

Obiiciunt ſecundò illud ad Romanos 8. *Quos præſciuit, & prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui.* Id eſt, quos præſciuit benè vſuros auxiliis gratiæ, eos prædeſtinauit ad gloriam; vel quod idem eſt, Quos præſciuit Chriſto conformes fore in vita, eos prædeſtinauit conformes fieri in gloria. In primis ſi hæc verba explicentur prædicto modo, quem non probo, reſpondendum exiſtimo ſermonem eſſe in illis de prædeſtinatione ſecundum ordinem executionis. Deinde dico aptius, & congruentius explicari Paulum, ſi nomine præſcientiæ intelligatur approbatio, hoc eſt, propoſitum, ſeu electio, quo pacto ſæpe ſumitur in Scriptura, ſic enim planior, & accommodatior videtur ratio Pauli, vt monui ſuperiori capite; poſtquam enim dixit: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt*, reddit rationem huius rei: *Nam quos præſciuit, & prædeſtinauit*, &c. quaſi dicat, ideo omnia vocatis ſecundum propoſitum cedunt in bonum, quia ſunt electi, & prædeſtinati. Senſus ergo eſt: Nam quos efficaciter elegit ad gloriam ordine intentionis ante merita abſolute præuiſa, eos prædeſtinauit ad gratiam adoptionis, vt per eam fierent Chriſto conformes in filiatione, ac tandem in hæreditate. Videantur dicta capite præcedenti.

Satisfit obiectioni.

29. Obiiciunt tertiò verba illa Petri in 2. Epiſtola cap. 1. *Satagite fratres, vt per bona opera certam veſtram vocationem, & electionem faciatis.* & illa Apocal. 3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Ex quibus verbis colligitur electionem diuinam, quatenus antecedit præſcientiam meritorum, & deceſſus in gratia, non eſſe omnino abſolutam, & efficacem, cum à nobis certa fieri debeat, & coronam non eſſe ita certò, ac firmiter decretam ante deceſſum in gratia præuiſum, quin re ipſa poſſit amitti.

Tertia obiectio.

Ad primum teſtimonium reſponderi in primis poteſt valde probabiliter, Petrum loqui non de electione ad gloriam, ſed de electione, & vocatione interna ad Fidem, & Euangelij lucem eorum, ad quos ſcribit, hortarique illos, vt fidem acceptam certam, id eſt, confirmatam, teſtatamque omnibus per bona opera efficiant. Quæ videtur interpretatio venerabilis Bedæ in 5. Tomo in commentario huius epiſtolæ D. Petri, vbi expendens prædicta verba, ſic ait: *Quia qui Fidei ſacramentis, quæ perceperunt, bona quoque opera perſeueranter adiungunt, iſti ſuam vocationem certam intuentibus facient.* Deinde ſi verba D. Petri de prædeſtinatione intelligantur, vt frequentius ſentiunt Doctores, & reſpiciant electionem ad gloriam ſecundum ordinem executionis, eorum ſenſus veriſſimus, & apertiſſimus eſt, Nam cum electio ad gloriam ordine executionis pendeat à noſtris meritis, illam certam facimus perſeuerando in bonis operibus, vſque ad finem vitæ. Si verò prædicta verba reſpiciant electionem ad gloriam ſecundum ordinem intentionis adhuc in bono ſenſu exponi poſſunt. Quia bonis operibus poſſumus certam reddere electionem noſtram, certam inquam, id eſt quodammodo notam nobis, & aliis. Bona enim opera continuò exercentes, & nos, & alios intuentes illa, certos quodammodo reddimus de noſtra prædeſtinatione, ſcilicet moraliter per probabiles coniecturas. Quare quouis ex his modis exponantur hæc verba, habent verum ſenſum, & nullo modo contrarium, immo maximè conſonum noſtræ ſententiæ. 30

Ad teſtimonium Petri reſpondetur variis illud interpretãdo.

Venio ad ſecundum teſtimonium adductum ex Apocalypſi, quod longè ad aliud inſtitutum referre videtur Ioannes Mariana in ſuis ſcholiis. Cenſet enim illud: *Ne alius accipiat coronam tuam*, idem eſſe, ac ne alius peruertat, quos conuertiſti: ſicut Paulus variis in locis vocat à ſe conuerſos, coronam ſuam. Diuus Thomas 1. part. quæſt. 23. artic. 6. ad 1. coronam hanc, de qua loquitur Ioannes refert, non ad prædeſtinationem, ſed ad præſentem iuſtitiam, & ſanctitatem huius vitæ. Docet enim coronam dici alicuius dupliciter: vno modo ex prædeſtinatione diuina, quo pacto nullus coronam ſuam amittit, alio modo ex merito gratiæ, qua ratione quilibet coronam ſuam poteſt per lethale peccatum amittere, & alius illam amiſſam accipere, quatenus loco eius ſubrogatur. Cæterum quamuis hoc teſtimonium ad prædeſtinationem referatur, non pugnat cum noſtra ſententia. Etenim licèt electi efficaciter ad gloriam, & prædeſtinati non poſſint coronam amittere, & damnati ex ſuppoſitione; poſſunt tamen ſimpliciter, & abſolutè loquendo, quia liberi manent ad peccandum, & ad perſeuerandum in peccato. Vnde ſerio poteſt prædictis 31.

Reſpondetur ſimiliter ad teſtimonii ex Apocalypſi.

Digitized by Google

iuſtificandi, vt exponunt alij: cum vtrumque hoc propoſitum ſit commune prædeſtinatis, & reprobis, & propoſitum, de quo Paulus loquitur, ſit prædeſtinatorum proprium, vt ex Auguſtino probauimus. Nec videtur adduci poſſe expoſitio alia, quæ iure præferri debeat ei, quam nos adduximus. Quod ſi ita eſt, certum erit electionem efficacem prædeſtinatorum ad gloriam eſſe priorem in ordine intentionis præuiſione abſoluta meritorum.

23. Subdit ſtatim Paulus; *Nam quos præſciuit, & prædeſtinauit conformes fieri imaginis Filij ſui, vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædeſtinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iuſtificauit, quos autem iuſtificauit, illos & glorificauit.* Quæ verba continent elegantem quandam, & præclaram probationem ſuperioris ſententiæ. Noto tamen verbum illud, *Præſciuit*, accipiendum non eſſe pro actu diuinæ ſcientiæ. Sic enim non rectè conſtaret probatio ſuperioris ſententiæ, quam docent interpretes contineri in iſtis verbis Pauli. Non enim video, quid conducat ſcientia iſta ad probandum omnia cooperari in bonum iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt. Nam ſcientiâ ſimplicis intelligentiæ nouit Deus eoſdem homines poſſe ſaluari, & poſſe non ſaluari, & ſcientiâ conditionatâ futurorum nouit eoſdem ſaluandos, ſi adhibeantur hæc media, & non ſaluandos, ſi adhibeantur alia. Vndè vtraque hæc ſcientia non poteſt eſſe ratio prædeſtinandi, vt patet, & ideo tollitur vis pulchræ gradationis, quam adhibuit Paulus in probatione ſua, Similiter tollitur vis gradationis, ſi verbum, *Præſciuit*, ſignificet ſcientiam viſionis. Nam ſcientia viſionis, ſi referatur ad perſonas præcisè, communis eſt prædeſtinandis, & reprobandis, & ideo inſeruire non poteſt prædeſtinationi, & tamen Paulus præſcientiam prædeſtinationi adæquat, dicens: *Nam quos præſciuit, & prædeſtinauit.* Si verò referatur non ad perſonas præcisè, ſed ad illos, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt, vel ad illos, qui conformandi erant imagini filij Dei, ita vt ſit ſenſus: Quos præſciuit vocatos eſſe ſecundum propoſitum, vel quos præſciuit conformes fore imagini filij ſui, talis præſcientia poſterior eſt prædeſtinatione, cum vocatio illa, & conformitas iſta ſint effectus eius, atque adeò nemo poſſit præſciri vocatus ſecũdũ propoſitũ, vel cõformis futurus imagini filij Dei, antequã ad id prædeſtinetur. Quod ſufficit ad impediendum gradationem Pauli.

Verbũ Præſciuit, in teſtimonio Pauli accipiendum non eſt pro actu diuinæ ſcientiæ.

24. Sentio igitur verbum, *Præſciuit*, accipiendum eſſe pro actu diuinæ voluntatis, nempe pro ſpeciali dilectione, & approbatione diuina, quæ acceptio vſitata eſt in Scriptura, vt videre eſt ad Roman. 11. *Non repulit Deus plebem ſuam, quam præſciuit.* Quod animaduertit Auguſtinus expendens hæc verba lib. de Bono Perſeuerantiæ initio capitis 18. Confirmant nobiles expoſitores Pauli, vt Salmeron Tom. 13. diſp. 19. Iuſtinianus in Epiſto. ad Romanos, & Peretius ibidem diſput. 21. aliique. Adde Leſſium proxime citatum, qui ſect. illa 3. num. 44. ſentit hanc acceptionem verbi, *Præſciuit*, eſſe magis conſentaneam menti Pauli in teſtimonio, quod explicamus. Et ſanè iuxta hanc acceptionem rectè fluit tota Apoſtoli doctrina, ſenſus enim illius eſt: Omnia, proſpera nimirum, & aduerſa, cooperantur in bonum iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt. Hanc propoſitionem ſic probat: nam quos præſciuit, id eſt, quos propoſito illo ſuo ſpecialiter dilexit, volendo illis efficaciter gloriam, & prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui, id eſt decreuit, vt conformes fierent in gratia, quæ facit filios Dei adoptiuos, ac propterea aliquo pacto ſimiles imagini veri, ac naturalis filij Dei, vt ipſe Filius naturalis ſit primogenitus in multis fratribus, qui ſimul cum eo habeant hæreditatem in cœlis. Non enim probo eorum interpretationem, qui volunt eam conformitatem cum imagine Filij ſui, ad quã Deus prædeſtinauit dilectos ſuos, eſſe conformitatem in laboribus, & & ærumnis; quia non rectè cohæret hæc interpretatio cum verbis ſequentibus: *Vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus.* Quæ ſuadent illam conformitatem ſignificare filiationem adoptiuam, quam formaliter cauſat gratia ſanctificans, non labor, & paſſio. Itaque Paulus iis verbis: *Et prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui*, comprehendit omnem præparationem mediorum ſpectantem ad ordinem intentionis, neceſſariam ad conſequendam gloriam. Sequentibus autem verbis explicat temporariã executionem, Quos autem prædeſtinauit ab æterno, eoſdem in tempore per gratiam ſuam vocauit, vocatos, vocationique reſpondentes iuſtificauit, iuſtificatos verò, & in iuſtitia perſeuerantes glorificauit. Sic dilucida, & plana redditur ſententia de electione efficaci ad gloriam ordine intentionis ante præſcientiam abſolutam meritorũ.

Verbũ Præſciuit, apud Paulum accipiendum eſt pro actu diuinæ voluntatis, nempe pro ſpeciali dilectione.

Conformitas cum imagine filij Dei, cuius meminit Paulus, indicat filiationem adoptiuam.

Valentinus de Heriçe diſput. 23. cap. 4. in fine affirmat teſtimonia adducta in hoc capite, ſaltem duo poſteriora efficacia eſſe ad ſuadendam electionem diuinam gratuitam, & liberalem ante præuiſa merita, ſpecialem, & propriam prædeſtinatorum: negat tamen efficacia eſſe ad probandam electionem omnino abſolutam, & efficacem. Cæterum ego nihil deſidero in iis teſtimoniis ad eiuſmodi probationem: nam ſiue ſpectetur nomen, *Propoſitum*, in ſecundo, & tertio teſtimonio, ſiue verbum, *elegit*, & *prædeſtinauit*, in primo, & tertio, omnia indicant fixum, atque immobile, atque omnino efficax decretum. Nec opponit aliquid Heriçe in diſcurſu illius capitis ex parte contextus Pauli, ſed ſolùm ex parte libertatis noſtræ, cum qua negat componi poſſe electionem ad gloriam omnino abſolutam, & efficacem. Verùm hæc oppoſitio ſuperiori Tractatu diſput. 3. cap. 1. rejecta eſt, vbi oſtendimus poſſibilem eſſe in Deo prædefinitionem abſolutam circa actus noſtros liberos, & circa ea, quæ ex actibus liberis pendent, & infra amplius reiicietur. 25.

Adducta teſtimonia efficacia ſunt ad probandã electionem efficacem ante præuiſionem abſolutam meritorum.

Mitto alia Scripturæ teſtimonia, in quibus prædeſtinati appellantur ſingulariter electi, & dilecti ad gloriam, non alia certè de cauſa, niſi quia electi ſunt ex mera Dei voluntate ante præuiſionem abſolutam meritorum, vt Matth. 24. dicitur, *Propter electos breuiabuntur dies illi.* Et Marci 13. *Propter electos, quos elegit*, & 2. ad Tim. 2. *Omnia ſuſtineo propter electos, vt ipſi ſalutem conſequãtur.* In quibus locis ſermo eſt de electis efficaciter ad gloriã, vt ex cõtextu liquet. 26.

CAPVT

CAPVT III.

Reſpondetur teſtimoniis Scripturæ, quæ opponuntur contra electionem efficacem ante merita abſolute præuiſa.

27. *Prima aduerſariorum obiectio ex Scriptura deprompta.*

OBiiciunt primò aduerſarij illud Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete paratum vobis regnum à conſtitutione mundi. Eſuriui enim, & dediſtis mihi manducare.* Quæ verba inſinuant Deum præparaſſe iuſtis ab æterno vitam æternam propter merita abſolute præuiſa. Reſpondeo ibi ſermonem eſſe de præparatione ordine executionis, non verò ordine intentionis: nam nomen, *præparatio*, ſicut etiam nomen, *electio*, & nomen, prædeſtinatio, promiſcuè ſumitur pro voluntate dandi gloriam ſpectante ad quemcumque ex iis ordinibus. Vnde præparatio duobus modis ſumi poteſt, primo vt eſt intentio dandi gloriam, quo pacto ſupponitur ad merita abſolutè præuiſa: Secundo vt eſt diſpoſitio executionis, ſeu voluntas exequendi gloriam, quo pacto ſupponit eadem merita. In loco autem adducto, ſicut in aliis ſimilibus, præparatio ſumitur poſteriori modo. Quare hoc teſtimonium efficaciter probat dari in Deo voluntatem executiuam poſt præuiſionem abſolutam meritorum, quæ ab aliis remuneratoria dicitur, & à nemine iure negari poteſt; non tamen probat non dari in Deo ante eiuſmodi præuiſionem, aliam voluntatem efficacem per modum intentionis gratuitam, & liberalem, quam nos auctoritate Scripturæ adſtruere conati ſumus.

Teſtimonium Pauli obiectũ adſtruit præparationem ordine executionis, non tamen negat illam ordine intentionis.

28. *Secunda obiectio.*

Obiiciunt ſecundò illud ad Romanos 8. *Quos preſciuit, & prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui.* Id eſt, quos præſciuit benè vſuros auxiliis gratiæ, eos prædeſtinauit ad gloriam: vel quod idem eſt, Quos præſciuit Chriſto conformes fore in vita, eos prædeſtinauit conformes fieri in gloria. In primis ſi hæc verba explicentur prædicto modo, quem non probo, reſpondendum exiſtimo ſermonem eſſe in illis de prædeſtinatione ſecundum ordinem executionis. Deinde dico aptius, & congruentius explicari Paulum, ſi nomine præſcientiæ intelligatur approbatio, hoc eſt, propoſitum, ſeu electio, quo pacto ſæpe ſumitur in Scriptura, ſic enim planior, & accommodatior videtur ratio Pauli, vt monui ſuperiori capite; poſtquam enim dixit: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt*, reddit rationem huius rei: *Nam quos præſciuit, & prædeſtinauit*, &c. quaſi dicat, ideo omnia vocatis ſecundum propoſitum cedunt in bonum, quia ſunt electi, & prædeſtinati. Senſus ergo eſt: Nam quos efficaciter elegit ad gloriam ordine intentionis ante merita abſolute præuiſa, eos prædeſtinauit ad gratiam adoptionis, vt per eam fierent Chriſto conformes in filiatione, ac tandem in hæreditate. Videantur dicta capite præcedenti.

Satisfit obiectioni.

29. Obiiciunt tertiò verba illa Petri in 2. Epiſtola cap. 1. *Satagite fratres, vt per bona opera certam veſtram vocationem, & electionem faciatis.* & illa Apocal. 3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Ex quibus verbis colligitur electionem diuinam, quatenus antecedit præſcientiam meritorum, & deceſſus in gratia, non eſſe omnino abſolutam, & efficacem, cum à nobis certa fieri debeat, & coronam non eſſe ita certò, ac firmiter decretam ante deceſſum in gratia præuiſum, quin re ipſa poſſit amitti.

Tertia obiectio.

Ad primum teſtimonium reſponderi in primis poteſt valde probabiliter, Petrum loqui non de electione ad gloriam, ſed de electione, & vocatione interna ad Fidem, & Euangelij lucem eorum, ad quos ſcribit, hortarique illos, vt fidem acceptam certam, id eſt, confirmatam, teſtatamque omnibus per bona opera efficiant. Quæ videtur interpretatio venerabilis Bedæ in 5. Tomo in commentario huius epiſtolæ D. Petri, vbi expendens prædicta verba, ſic ait: *Quia qui Fidei ſacramentis, quæ perceperunt, bona quoque opera perſeueranter adiungunt, iſti ſuam vocationem certam intuentibus faciunt.* Deinde ſi verba D. Petri de prædeſtinatione intelligantur, vt frequentius ſentiunt Doctores, & reſpiciant electionem ad gloriam ſecundum ordinem executionis, eorum ſenſus veriſſimus, & apertiſſimus eſt, Nam cum electio ad gloriam ordine executionis pendeat à noſtris meritis, illam certam facimus perſeuerando in bonis operibus, vſque ad finem vitæ. Si verò prædicta verba reſpiciant electionem ad gloriam ſecundum ordinem intentionis adhuc in bono ſenſu exponi poſſunt. Quia bonis operibus poſſumus certam reddere electionem noſtram, certam inquam, id eſt quodammodo notam nobis, & aliis. Bona enim opera continuò exercentes, & nos, & alios intuentes illa, certos quodammodo reddimus de noſtra prædeſtinatione, ſcilicet moraliter per probabiles coniecturas. Quare quouis ex his modis exponantur hæc verba, habent verum ſenſum, & nullo modo contrarium, immo maximè conſonum noſtræ ſententiæ. 30

Ad teſtimonium Petri reſpondetur varie illud interpretãdo.

Venio ad ſecundum teſtimonium adductum ex Apocalypſi, quod longè ad aliud inſtitutum referre videtur Ioannes Mariana in ſuis ſcholiis. Cenſet enim illud: *Ne alius accipiat coronam tuam*, idem eſſe, ac ne alius peruertat, quos conuertiſti: ſicut Paulus variis in locis vocat à ſe conuerſos, coronam ſuam. Diuus Thomas 1. part. quæſt. 23. artic. 6. ad 1. coronam hanc, de qua loquitur Ioannes refert, non ad prædeſtinationem, ſed ad præſentem iuſtitiam, & ſanctitatem huius vitæ. Docet enim coronam dici alicuius dupliciter: vno modo ex prædeſtinatione diuina, quo pacto nullus coronam ſuam amittit, alio modo ex merito gratiæ, qua ratione quilibet coronam ſuam poteſt per lethale peccatum amittere, & alius illam amiſſam accipere, quatenus loco eius ſubrogatur. Cæterum quamuis hoc teſtimonium ad prædeſtinationem referatur, non pugnat cum noſtra ſententia. Etenim licèt electi efficaciter ad gloriam, & prædeſtinati non poſſint coronam amittere, & damnari ex ſuppoſitione; poſſunt tamen ſimpliciter, & abſolutè loquendo, quia liberi manent ad peccandum, & ad perſeuerandum in peccato. Vnde ſerio poteſt prædictis 31.

Reſpondetur ſimiliter ad teſtimoniũ ex Apocalypſi.

Digitized by Google

verbis incuti illis metus amittendi coronam, quippe qui ſolet eſſe vnum ex mediis, per quæ Deus nouit ſcientia conditionata illos gloriam conſecuturos, & per quæ eã illis abſolutè decreuit. Cum verò dicitur: *Ne alius accipiat coronam tuam*, quod indicare videtur, vno amittente coronam, alterum loco ipſius ſubrogandum, ſic accipiendum eſt, vt ſi vnus amiſſurus eſſet coronam, iam id Deus præſciuiſſet ab æterno, & ideo non illum, ſed alium loco illius elegiſſet. Vel certè eo modo loquendi voluit Deus indicare modum, quo ſolet interdum in executione procurare ſalutem prædeſtinatorum, nimirum prius variis illuſtrationibus, & inſpirationibus excitando reprobos, & illis ſpernentibus gratiæ auxilia, conuertendo ſe ad prædeſtinatos ſpecialiter illuminandos, & protegendos, non quod iſtos poſterius dilexerit, vel ſolum occaſione peccati illorum, ſed quod hoc pacto euidentius pateat iuſtitia erga improbos, & miſericordia erga probos.

CAPVT IV.

Noſtra ſententia de efficaci electione ad gloriam ante merita abſolute præuiſa ſuadetur auctoritate Patrum.

32\. *Inſigne teſtimonium Auguſtini pro electione efficaci ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum.*

Efficax eſt ad hanc rem confirmandam teſtimonium illud Auguſtini lib. de Correp. & Gratia cap. 7. vbi expreſſe docet vocationem congruam, & alios prædeſtinationis effectus procedere, tanquam à radice, à gratuita electione ad gloriam, & ſpeciali amore Dei erga prædeſtinatos. Nã poſtquã dixit quoſdã gratuito eſſe diſcretos à maſſa perditionis, & alios in ea relictos, ſubiungit hæc verba: *Quicumque ergo ab illa originali damnatione, ita gratia diuina largitate diſcreti ſunt, non eſt dubium, quod & procuratur eis audiendum Euangelium, & cum audiunt, credunt: & in fide, qua per dilectionem operatur, vſque in finem perſeuerant, & ſi quando exorbitant, correpti emendantur, & quidam eorum, etſi ab hominibus non corripiantur, in viam, quam reliquerant, redeunt, & nonnulli accepta gratia in qualibet ætate periculis huius vitæ, mortis celeritate ſubtrahuntur.* Ex quibus conſtat non ſolum congruam vocationem, & alios prædeſtinationis effectus vſque ad finalem perſeuerantiam in gratia, ſed etiam mortem ipſam, qua prædeſtinati ſubtrahuntur occaſionibus peccandi, referri ab Auguſtino in aliquam directionem præcedentem, quæ nihil aliud eſſe poteſt, niſi electio gratuita ad gloriam, ex qua Deus illis confert prædicta gratiæ dona. Quod ſatis confirmat idem Auguſtinus, cum ſtatim ſubdit: *Hæc omnia operatur in eis, qui vaſa miſericordiæ operatus eſt eos, qui & elegit eos in filio ſuo ante mundi conſtitutionem per electionem gratiæ*: Intelligit autem S. Doctor, per electionem gratiæ, electionem gratuitam, & non ex meritis, vt explicat inferius iis verbis: *Sed quoniam ſecundum propoſitum vocati ſunt, profectò electi ſunt per electionem, vt dictum eſt, gratia, non præcedentium meritorum ſuorum.*

Nec ſatisfacit Vaſquez 1. part. diſput. 89. 33.
cap. 8. num. 70. dicens loqui Auguſtinum de electione ad gratiam, & non de electione ad gloriam; nam in primis electio ad gratiam congruam, vel ad gratiam iuſtificantem communis eſt prædeſtinatis, & reprobis, cum etiã reprobi ſæpe eligantur ad gratiam congruæ vocationis, & iuſtificationis; electio autem, de qua Auguſtinus loquitur, propria prædeſtinatorum eſt, quia diſcernit à maſſa perditionis. Deinde ex vi prædictæ diſcretionis, & ſpecialis amoris diuini datur electis infallibiliter donum perſeuerantiæ, teſte Auguſtino, verbis adductis: non poteſt autem dari donum perſeuerantiæ, niſi ex vi electionis ad gloriam; nam ſola voluntas præbendi primam gratiam congruam, vel iuſtificandi, non ſufficit, cum nec gratia congrua, nec iuſtificatio infallibiliter inferat eiuſmodi donum. Nec ſufficit ſola voluntas conferenda auxilia omnia ſpecialia neceſſaria ad perſeuerandum, cum hæc ex alia priori voluntate procedat, qua abſolutè vult Deus, vt homo perſeueret: perſeuerare enim diſtinguitur ab omnibus auxiliis, quæ ad perſeuerandum conferuntur, & ideo requirit in Deo voluntatem ratione diſtinctam: voluntas autem, qua Deus abſolutè vult, vt homo perſeueret, ſupponit electionem abſolutam, & efficacem illius ad gloriam, nam perſeuerantia propter gloriam à Deo volita eſt. Vnde ſi voluntas efficax conferendi donum perſeuerantiæ eſt ante abſolutam præuiſionem meritorum, etiam electio efficax ad gloriam erit ſimiliter prior tali præuiſione. Nam non eſt major difficultas huius, quàm illius, cum tam perſeuerantia, quàm gloria comparanda ſit per actus noſtros liberos.

Reſponſio Vaſquez non probatur.

Denique ſatis indicauit Auguſtinus ſe loqui de electione ad gloriam, cum in eodem capite 34.
dixit: *Electi autem ſunt ad regnandum cum Chriſto*, & infra, *Illos elegit ad obtinendum regnum ſuum.* Nec probanda eſt interpretatio Vaſquez contendentis electos ad gratiam vocari in hoc loco ab Auguſtino electos ad regnandum cum Chriſto, & ad obtinendum regnum ipſius, quia gratia eſt ſemen gloriæ. Si quidem hæc interpretatio non eſt conſentanea phraſi Auguſtini, qui nullibi electionem ad ſolam gratiam appellat electionem ad regnandum cum Chriſto, & in negotio prædeſtinationis, & electionis ſemper diſtinguit ſolam gratiam, immo & perſeuerantiam in gratia à regno Dei, vt videre eſt in cap. 12. eiuſdem libri, vbi habet hæc verba: *Non verò ſanctis in regnum Dei per gratiam prædeſtinatis tale datur adiutorium, vt perſeuerantia ipſa donatur.* Et in cap. 13. vbi inquit: *Numerus ergo ſanctorum per Dei gratiam regno prædeſtinatus donata ſibi perſeuerantia illuc integer perducetur, & illic integerrimus ſine fine beatiſſimus ſeruabitur.* In quibus locis liquet nomine regni ſignificari gloriam, & regnum diſtingui à gratia, & à perſeuerantia in illa. Rurſus hæc interpretatio non eſt conſentanea menti Auguſtini, quandoquidem ſolos prædeſtinatos appellat electos ad regnandum cum Chriſto, quales non ſunt, qui eliguntur ad ſolam gratiam; immo

Electio ad regnandum cum Chriſto apud Auguſtinum non eſt electio ad gratiam, ſed ad gloriam, & nomine regni ſignificatur gloria, non gratia.

Digitized by Google

immo cenſet eos, qui eliguntur ad ſolam gratiam non ſolùm dicendos non eſſe electos ad regnandum cum Chriſto ſed nec ſimpliciter electos, vt erit perſpicuum vel leuiter conſideranti contextum totius capitis ſeptimi. Vazquez ducitur ad aſſerendum Auguſtinum in eo cap 7. loqui de electione ad gratiam, illis potiſſimum verbis, quæ non ſemel inculcat S. Doctor in eodem capite: *Electi ſunt autem, quia ſecundum propoſitum vocati ſunt.* Nam ſi Auguſtinus loqueretur de electione ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum, & non de electione ad gratiam, dixiſſet proculdubio ſecundum propoſitum vocati ſunt, quia electi ſunt, non verò contra, vt dixit.

Colligit Vazquez Auguſtinum in eo cap. 7. loqui de electione ad gratiam.

35. Recentiores Theologi non parum laborant in hac difficultate expedienda, nam Soarius lib. 3. de Auxiliis cap. 18. num. 6. & Heriçe diſp. 23. cap. 6. num. 72. & 73. exiſtimant in verbis Auguſtini adductis contineri quaſi efficientem cauſam electionis; variè tamen reſpondent. Soarius hanc præfert reſponſionem, vt ſenſus Auguſtini ſit: Quia ex propoſito diuino dandi illis gloriam, ſeu ex electione illorum ad gloriã, vocati ſunt, ideo electi ſunt, id eſt ideo media vocatione congrua facti ſunt cõformes electioni, & propoſito diuino, ſeu facti ſunt quales per propoſitum, & electionem diuinam deſtinati fuerant, vt eſſent. Heriçe autem præfert hanc aliam reſponſionem: diſtinguit ex mente Auguſtini duplicem electionem internam Dei ad gloriam, vnam gratuitam, & ante præuiſionem abſolutam meritorum, ſignificatam ab Auguſtino voce illa, *ſecundum propoſitum*, alteram remuneratoriam, & poſt dictam præuiſionem, quæ quaſi oritur ex priori ſecundum rationem, & ſignificatur ab Auguſtino per illud, *electi ſunt* Iuxta hanc diſtinctionem ait ſenſum Auguſtini eſſe: Quia ex propoſito illo gratuito dandi illis gloriam, ſeu ex liberali electione vocati ſunt, & media vocatione habuerunt merita, ideo electi ſunt ad gloriam poſt merita abſolutè præuiſa per voluntatem remuneratoriam.

Quid reſpondeãt Soarius, & Heriçe.

36. Non inficior reſponſionem Soarij forte eſſe vtilem ad aliqua Auguſtini teſtimonia explicanda, quæ ipſe Soarius refert loco citato; & libenter fateor reſponſionem Heriçe aptam eſſe ad exponenda alia teſtimonia eiuſdem Auguſtini, & aliorum Patrum, vt patebit ſequenti capite, in quo vtar diſtinctione illa duplicis volũtatis internæ diuinæ, ſub nomine voluntatis intentionis, & voluntatis executionis. Contendo tamen vtramque reſponſionem minus aptã eſſe præſenti teſtimonio Auguſtini; ſiquidem apud Auguſtinũ in eo capite idem eſt, *electi ſunt*, ac deſtinati ſunt ad gloriam, ſæpe enim ibi docet Auguſtinus omnes, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt, electos eſſe, id eſt deſtinatos ad gloriam. *Ex iſtis*, inquit, *nullus perit, quia omnes electi ſunt.* Explicans autem inferius hanc electionem ait: *Electi autem ſunt ad regnandum cum Chriſto*, quod ſupra cum Soario de electione ad gloriam interpretati ſumus: ergo apud Auguſtinum in eo capite, *electi ſunt*, non eſt idem, quod facti ſunt diuinæ electioni conformes, vt vult Soarius. Similiter electio iſta ad gloriam, de qua Auguſtinus loquitur ibi, non eſt remuneratoria, & ſupponens merita abſolute præuiſa, vt ſentit Heriçe, ſed omninò liberalis, & gratuita, vt ex contextu liquet, ſic enim habet: *Quoniam ſecundum propoſitum vocati ſunt, profecto electi ſunt per electionem, vt dictum eſt, gratiæ, non præcedentium meritorum.* Quare neutra explicatio Auguſtini expedit difficultatem propoſitam.

Expenditur reſponſio Soarij, & Heriçe, & cenſetur minus apta præſenti teſtimonio.

37. Aliam expoſitionem verborum Auguſtini affert Soarius loco citato, quam ſufficientem iudicat præſenti inſtituto. Arbitratur enim Auguſtinum reddere in prædictis verbis, quaſi cauſam efficientem non rei, ſed illationis, ſeu conſequentiæ. Quia vocatio non eſt ratio electionis, ſed electio vocationis, ex vocatione autem iſta ſpeciali, & propria prædeſtinatorum, rectè infertur electio, vt ex effectu cauſa, nam omnis, qui ſecundum propoſitum vocatus eſt, electus eſt. Hæc expoſitio ex eo mihi diſplicet, quia cauſa non rectè colligitur ex effectu, niſi hic ſit neceſſario connexus cum illa: at vocatio non eſt neceſſariò connexa cum electione ad gloriam, niſi ſit vocatio ſecundum propoſitum, atque adeò niſi innouat aliquo pacto electionem ipſam, ſecundum quam non eſt effectus electionis, vt patet.

Alia reſponſio Soarij.

Non ſatisfacit.

38. Quapropter omnibus inſpectis dicendum arbitror in verbis adductis reddi ab Auguſtino cauſam, quaſi formalem, cur dicantur electi, qui ſecundum propoſitum vocantur, vt exiſtimat Vazquez cap. illo 8. num. 71. Sentio tamen inde non rectè ab eo colligi Auguſtinum agere in eo loco de electione ad gratiam, & non de electione ad gloriam. Reſpondeo igitur cum Arrubal diſp. 72. cap. 6. num. 25. diuinum propoſitum, ex quo prædeſtinati vocantur, eſſe propoſitum conferendi illis gloriam, ſeu eſſe electionem ad gloriam, per quam formaliter denominantur electi, & ideo in genere cauſæ formalis prædeſtinati dici poſſunt electi ad gloriam, quia ſecundum propoſitum vocati, id eſt, quia vocati ſunt ex propoſito dandi illis gloriam, à quo tanquam à forma dicuntur electi ad illam. Hanc reſponſionem, & expoſitionem Auguſtini approbat etiam Heriçe, quamuis ei præferat aliam, quam ſupra nos refutauimus ſimul cum aliis, & ideo hanc omnibus anteponendam eſſe cenſemus.

Reſponſio Arrubal approbatur ab autore.

39. Teſtimonium Auguſtini ex cap. 7. libri de corrept. & Gratia, quo noſtram hactenus confirmauimus ſententiam, adeo firmum præſidium illius eſt, vt aduerſarij nullum non moueant lapidem ad illud expugnandum. Leſſius igitur videns non expugnari oppugnatione Vazquez; alia via oppugnare aggreditur. Fateor Auguſtinum loqui de electione gratuita, etiam ad gloriam; contendit tamen non ita appellare hanc electionem gratuitam, vt velit excludere merita procedentia ex gratia, ſed ſolum merita procedentia ex ſolis naturæ viribus. Quo fit ex eo teſtimonio Auguſtini non poſſe colligi electionem ad gloriam eſſe ante merita gratiæ præuiſa, ſed tantùm eſſe ante merita præuiſa ſolius naturæ.

Teſtimonium Auguſtini adductum pro noſtra ſententia conatur aliter infirmare Leſſius.

40. Cæterùm hæc expoſitiò violenta eſt primo, quia Auguſtinus loquitur de gratuita electione,

Expoſitio teſtimonij Auguſtini adducta à Leſſio videtur violenta.

ne, & propoſito, cuius meminit Paulus ad Romanos 9. dicens: *Vt ſecundum electionem, propoſitum Dei maneret, non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt:* vt ipſemet Auguſtinus plane fatetur in eo capite ſeptimo; atqui Paulus ibi excludit non ſola opera legis, ſed omnia omnino opera, quidquid dicat Leſſius, vt nos ſupra cap. 2. abunde probauimus ex ipſo Pauli contextu: ergo & Auguſtinus omnia omnino opera excludit, & non tantum opera nudi liberi arbitrij. Secundo quia electio iſta ſpecialis, ac propria prædeſtinatorum non poteſt dici ſimpliciter gratuita, quantumuis non ſit ex meritis ſolius naturæ, ſi ſit ex meritis à gratia procedentibus, ſed Auguſtinus illam vocat ſimpliciter, & abſolutè gratuitam: ergo excludit omnia omnino merita non ſolùm naturæ, verum etiam gratiæ. Maior ex eo patet, quia ſicut voluntas conferendi gloriam in executione, & collatio ipſa gloriæ non poteſt dici ſimpliciter gratuita, quia licèt non ſit propter merita ex ſolis viribus naturæ procedentia, eſt propter merita procedentia ex gratia, ita electio ad gloriam non poſſet dici ſimpliciter gratuita, ſi eſſet ex meritis gratiæ præuiſis, quantumuis non eſſet ex meritis ſolius naturæ, quia eadem eſt vtriuſque ratio. Minor ſuadetur,
41. quia Auguſtinus in eo capite ſeptimo inquit: *Elegit eos in filio ſuo ante conſtitutionem mundi per electionem gratiæ. Si autem gratia iam non ex operibus, alioquin gratia iam non eſt gratia.* Quæ verba ſumpſit Auguſtinus ex Paulo ad Romanos 11. apud Paulum autem electio gratiæ eſt idem, quod electio ſimpliciter gratuita, & liberalis, iuxta phraſim Hebræorum, qui vtuntur nominibus ſubſtantiuis in gignendi caſu pro adjectiuis, vt recte notauit Toletus ad Romanos 11. Annot. 4. Et antitheſis illa, *Si autem gratia, iam non ex operibus*, quæ planè ſignificat, quod eſt ex operibus, non poſſe eſſe ex gratia, cum vniuerſalis ſit, apertè indicat loqui Paulum de electione ſimpliciter, & abſolute gratuita, & liberali: ergo prædicta verba apud Auguſtinum eamdem vim habebunt. Hoc ipſum confirmatur verbis illis, quæ in eodem loco paulo inferius ſubiicit idem Auguſtinus, *Profectò electi ſunt per electionem, vt dictum eſt, gratiæ, non præcedentium meritorum ſuorum, quia gratia illis eſt omne meritum.* Ex quibus conſtat Auguſtinum *per electionem gratiæ*, intelligere electionem ſimpliciter, & abſolute gratuitam. Nam ſenſus prædictorum verborum non eſt, quem exiſtimauit Leſſius, ſcilicet; electi ſunt non ex meritis gratiam præcedentibus, quia omne meritum illorum eſt gratia, ſiue ex gratia: ſed iſte, electi ſunt per electionem ſimpliciter gratuitam, atque adeo ex nullis omnino meritis, quia hæc electio gratuita eſt principium omnium meritorum. Adde Auguſtinum diſerte aſſeruiſſe electionem gratiæ idem eſſe, ac ſimpliciter gratuitam, Epiſt. 105. ad Sixtum, vbi ſic inquit: *Vt ſecundum electionem propoſitum eius maneret: electionem ſcilicet gratiæ, non debiti.*

42. Tertiò, quia licet Auguſtinus præcipue intendat refellere errorem Semi-Pelagianorum contendentium, homines ex operibus ſolius naturæ, ea ex fide ſolis naturæ viribus elicita eligi immediate ad gratiam, & conſequenter ad gloriam, tamen ſimul docet homines eligi ad gloriam ordine intentionis ex nullis omnino operibus atque adeo ante præuiſionem abſolutam omnium meritorum ex gratia etiam procedentium. Non enim neceſſe eſt, vt Auguſtinus diſputans contra Semi-Pelagianos, nihil omnino tractet, niſi quod directe opponitur eorum errori; imo multa tractat, quæ cum ea diſputatione connexionem habent, etiam ſi non ſint directe intenta, vel neceſſaria ad impugnationem erroris, & huiuſmodi eſt ſententia iſta, de qua agimus. Quare Auguſtinus non tantum docet primam gratiam auxiliantem conferri prædeſtinatis abſque vllis ipſorum meritis, quod ſatis erat ad refutandos Semi-Pelagianos; ſed præterea aſſerit hanc primam gratiam ſimul cum aliis prædeſtinationis effectibus oriri ex ſpeciali electione ad gloriam, ordine intentionis, efficaci, & gratuita, quæ ſit origo omnium donorum gratiæ. Quare ſicut Paulus agens contra Iudæos, & docens homines electos eſſe ad gratiam, & conſequenter ad gloriam, non ex operibus, ſed ſecundum propoſitum diuinæ voluntatis, non ſolum intendit excludere opera legis, quod ſufficiebat ad refutandum Iudæorum errorem, ſed omnia omnino opera etiam ex gratia procedentia, vt oſtendimus capite ſecundo; ita Auguſtinus vtens ſimili modo loquendi contra Semi-Pelagianos, non ſolum vult excludere opera ſolius naturæ, ſed etiam opera gratiæ.

Dices, Auguſtinus hanc ſuam ſententiam 43.
de electione gratuita, & non ex operibus tradit tanquam expreſſe contentam in Scriptura; atque adeo tanquam fide certam: ergo ſignum eſt voluiſſe tantum excludere opera ſolius naturæ. Quis enim dicat Auguſtinum aſſeruiſſe, tanquam de fide, electionem aliquam abſolutam ad gloriam, quæ non ſit ex meritis gratiæ abſolute præuiſis, cum eam valde probabiliter negent multi Sancti Patres, & graues Theologi.

Non eſt fide certum dari in Deo electionem efficacem ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum, eſt tamè valde probabile id aſſertum fuiſſe ab Auguſtino, tanquam de fide.

Reſpondeo in primis, ſi ſermo ſit de re ipſa, non eſſe fide certum dari in Deo eiuſmodi electionem efficacem ad gloriam omnino gratuitam, & liberalem propter probabilitatem intrinſecam, & extrinſecam ſententiæ eam negantis. Si vero ſit ſermo de mente Auguſtini, Soarius lib. 3 de Auxiliis cap. 19. num. 2. ait, ſe facile conceſſurum, Auguſtinum non docuiſſe hanc ſententiam de electione abſoluta ad gloriam omnino gratuita, vt fide certam, licet alij aliter ſentiant. Herìçe vero diſp. 23. cap. 6. nu. 68. cum admittat ex ſententia Auguſtini electionem ſine præuiſis meritis ſpecialem, & propriam prædeſtinatorum, licet non omnino abſolutam, docet, ſi euidens eſſet Auguſtinum id aſſeruiſſe, ſe non dubitaturum affirmare, id aſſeruiſſe tanquam certum, & in Scriptura contentum. Ego autem, cum exiſtimem eam electionem eſſe omnino abſolutam, & efficacem; licet non ſit euidens, ſed ſolum valde probabile eam eſſe de mente Auguſtini, iudico valde probabile, traditam eſſe à Sancto Doctore, vt omnino certam & expreſſam in Scriptura. Nam de cauſa Semi-Pelagianorum, & de cauſa præſenti, tanquam de vna, & eadem loquitur propter maximam connexionem; & ideo eamdem videtur tribuere certitudinem aſſertioni directè

directè oppoſitæ Semi-Pelagianis, & aſſertioni noſtræ præſenti, quæ eſt Auguſtini, & valde connexa cum illa, ductus eiſdem Pauli teſtimoniis, quæ cum vniuerſaliter loquantur, omnia omnino opera videntur excludere, vt videre eſt in libro de Dono Perſeuerantiæ, cap. 19. vbi ait: *Hoc ſcio neminem contra iſtam prædeſtinationem, quam ſecundum Scripturas Sanctas defendimus, niſi errando diſputare potuiſſe.* Nec aduerſatur Auguſtinus Patribus antiquioribus. Nam admittit cum illis electionem abſolutam ad gloriam ex meritis abſolute præuiſis, & præterea aſſerit, aliam electionem ad gloriam etiam abſolutam ante præuiſionem meritorum, quam Patres nullo modo negarunt, vt conſtabit ſequenti capite. Ex iis, quæ contra expoſitionem à Leſſio traditam diximus, ruit tota ſtructura oppugnationis eius.

44 *Aliud teſtimonium Auguſtini pro efficaci electione ad gloriã ante merita abſolute præuiſa.*

Aliud teſtimonium pro noſtra ſententia ſumitur ex eodem Auguſtino libri de Dono Perſeuerantiæ cap.9. vbi tria dubia proponit, ex quibus tertium, quod potiſſimum facit, & ſufficit ad præſens inſtitutum, eſt huiuſmodi. Cur ex duobus piis hominibus huic donetur perſeuerantia vſque in finem, illi autem non donetur. Et huic poſtremo dubio reſpondet: Inſcrutabiliora eſſe iudicia Dei. Poſtea ſubiungit: *Illud tamen fidelibus debet eſſe certiſſimum, hunc eſſe ex prædeſtinatis, illum non eſſe.* Quibus verbis indicat, id ex eo prouenire, quod alter ſit electus ad gloriam, alter non electus. Et ſtatim hoc ipſum confirmat teſtimonio Ioannis Epiſtola 1. cap.2 *Nam ſi fuiſſent ex nobis. ait vnus prædeſtinatorum, qui de pectore Domini biberat hoc ſecretum, manſiſſent vtique nobiſcum.* Vt autem explicet hoc teſtimonium Ioannis, & rem totam, ita ſibi objicit: *Nonne vtrique à Deo creati, vtrique ex Adam nati, vtrique de terra facti erant, & ab eo, qui dixit, omnem flatum ego feci; vnius, eiuſdemque naturæ animas acceſſerant? Nonne poſtremo vtrique vocati fuerant, & vocantem ſequuti, vtrique ex impiis iuſtificati, & per lauacrum regenerationis vtrique renouati?* Huic obiectioni inducit Ioannem ſic reſpondentem: *Vera ſunt hæc, ſecundum hæc omnia, ex nobis erant: Verumtamen ſecundum aliam quamdam diſcretionem non erant ex nobis: nam ſi fuiſſent ex nobis, manſiſſent vtique nobiſcum.* Poſtea interrogat immediatè ipſe Auguſtinus, Quænam ſit iſta diſcretio, & reſpondet iis verbis: *Patent liberi Dei, non auertamus aſpectum. Clamat Scriptura diuina, adhibeamus auditum. Non erant ex eis, quia non erant ſecundum propoſitum vocati: non erant in Chriſto electi ante conſtitutionem mundi, non erant in eo ſortem conſequuti; non erant prædeſtinati ſecundum propoſitum eius, qui vniuerſa operatur.* Quid quæſo clarius, & illuſtrius fingi potuiſſet ad noſtram ſententiam confirmandam, hoc teſtimonio, quo planè ſignificare videtur Auguſtinus, per electionem efficacem ad gloriam antecedentem præuiſionem abſolutam meritorum, & finalis perſeuerantiæ, diſcerni prædeſtinatos à reprobis, & hanc electionem eſſe originem omnium mediorum, quibus liberantur quicumque liberantur. Hanc Auguſtini mentem confirmo ex verbis immediate ſequentibus: *nam ſi hoc eſſent*, id eſt, ſi electi eſſent in Chriſto &c. *ex illis eſſent, & cum illis ſine dubitatione manſiſſent. Vt enim non dicam, quam ſit poſſibile Deo, auerſas, & aduerſas in fidem ſuam hominum conuertere voluntates, & in eorum cordibus operari, vt nullis aduerſitatibus cedant, nec ab ipſo aliqua ſuperati tentatione diſcedant: cum poſſit & quod ait Apoſtolus facere, vt non eos permittat tentari ſuper id, quod poſſunt. Vt ergo id non dicam, certe poterat illos Deus præſciens eſſe lapſuros, antequam id fieret, auferre de hac vita.* Quaſi dicat Sãctus Doctor, ſi electi eſſent, non defuiſſet Deo multiplex modus ſaluandi illos, ſiue per auxilia congrua, ſiue tollendo eos de vita antequam peccarent, quod factum non eſt, quia non fuerunt electi ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum.

45. *Quorumdam reſponſio refellitur.*

Reſpondent aliqui Auguſtinum loqui de electione vnius, & non alterius ad gratiam finalem. Verum id libere dicunt. Deinde quãuis ita eſſet, ſaltem negare non poſſunt ſermonem eſſe de electione ad gratiam conſummatam, de qua eadem ratio eſt, ac de electione ad gloriã. Tum quia gratia cõſummata non eſt ſine cooperatione aliqua liberi arbitrij. Tum etiam quia includit terminum, & vltimam perfectionem, & conſequenter gloriam. Confirmatur præterea loqui Auguſtinum de electione ad gloriam, quia vbique per illud propoſitum intelligit decretum gratuitum dandi gloriam.

46.

Leſſius ſectione illa quarta numero 60. cenſet Auguſtinum in teſtimonio adducto nihil fauere electioni abſolutæ ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum, quia ſi Auguſtinus hanc electionem agnouiſſet, ad eam reuocaſſet diuerſam ſortem eius, cui donatur perſeuerantia, & alterius, cui non donatur, at non reuocat niſi ad iudicia Dei inſcrutabilia. Cæterum, ni ego fallor, in hoc eodem teſtimonio huius diuerſæ ſortis cauſam aſſignauit Auguſtinus electionem abſolutam ad gloriam vnius, & non alterius, vt ex adducta expoſitione conſtat. Voluit tamen ante omnia recurrere ad inſcrutabilitatem iudiciorum Dei, quia ad hanc tandem deueniendum erat cum vlterius quæri poſſet, cur vnus ad gloriam abſolute electus ſit, & non alter.

Reiicitur Leſſij reſponſio.

47. *Adducitur coniectura non leuis ex Proſpero ad percipiendam Auguſtini mentem circa abſolutam electionem efficacem ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum.*

Mitto alia teſtimonia Auguſtini, quæ videri poterunt apud Recentiores Theologos, præſtat enim pauca proferre efficacia, & bene expenſa, quam multa congerere ſine examine, quæ ſolum faciant numerum. Libet tamen addere ad melius percipiendam Auguſtini mentem in hoc negotio, coniecturam non leuem deſumptam ex Proſpero in Epiſtola ipſius ad Auguſtinum, quæ habetur ante librum Auguſtini de Prædeſtinatione Sanctorum, in qua Epiſtola Proſper monet Auguſtinum multos ex Maſſilienſibus exiſtimare eſſe contrarium Patrum opinioni, & Eccleſiaſtico ſenſui quidquid ipſe Auguſtinus in ſcriptis aduerſus Pelagianos diſputauerat de vocatione electorum ſecundum Dei propoſitum, eo quod ex electione iſta ſecundum propoſitum ſequeretur inter alia incommoda, fatalis quædam neceſſitas, vt erit perſpicuum legenti epiſtolam Proſperi. Hinc autem ſic argumentor, ſi Auguſtinus ſolum aſſeruiſſet electionem ad gloriam ex meritis præuiſis, & vocatione con-

gruam , non potuiſſent obiicere Maſſilienſes, eam aſſertionem eſſe contra doctrinam Patrum , & contra ſenſum Eccleſiæ , cum tota Eccleſia , & omnes Patres eam doctrinam admittant; nec item potuiſſent obiicere , vel ſpecie tenus , ex ea ſequi fatalem neceſſitatem, nam per electionem efficacem ad gloriam poſt præuiſa merita nullo modo læditur noſtra libertas, vt euidens eſt, nec item per vocationem congruam , etiam in ſententia Maſſilienſium, quia ipſi poſt initium aliquod ex nobis , gratiā auxiliantem congruam admittebant , qua iuuatemur, & illam cum libertate noſtra componebant ; cur ergo exiſtimarent gratiam , ſeu vocationem congruam , quam Auguſtinus aſſtruebat vt neceſſariam omnino ante omne initium ex nobis, non poſſe componi cum libertate ? ergo ſignum eſt Auguſtinum præter vocationem congruam ante merita , & electionem ad gloriam poſt merita aſſeruiſſe aliquam aliam ſpecialem electionem ad gloriam ante abſolutam præuiſionem meritorum, per quam Maſſilienſes arbitrabantur lædi libertatem , ſicut nunc etiam arbitrantur multi Catholici Doctores, contra quos diſputamus. Vnde coniicere etiam licet ſpecialem electionem ante merita abſolute præuiſa, propriam prædeſtinatorum, quam docet Auguſtinus locis adductis , non eſſe conditionatam, vt credit Heriçe, ſed omnino abſolutam, & efficacem; alioqui enim non cenſuiſſent Maſſilienſes eam pugnare cum noſtra libertate.

48. *Teſtimonium Fulgentij pro electione efficaci ad gloriam ante præuiſionem abſolutā meritorum.*

Tandem noſtra ſententia optime confirmatur auctoritate Fulgentij libro de fide ad Petrum capite tertio poſt medium, vbi habet hæc verba : *Illi autem cum Chriſto regnabunt , quos Deus gratuita bonitate prædeſtinauit ad regnum: quia enim tales prædeſtinando præparauit, vt regno digni eſſent, præparauit vtique ſecundum propoſitum vocandos, vt obediant : præparauit iuſtificandos, vt accepta gratia recte credant , & bene viuant : præparauit etiam glorificandos , vt Chriſti cohæredes effecti regnum cœlorum ſine fine poſſideant.* In quibus verbis Fulgentius actum , quo Deus efficaciter voluit , vt prædeſtinatus ad gloriam eſſet dignus illa , aſſignat tanquam rationem illius actus, quo efficaciter voluit illi vocationem congruam ad iuſtificationem , atque adeo aſſignat tanquam priorem præuiſione abſoluta iuſtificationis , & conſequenter ſentit dari in Deo voluntatem aliquam efficacem dandi gloriam ante abſolutam præſcientiam meritorum.

Pro eadē electione teſtimonium Concilij Valentini.

His addere poſſumus Concilium Valentinum celebratum ſub Benedicto III. quod in capite tertio noſtram ſententiam docet , vt videre eſt tomo tertio Conciliorum : *Fatemur* (inquit) *prædeſtinationem electorum ad vitam, & prædeſtinationem impiorum ad mortem; in electione tamen ſaluandorum miſericordiam Dei præcedere meritum bonum.*

CAPVT V.

Explicantur teſtimonia Patrum , quæ obiiciuntur contra electionem efficacem ante præuiſa merita.

49. *Potiſſimum Auguſtini teſtimonium, quod obiiciūt aduerſarij.*

POtiſſimum teſtimonium , quod contra hanc electionem efficacem opponi ſolet, eſt Auguſtini libro primo ad Simplicianum quæſtione ſecunda, vbi exponens Sanctus Doctor illud Pauli ad Romanos nono , *Vt ſecundum electionem propoſitum Dei maneret* , ſic ait : *Non ergo ſecundum electionem propoſitum Dei manet, ſed ex propoſito electio , id eſt , non quia Deus inuenit opera bona in hominibus , quæ eligat, ideo manet propoſitum iuſtificationis ipſius : ſed quia illud manet, vt iuſtificet credentes , ideo inuenit opera , quæ iam eligat ad regnum cœlorum.* Quibus verbis aperte ſignificat Auguſtinus electionem ad gloriam eſſe ex præuiſis meritis, quæ fiunt poſt iuſtificationem. Quod explicatius tradit ſtatim iis verbis : *Non tamen electio præcedit iuſtificationem, ſed electionem iuſtificatio. Nemo enim eligitur , niſi iam diſtans ab illo , qui reiicitur. Vnde quod dictum eſt , Quia elegit nos Deus ante mundi conſtitutionem, non video quomodo ſit dictum , niſi præſcientia.* Reſpondet Bellarminus libro ſecundo de gratia, & libero arbitrio , capite decimo quinto Auguſtinum in loco adducto oppoſitam docuiſſe ſententiam, nec mirum , quia libros ad Simplicianum iunior ſcripſit, at poſtea ſeniorem , & doctiorem factum eam retractaſſe , quia epiſtola 105. ad Sixtum, & 106. ad Paulinum, & libro de corrept. & gratia plane aſſeruit electionem ad gloriam ante merita abſolute præuiſa. Hanc eamdem reſponſionem approbat Granado tractatu ſeptimo diſput. 4. ſect. 3. additque illam ſententiam retractaſſe, licet non expreſſe , implicite tamen , dum libro primo retractationum cap. 23. refert quod multis in locis docuerat, nimirum eſſe in Deo electionem gratuitam, qua homines eligit , etiam ſi nihil in eis inueniat, propter quod eligantur , cum ex fundamento oppoſito docuiſſet in libris ad Simplicianum iuſtificationem eſſe priorem electione ad gloriam. Quod ſi dicas libros ad Simplicianum laudari non ſemel ab ipſo Auguſtino, & ad illos remitti Semi-Pelagianos, reſpondet merito id facere Auguſtinum, quia in illis plane oſtendit nihil nos ex nobisipſis habere , & ſine auxilio diuinæ gratiæ , propter quod eligamur à Deo, & ſic optimè refellit errorem potiſſimum Semi-Pelagianorum. Hæc tamen reſponſio Soario libro tertio de Auxiliis cap.18. num.3. Valentino de Heriçe diſp. 23. cap. 7. Pennoto libro ſexto Propugnaculi humanæ libertatis, aliiſque Theologis difficilis viſa eſt, & merito, nam, vt alias coniecturas prætercam, illa mihi videtur non contemnenda, quod cum Auguſtinus aperte, & candide, ac expreſſe retractet, & corrigat, quæ retractatione, vel correctione digna iudicauit in ſcriptis ſuis , quæ recognoſcere potuit, nihil omnino retractarit,

Reſponſio Bellarmini, & Granado.

Reſponſio adducta merito difficilis viſa eſt viris doctiſſimis.

vel

Digitized by Google

vel correxerit ex libris ad Simplicianum, imo libro ſecundo retractationum capite primo faciens mentionem quæſtionis ſecundæ libri primi ad Simplicianum, illam plurimum commendauit.

50\. *Reſponſio Soarij deſumpta ex duplici ordine intentionis, & executionis præfertur.*

Sed quidquid ſit de hac re, mihi magis placet reſponſio Soarij capite illo 18. proxime citato numero quarto, vbi diſtinguit ſecundum rationem in Deo duplicem electionem æternam, vnam ordine intentionis, quæ antecedit præuiſionem abſolutam meritorum, alteram ordine executionis, quæ ſupponit eam præuiſionem, & de hac poſteriori intelligendum cenſet Auguſtinum in loco adducto ex libro primo ad Simplicianum, & de priori in aliis locis, qualia ſunt illa, quæ nos ſuperiori capite adduximus pro noſtra ſententia. Hac eadem diſtinctione vtitur Bellarminus libro ſecundo de gratia, & libero arbitrio capite decimo quarto ad explicandum Ambroſium in Commentario circa caput octauum ad Romanos, ſeu autores illius Commentarij. Et nos illam libenter amplectimur iuxta explicationem duplicis ordinis, intentionis, & executionis à nobis traditam ſupra, diſputatione ſecunda capite vltimo, & eam exiſtimamus aptiſſimam ad explicandum præſens teſtimoniū, & alia multa Sancti Auguſtini, & aliorum Sanctorum Patrum. Quia tamen aduerſarij arbitrantur, hanc diſtinctionem duplicis electionis, ſeu voluntatis diuinæ nullum habere fundamentum in Auguſtino, operæpretium duximus aduertere eum Soario libro tertio de Auxiliis, capite decimo nono, numero quarto, ipſos aduerſarios teſtimoniis Auguſtini coactos admittere etiam duplicem electionem in Deo, vnam iuſtitiæ, ſeu remuneratoriam, quæ ſupponit præuiſionem abſolutam meritorum, & alteram gratiæ, ſeu gratuitam, & liberalem, quæ antecedit dictam præuiſionem. Ne tamen nobis cōſentire videantur, qui vtrāque etiam electionem agnoſcimus in Auguſtino, & priorem appellamus voluntatem executionis, poſteriorem autem voluntatem intentionis, docent priorem electionem eſſe ad gloriam, poſteriorem ad gratiam. Sed hoc ſatis, ſuperque rejecimus ſuperiori capite, cum noſtram ſententiam ſtabiliuimus Auguſtini teſtimoniis, præſertim illo deſumpto ex capite ſeptimo libri de correptione, & gratia, quo adeo perculſus eſt Leſſius, vt non fuerit auſus negare ſermonem in eo eſſe de electione etiā ad gloriam, ideoque aliā tentauerit viam reſpondendi, quam ibidem pariter refutauimus.

51\. *Obiicitur aliud Auguſtini teſtimonium.*

Aliud teſtimonium Auguſtini profertur cōtra noſtram ſententiam ex ſermone ſeptimo de verbis Domini ſecundum Matthæum, vbi exponens illud: *Nemo ponens manum ſuam ad aratrum, & reſpiciens poſt tergum, aptus eſt regno Cœlorum,* inquit: *In hoc capitulo hoc diſcimus, quoniam quos voluit Dominus, hos elegit: elegit autem vt dicit Apoſtolus, & ſecundum ſuam gratiam, & ſecundum illorum iuſtitiam.* Cæterum hoc teſtimonio potius propugnatur, quam oppugnatur noſtra ſententia agnoſcens in Auguſtino duplicem illam voluntatem Dei, quam proxime explicuimus. Senſus enim Auguſtini eſt electionem ordine intentionis eſſe ſecundum gratiam, hoc eſt gratuitam, & ante præuiſionem meritorum, vt indicant verba antecedentia, *Quoniam quos voluit Dominus, hos elegit*: electionem autem ordine executionis eſſe ſecundum iuſtitiam, & remuneratoriam, atque adeo poſt præuiſa merita.

Reſpondetur id teſtimonium eſſe pro noſtra ſententia.

52\. *Vtuntur aduerſarij coniecturis, vt trahant Auguſtinum in ſuam ſententiam. Prima coniectura.*

Adduntur præterea coniecturæ, quibus ſuaderi videtur Auguſtinum nullo modo admiſiſſe electionem efficacem ad gloriam ante merita abſolute præuiſa. Prima deſumitur ex capite decimo quarto, & decimo quinto libri de Dono Perſeuerantiæ, vbi proponitur obiectio Maſſilienſium, qui aiebant Doctrinam de prædeſtinatione traditam ab Auguſtino aduerſari vtilitati prædicationis, & correptionis. Ad quam obiectionem reſpondet Auguſtinus capite decimo quarto, decimo ſexto, & vigeſimo eiuſdem libri, eam doctrinam non officere vtilitati prædicationis, & correptionis, ſed potius iuuare illam; quia doctrina aſſerens merita noſtra non eſſe ex ſolis naturæ viribus, ſed ex gratia, & dono Dei, potius excitat, & impellit vt à Deo poſtulemus gratiam, & donum. Quæ Auguſtini reſponſio eſſet plane falſa, ſi ipſe admitteret electionem efficacem ad gloriā ante merita abſolute præuiſa, per quam diſcernerentur ſaluandi à non ſaluandis, quia Doctrina tradens eam Dei voluntatem prædicto modo diſcernentem, multo magis turbat fideles, quam doctrina de præſcientia diuina bonorum operum, & de liberali, & gratuita voluntate conferendi gratiam neceſſariam ad illa. Signum ergo eſt Auguſtinum non admiſiſſe prædictam electionem efficacem ad gloriam.

53\. *Reycitur coniectura.*

Reſpondeo huiuſmodi coniecturam nullius momenti eſſe. Nam Auguſtinus in toto eo libro nihil omnino docet, quod vel leuiter indicet ſibi non probari, aut à ſe non admitti electionem aliquam efficacem ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum; imo in capite decimo quarto eam ſatis expreſſe docet, cum enim dixiſſet: *Ex quo apparet habe e quoſdam in ipſo ingenio diuinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moueantur ad fidem, ſi cōgrua ſuis mentibus, vel audiant verba, vel ſigna conſpiciant.* Subdit ſtatim: *Et tamen ſi Dei altiore iudicio, à perditionis maſſa non ſunt gratiæ prædeſtinatione diſcreti, nec ipſa eis adhibentur vel dicta diuina, vel facta, per quæ poſſent credere, ſi audierent vtique talia vel viderent.* Et paulò inferius, ait: *Neminem venire ad Chriſtum, niſi cui fuerit datum, & eis dari, qui in illo electi ſunt ante conſtitutionem mundi.* Expende illud, *Gratiæ prædeſtinatione diſcreti*, & illud, *Qui electi ſunt ante mundi conſtitutionem*; & videbis quomodo Auguſtinus etiam ibi admittat in Deo voluntatem, & electionem gratuitam diſcernentem, & ad eam referat collationem auxiliatricis gratiæ congruæ ad credendum. Itaque Sanctus Doctor nomine prædeſtinationis comprehendit non ſolùm gratuitam voluntatem dandi auxilia, & media ad benè operandum, ſed etiam electionem efficacem ad gloriam, omnino gratuitam, & liberalem, diſcernentem ſaluandos à non ſaluandis; & totam hanc doctrinam non aduerſari vtilitati prædicationis, & exhortationis probat in capite 14. Quia non eſt aduerſara Paulo prædicanti, qui cum dicat, Deus eſt qui operatur in nobis & velle, & opera

Digitized by Google

& operari pro bona voluntate ſua, nihilominus hortatur fideles vt velint, & operentur quæ Deo placent. Nec prohibuit Chriſtum Dominum hæc prædeſtinatio, quæ ſatis verbis Euangelicis explicatur, quo minus diceret, *Creditis in Deum, & in me credite*, & pariter, *Oportet ſemper orare, & non deficere*. Et capite 17. oſtendit hac doctrina non ſolùm non impediri progreſſum noſtrum in virtutibus, verum etiam maximè iuuari, quatenus ea ſuademur in nullo nobis gloriandum eſſe, quando noſtrum nihil eſt, ſed omnia opera noſtra bona Deo referenda eſſe, tanquam ab eo accepta:
54. ſumit autem argumentum à præſcientia diuina bonorum operum, quam aduerſarij non negabant, & ait: *Sicut autem ille, quem caſtum futurum eſſe præſciuit, quamuis id incertum habeat, agit vt caſtus: ita ille, quem caſtum futurum prædeſtinauit, quamuis id incertum habeat, non ideo non agit, vt caſtus ſit, quoniam Dei dono ſe audit futurum eſſe quod quærit, imò etiam gaudet eius charitas, nec inflatur, tanquam non acceperit. Non ſolùm ergo prædicatione prædeſtinationis ab hoc opere non impeditur, verum etiam ad hoc iuuatur, vt cum gloriatur, in Domino glorietur.* Deinde ex eadem diuina præſcientia bonorum operum argumentatur ad hominem contra Maſſilienſes probans prædicatione huius prædeſtinationis non impediri exhortationes ad exercendos actus virtutum, ſicut ipſi cenſent non impediri ſimiles exhortationes ad eos virtutum actus, quos confitentur eſſe Dei dona, prædicatione diuinæ præſcientiæ, quam Deus ab æterno habuit de iis donis futuris. Denique in capite 20. docet prædicandum eſſe doctrinam de gratia, & prædeſtinatione, vt qui habet aures audiendi audiat: quemadmodum cap. 15. monet non debere nos deterreri à confitenda gratia Dei, & prædeſtinatione Sanctorum, ſicut neque à confitenda diuina præſcientia, quamuis nonnulli inde occaſionem ſumant torporis, & ſegnitiei, & eundi poſt concupiſcentias ſuas. Præſcribit tamen modum prædicandi diuinam gratiam, & prædeſtinationem capite 22. vt hac doctrinâ proſit audientibus. Quod verò additur in objectione plus turbari fideles doctrina de electione diuina diſcernente, quam doctrina de infallibili præſcientia, qua Deus ab æterno nouit quales futuri ſimus, eſt planè falſum, nam hæc præſcientia ſupponit ſaltem voluntatem dandi auxilia congrua ad operandum, de qua eadem eſt ratio, ac de electione efficaci ad gloriam, vt infra planius oſtendemus.

55. *Secunda coniectura.* Secunda coniectura ſumitur ex libro de gratia, & libero arbitrio capite 6. vbi Auguſtinus poſtquam expendit verba illa Pauli 1. ad Timotheum 4. *Bonum certamen certaui*, &c. Et *Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ*. Subdit. *Sed cum dicunt Pelagiani hanc eſſe ſolam, non ſecundum merita noſtra, gratiam, qua homini peccata dimittuntur: illam verò, quæ datur in fine, id eſt, æternam vitam, meritis noſtris præcedentibus reddi: reſpondendum eſt eis. Si enim merita noſtra ſic intelligerent, vt etiam ipſa dona Dei eſſe cognoſcerent, non eſſet reprobanda iſta ſententia.* Ex hoc teſtimonio ſic formatur argumentum, Auguſtinus non reprobat ſententiam Pelagianorum aſſerentium ſolam peccatorum remiſſionem eſſe Dei gratiam, quia ſine meritis noſtris datur, ſi ſimul faterentur merita noſtra eſſe dona Dei gratuita: ergo Auguſtinus in negotio prædeſtinationis ſolum agnouit gratiam iuſtificantem, quæ eſt remiſſio peccatorum, & auxiliantem, quæ eſt neceſſaria ad merita, & non gratuitam electionem ad gloriam ante merita abſolutè præuiſa. Nam ſi hanc electionem agnouiſſet, & approbaſſet tanquam in Scriptura expreſsè contentam, & neceſſario confitendam, vt nos docuimus ſuperiori capite, reprobaſſet, ſine dubio, illam Pelagianorum ſententiam, etiam ſub conditione illa ab ipſo addita, quia eam electionem cenſuiſſet potiſſimam gratiam, & radicem cæterarum omnium.

Reſpondeo inprimis incongruè dici poſſe, ſermonem eſſe in eo loco ſolùm de gratia creata, quæ nobis in executione confertur, non de gratia increata, quæ formalem prædeſtinationem complectitur, vt ſuadent verba Auguſtini proximè præcedentia, quæ huiuſmodi ſunt. 56. *Reſpondetur primo ad coniecturam.* *Cui redderet coronam iuſtus index, ſi non donaſſet gratiam miſericors Pater? & quomodo eſſet iſta corona iuſtitiæ, niſi præceſſiſſet gratia, quæ iuſtificat impium? Quomodo iſta debita redderentur, niſi prius illa gratuita donarentur?* In quibus verbis ſolùm fit mentio de redditione coronæ, & de donatione gratiæ, quæ ad executionem ſpectant, & ad gratiam creatam in nobis receptam. Idem ſuadet contextus totius capitis, imo & totius libri, in quo ſolum intendit Auguſtinus probare diuinam gratiam omnino neceſſariam nobis eſſe ad rectè operandum, & per eam nullo modo deſtrui, vel aboleri noſtrum liberum arbitrium, vt conſtat ex libro 2. retractationum capite 66. vbi aſſignat cauſam, & motiuum ſcribendi eum librum de gratia, & libero arbitrio. Ad id autem magni intererat diſputare de gratia creata, & in nobis recepta, & parui, diſputare de gratia increata, qualis eſt electio ad gloriam ordine intentionis, quia illa, & non iſta, eſt principium proximum iuuans liberum arbitrium, & cum illo cooperans.

Deinde etiamſi demus aduerſariis Auguſtinum agere in eo loco de omni gratia, tam intrinſeca nobis, quam extrinſeca, tam creata, quam increata, quia abſolutè, & vniuerſaliter loquitur; adhuc argumentum eorum inefficax eſt, & coniectura leuiſſima. 57. *Reſpondetur ſecundo.* Nam ſi aliquid momenti haberet quod opponunt, ſimili argumento probare illis poſſemus Auguſtinum non agnouiſſe formalem prædeſtinationem. Sicut enim in noſtra ſententia electio efficax ad gloriam ordine intentionis eſt principaliſſima gratia extrinſeca, & ordine prima, ac cæterarum omnium gratiarum radix, ita in ſententia aduerſariorum totum id competit prædeſtinationi diuinæ formali, quam ipſi negare non poſſunt, cum hæc etiam ſit gratia extrinſeca, & increata, & principium, à quo manant gratiæ creatæ quæ nobis conferuntur, Videant ergo aduerſarij quid nobis ſimili modo argumentantibus reſpondere deberent, & hoc idem ſibi reſponſum arbitrentur. Ego argumento aduerſariorum, & noſtro ſimili illi reſpondendum cenſeo conceſſo antecedente negando conſequentiam. Nam Auguſtinus confeſſione illius

Digitized by Google

illius duplicis gratiæ, quam ſolum exigit à Pelagianis, comprehendit confeſſionem omnis gratiæ intrinſecæ, & extrinſecæ, atque adeo etiam efficacem electionem ad gloriam ante merita abſolutè præuiſa. Non enim video cur Sanctus Doctor per remiſſionem peccatorum intellexerit gratiam iuſtificantem, diſpoſitiones eius, & auxilia congrua ad eas diſpoſitiones, immo & diuinam prædeſtinationem formalem; ac per dona gratuita meritorum intellexerit gratiam auxiliantem neceſſariam ad merita, quod totum aduerſarij fateri tenentur, & non potuerit etiam intelligere, electionem efficacem ad gloriam ante abſolutam præuiſionem meritorum. Exiſtimo igitur hanc quoque electionem neceſſariò intellexiſſe, nam ſi agit de gratiis ſpectantibus ad negotium prædeſtinationis, vt contendunt aduerſarij, neceſſe eſt, vt agat de illis gratiis, quæ ſunt prædeſtinatorum propriæ, atque adeo de gratiis ſecundum propoſitum, iuxta phraſim Auguſtini, id eſt, de gratiis, quæ ortum habent ex propoſito diuino efficaci dandi gloriam. Quare ex eo quod Auguſtinus dicat non eſſe reprobandam ſententiam illam Pelagianorum, ſi ſimul admitterent merita noſtra eſſe dona Dei gratuita, non rectè infertur Auguſtinũ non agnouiſſe electionem efficacem ad gloriam ante merita abſolutè præuiſa, intellecta ea ſententia, prout à nobis explicata eſt, & prout reuera explicari debet, ſi demus aduerſariis, Auguſtinũ in eo loco agere de omni gratia ſpectante ad negotium prædeſtinationis.

58. *Tertia coniectura.* Tertia coniectura colligitur ex capite 8. eiuſdem libri de gratia, & libero arbitrio, vbi quærit Auguſtinus, cum vita æterna detur propter merita, & opera bona, quomodo dicatur gratia ad Romanos. 6. *Gratia autem Dei vita æterna.* Et reſpondet, *Iſta ergo quæſtio nullo modo mihi videtur poſſe diſſolui, niſi intelligamus & ipſa bona opera noſtra, quibus æterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere, propter illud, quod ait Dominus Ieſus: ſine me nihil poteſtis facere.* Si autem Auguſtinus admitteret electionem efficacem ad gloriam ante abſolutam præuiſionem meritorum, non rectè diceret eam quæſtionem nullo alio modo expediri poſſe, niſi aſſerendo meritum gloriæ in gratia fundari;, melius enim, & congruentius expediri poſſet dicendo gloriam prædefinitam eſſe à Deo gratuita electione ante meritum abſolutè præuiſum: ergo Auguſtinus non admiſit eam electionem.

59. *Reſpondetur.* Similiter reſpondeo, ac reſpondi ad ſecundam coniecturam, Sanctum Doctorem ibi duntaxat loqui de gratia creata, & in nobis recepta, & ideo aſſerere eam quæſtionem diſſolui non poſſe, niſi modo aſſignato; totus enim erat in oppugnando præcipuo Pelagianorum errore. Quod ſi aduerſarij contendant eam doctrinam Auguſtini extendi ad omnem gratiam, dico in ea ſolutione comprehenſam fuiſſe etiam gratiam extrinſecam, nempe actũ aliquem diuinum prædeſtinantem, quod ipſi non negabunt, ac per conſequens comprehenſam pariter fuiſſe electionem efficacem ad gloriam, quam nos tuemur. Argumento eſt, quod paulò inferius ſubiungit Auguſtinus. *Ipſius enim ſumus figmentum, creati in Chriſto Ieſu in operibus bonis, quæ præparauit Deus, vt in illis ambulemus.* Ecce verbum *præparauit*, ſub indicat prædeſtinationem, & electionem formalem, quæ gratia extrinſeca eſt.

60. *Quarta coniectura.* Denique adducitur quarta coniectura ſumpta ex doctrina Sanctorum Patrum antiquiorum Auguſtino, & ſic conſtruitur argumentum: Patres Auguſtino antiquiores negarunt electionem efficacem ad gloriam ante merita abſolutè præuiſa: ergo illam non aſſeruit Auguſtinus. Antecedens ſuadetur, quia ita exiſtimabant Maſſilienſes, vt refert Sanctus Proſper initio Epiſtolæ ad Auguſtinũ dicens: *Contrarium putant Patrum opinioni, & Eccleſiaſtico ſenſui quidquid de vocatione electorum ſecundum Dei propoſitum, diſputaſti.* Imo ipſe Proſper videtur ita exiſtimaſſe ad finem eiuſdem epiſtolæ, vel certe ſubdubitaſſe dum petit enixè ab Auguſtino vt reſpõdeat ad auctoritatem antiquorũ Patrũ iis verbis: *Illud etiã qualiter diluatur quæſumus patienter inſipientiã noſtrã ferendo demonſtres, quod retractatis,* vel vt alij libri habent, *pertractatis priorem de hac re opinionibus, pene omnium par inuenitur, & vna ſententia, qua propoſitum, & prædeſtinationem Dei ſecundum praſcientiam receperunt: vt ob hoc Deus alios vaſa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia finem vniuſcuiuſque præuiderit, & ſub ipſo gratiæ adiutorio, in qua futurus eſſet voluntate, & actione, præſcierit.* Conſequentia verò probatur primo, quia vel Auguſtinus putauit eſſe fide certum dari in Deo eam electionem ante præuiſionem meritorum, vel non. Si primum, ergo putauit omnes antiquiores Patres in materia fidei erraſſe, & pariter omnes fideles ab ipſis inſtitutos, quod eſt abſurdum. Si autem non exiſtimauit fide certum; ergo temere reliquit communem Patrum ſententiam ſine euidenti fundamento. Secundo quia Auguſtinus oppugnat Pelagianos negantes abſolutam neceſſitatem gratiæ ad implenda omnia præcepta naturalia, & ſupernaturalia, ad vincendas tentationes omnes, ad vitanda omnia peccata, & ad merendam gratiam; & oppugnat etiam Semi-Pelagianos aſſerentes præter externam prædicationem non requiri gratiam, vt quis incipiat ad iuſtificationem diſponi, ſed poſſe actu aliquo viribus naturæ elicito obtinere à Deo auxilium ſupernaturale, quo in negotio ſalutis vlterius progrediatur: ad huiuſmodi autem oppugnationem non erat cur aſſereret contra antiquorum Patrum communem ſententiam, electionem efficacem ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum: ergo illam non aſſeruit.

61. *Reſpondetur.* Reſpondeo negando antecedens, nam Auguſtinus reſpondet ad autoritatem antiquiorum Patrum, eoſque modeſte interpretatur, & trahit in ſuam ſententiam, vt videre eſt primum in libro de prædeſtinatione Sanctorum capite 14. vbi habet hæc verba: *Quid igitur opus eſt vt ſcrutemur opuſcula eorum, qui prius quam iſta hæreſis oriretur, non habuerunt neceſſitatem in hac difficili ad ſoluendum quæſtione verſari? Quod proculdubio facerent, ſi reſpondere talibus cogerentur. Vnde factum eſt, vt de gratia Dei quid ſentirent, breuiter quibuſdam ſuorum ſcriptorum locis, & tranſeunter attingerent.* Hoc autem dixit Auguſtinus, non ſolum propter

Digitized by Google

electionem, & prædeſtinationem ante merita ſolius naturæ, quā aſſeruit directe contra Pelagianos, & Semi-Pelagianos, ſed etiam propter electionem, & prædeſtinationem ad gloriam ante merita gratiæ præuiſa, quam ipſe ſpecialiter docuit, vt maximè connexam cum illa, quamquam antiquiores Patres eam expreſsè non attigerant, quia non occurrerat illis occaſio hæreſis Pelagianæ impugnandæ, quæ occurrit Auguſtino. Deinde in libro de dono perſeuerentiæ poſtquam capite 18. dixerat prædeſtinationem ſignificare etiam nomine præſcientiæ iuxta illud Apoſtoli ad Romanos 11. *Non repulit Deus plebem ſuam quam præſciuit*, colligit inde ſtatim in capite 19. cum antiqui Patres dicunt vocationem propriam electorum fieri ſecūdum præſcientiam, ſumere præſcientiam pro electione, & prædeſtinatione. Verba Auguſtini hæc ſunt: *Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei præſcientiam, & agitur de vocatione electorum, eandem prædeſtinationem intelligere? Magis autem fortaſſe voluerunt hoc verbo in ea re vti, quod & facilius intelligitur, & non repugnat immo & congruit veritati, quæ de prædeſtinatione gratiæ prædicatur.* Ex quibus liquet falſitas antecedentis, & in electione efficaci ad gloriam gratuita, & liberali quam ſpecialiter docuit Auguſtinus, nihil docuiſſe contra antiquos Patres, atque adeo Patres Auguſtino antiquiores eam nullo modo negaſſe. Oſtenſa autem falſitate antecedentis ruit conſequentia, imo & conſequens: ad primam tamen eius probationem conſtat iam ex dictis ſuperiori capite, valde probabile eſſe doctrinam de efficaci electione ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum traditam fuiſſe ab Auguſtino vt fide certam. Verum inde non rectè infertur, ſanctum Doctorem exiſtimaſſe antiquiores Patres habuiſſe errorem in re pertinente ad fidem, cum nihil aſſeruerint contra prædictam electionem, vt perſpicuum eſt ex iis, quæ diximus circa antecedens.

62. Ad ſecundam probationem dico, Semi-Pelagianos non ſolum erraſſe in iis, quæ ibi adducuntur, ſed etiam in negotio prædeſtinationis aſſerentes opera ex ſolis naturæ viribus profecta eſſe aliquo pacto prædeſtinationis cauſam, vt patet ex Hilario in epiſtola ad Auguſtinum dicente: *Cæterum: præſcientiam, & prædeſtinationem, vel propoſitum ad id valere contendunt, vt eos præſcierit, vel prædeſtinauerit, vel propoſuerit eligere, qui fuerant credituri. Nec de hac fide poſſe dici: Quid habes quod non accepiſti?* Vbi ſermo eſt de prædeſtinatione, & electione non ſolum ad gratiam iuſtificantem, & perſeuerantiam, ſed etiam ad gloriam, tum quia eadem eſt vtriuſque ratio, vt ex dictis manifeſtum eſt, tum quia id ſatis perſuadent nomina prædeſtinationis, propoſiti, & electionis abſolutè prolata. Idem patet ex Proſpero in epiſtola etiam ſua ad Auguſtinum, in qua referens errores Semi-Pelagianorum, refert hunc circa prædeſtinationem infantium decedentium ante vſum rationis, ſcilicet Deum decreuiſſe dare gloriam illis infantibus, quos præuidit benè operaturos ſi adoleſcerent, & illos gloria priuare, quos præuidit male operaturos ſub eadem conditione. Verba Proſperi ſunt: *Tales, aiunt, perdi, talesque ſaluari, quales futuros illos in annis maioribus, ſi ad actiuam ſeruarentur ætatem, ſcientia diuina præuiderit.* Quare vt hos errores impugnaret, aſſeruit Auguſtinus, electionem ad gloriam ante merita ſolius naturæ præuiſa, & ratione connexionis addidit eam electionem factam fuiſſe non ſolum ante præuiſionem abſolutam meritorum ſolius naturæ, ſed etiam gratiæ, in quo non diſceſſit ab antiquorum Patrum ſententia, vt vidimus.

Tandem contra noſtram ſententiam obiicitur Proſper, qui reſpondens ad obiectiones Vincentianas, in reſponſione ad obiectionem duodecimam, ait: *Quia præſciti ſunt caſuri, non ſunt prædeſtinati: eſſent autem prædeſtinati ſi eſſent reuerſuri, & in ſanctitate, ac veritate manſuri.* Sed facile occurri poteſt dicendo Proſperum non loqui ibi de integra, & adæquata prædeſtinatione complectente diuinos actus ſpectantes ad vtrumque ordinem intentionis, & executionis ſed ſolum de voluntate dandi gloriam ordine executionis, quæ abſque dubio ſupponit præuiſionem abſolutam meritorum; vt nos etiam fatemur. Similiter reſponderi debet ad alios Patres, cum ſimili modo loquuntur. 63.

Reſpondetur ad teſtimonium S. Proſperi.

Capvt VI.

Noſtra ſententia de efficaci electione ad gloriam ante merita abſolutè præuiſa rationibus ſuadetur.

Prima ratio pro hac noſtra ſententia hæc eſſe poteſt: In eo, qui perfectè operatur, electionem propriam, & formalem mediorum debet præcedere, ſaltem ſecundum rationem, propria, & formalis intentio alicuius finis proportionata tali electioni; ſed Deus perfectè operatur in negotio prædeſtinationis, & vult prædeſtinatis efficaciter media efficacia, quibus infalibiliter gloriam conſequantur; ergo huiuſmodi voluntatem debet præcedere in Deo ſecundum rationem intentio efficax alicuius finis. Atqui valde rationi conſonum eſt, vt hæc intentio ſit voluntas efficax gloriæ prædeſtinatorum, tanquam finis proximi: ergo hæc de facto præcedit in Deo. 64.

In eo, qui perfectè operatur, electionē formalē mediorum debet præcedere formalis intentio alicuius finis proportionata electioni.

Maior in qua videtur eſſe difficultas probatur, & declaratur quia inprimis ad perfectum modum operandi circa finem, & media non ſatis eſt, vt finis dumtaxat directe ametur, & medium indirectè; vel medium dumtaxat directe, & finis indirectè; ſed oportet, vt vtrumque directe ametur; minus enim perfecte operatur qui ſolùm amat vnum directè, & alterum indirectè: hoc autem fieri nequit, quin amor directus finis, & amor directus medij ſint diſtincti ſaltem ſecundum rationem, & quin ſimiliter amor directus medij, vt formaliter medium eſt, ſupponat amorem directum finis, vt finis eſt formaliter, atque adeo ſaltem ſecundum rationem ab eo oriatur iuxta dicta ſuperiori diſputatione capite tertio. Deinde ad eundem modum perfectè operandi ſpectat, vt ſit proportio inter amorem 65.

Digitized by Google

rem directum alicuius finis, vt finis, & amorem directum medij, vt medij, ita vt amor efficax medij efficacis oriatur ex amore efficaci alicuius finis. Dico ex amore alicuius finis, quia cum idem medium poſſit ſimul eſſe vtile ad plures fines, non oportet, vt electio efficax talis medij efficacis oriatur ex efficaci amore omnium illorum finium, ſed ſatis eſt oriatur ex amore efficaci alicuius ex illis. Ex iis patet veritas maioris propoſitionis argumenti adducti. Minor certiſſima eſt; conſequentia verò rectè deducitur, in qua conſultò dixi, in negotio prædeſtinationis præcedere debere in Deo ſecundum rationem intentionem efficacem alicuius finis, quia neceſſarium non eſt, vt Deus ante electionem efficacem mediorum efficacium ad conſecutionem gloriæ, intenderit efficaciter ipſam gloriam prædeſtinatorum. Nam cum ſola inefficaci intentione gloriæ prædeſtinatorum, imo ſine vlla intentione talis gloriæ ſiue efficaci, ſiue inefficaci, potuiſſet Deus prouidere prædeſtinatis media efficacia ad conſecutionem gloriæ, dummodo efficaciter intendiſſet gloriam ſuam, vel ſuum beneplacitum, vel aliquem alium finem, ad quem ordinare potuit diſtributionem talium mediorum efficacium.

Electio efficax medij efficacis oriri debet ex intentione efficaci alicuius finis.

66\. Vltima minor argumenti facti indiget probatione aliqua, ſed probatio facilis eſt. Nam ſicut non neceſſario prærequiritur intentio efficax gloriæ prædeſtinatorum, vt Deus illis efficaciter velit media efficacia ad conſequendam vitam æternam, quia ſufficit intentio efficax alterius finis, nempe diuinæ gloriæ ad eligenda eiuſmodi media; ita non prærequiretur neceſſario intentio inefficax gloriæ reproborum, vt Deus velit illis ſimiliter media ſufficientia ad vitam æternam, quia hæc etiam media ex intentione efficaci diuinæ gloriæ eligi poſſunt, ſic enim ſunt ſufficientia reprobis reſpectu vitæ æternæ, vt ſint efficacia reſpectu diuinæ gloriæ, quæ reſultat non ſolum ex collatione mediorum efficacium, ſed etiam ex collatione mediorum ſufficientium: Atqui hoc non obſtante valde rationi conſonum eſt, vt electio mediorum ſufficientium ad vitam æternam, quæ tribuuntur reprobis, ſupponat intentionem inefficacem eiuſdem vitæ æternæ, propter proportionem requiſitam inter electionem mediorum, & intentionem finis in eo, qui perfectè operatur, & ideo illam de facto ſupponit in Deo: ergo pariter propter ſimilem proportionem valde rationi conſonum erit, vt electio mediorũ efficacium ad vitam æternam, quę dãtur prędeſtinatis, ſupponat intentionẽ efficacem eiuſdẽ vitæ æternæ. Ex quo rectè ſequitur ſupponi de facto in Deo, cum nihil obſtet, vt conſtabit ex capite ſequenti. Adde mihi valde probabile videri Deum velle prædeſtinatis media efficacia, & cõgrua, vt efficacia, & congrua ſunt ad gloriam prædeſtinatorum, volendo directè efficacitatem, & congruitatem eorum, quia id eſt poſſibile, & ad maiorem perfectionem modi operandi ſpectat, & ſic Deus cenſetur ſpecialius benefacere prædeſtinatis, quam reprobis; & quamuis poſſit Deus velle prædeſtinatis talia media efficacia, vt efficacia ſunt ex intentione efficaci ſolius diuinæ gloriæ; tamen multo magis expediens eſt, vt velit etiam illa ex præintentione efficaci gloriæ prædeſtinatorum, ad quam etiam ab ipſo Deo ſpecialiter diriguntur.

Probabile eſt Deum velle prædeſtinatis media efficacia, vt efficacia ſunt volendo directè efficacitatem.

67\. Vazquez diſputatione octuageſima nona, capite decimotertio, contendit ante electionem medij efficacis ad aliquem finem ſupponi debere intentionem efficacem eiuſdem finis in proponente ſibi finem conſequendum, ſecus vero in proponente finem conſequendum alteri, vel quia finis non ſubeſt poteſtati proponentis illum alteri, vel quia licet ſubſit poteſtati eius, decernit tamen non dare illum, niſi in præmium meritorum. Rationem huius diſcriminis reddit, quia finis, quem ſibi quis conſtituit conſequendum, ad ipſum pertinet, & ideo prius debet velle efficaciter illum conſequi, quam media applicare, quia tam finis, quam media ſibi exequenda committuntur. At vero finis, qui proponitur alteri conſequendus, non tam eſt proponentis, quam alterius. Nam proponens non conſequitur finem, ſed alteri permittit conſequendum, & ita ſufficit, vt proponens ex inefficaci deſiderio finis velit efficaciter alteri conferre media etiam efficacia. Iuxta quam doctrinam docet Vazquez in eo, qui vult conſequi ſibi gloriam, & ex voluntate illius quærit media neceſſaria, ſcilicet merita, præcedere efficacem intentionem gloriæ, & ex deſiderio efficaci illius ſequi voluntatem, & inquiſitionem meritorum: at in Deo, qui proponit alteri gloriam conſequendam, ſolum præcedere voluntatem inefficacem dandi gloriam, & ex hac voluntate oriri voluntatem efficacem dandi media efficacia.

Reſponſio Vazquez.

68\. Cæterùm hæc doctrina Vazquez non ſatisfacit, nam in primis in eo, qui imperfectè operatur, neceſſe non eſt, vt ante electionem medij efficacis præcedat formalis intentio efficax finis, quia ſine vlla intentione præcedente, etiam inefficaci, poteſt efficaciter velle media efficacia propter finem, tanquam propter rationem formalem, attingendo eodem actu media directè, & finem indirectè. Deinde quando idem medium eſt efficax ad plures fines, non oportet, vt præcedat, etiam in eo qui perfectè operatur, formalis intentio efficax omnium illorum finium, ſed tantum alicuius ex illis, quamuis alij fines ſolum inefficaciter intendantur, vt dictum à nobis eſt. Præterea licet adductum diſcrimen inter proponentem ſibi finem, & proponentem alteri admittatur, quando conſecutio finis alteri propoſiti non eſt in poteſtate proponentis, tamen quando eſt in eius poteſtate, vt eſt in poteſtate Dei vita æterna, quam nobis conſequendam proponit, non videtur admittendum. Ideo enim in proponente ſibi finem ex electione efficaci mediorum efficacium, optime colligitur efficax præintentio alicuius finis, quia tam media, quam finis ſubſunt poteſtati eius, nec apparet alia cauſa eligendi, & exequendi media efficacia relictis ſufficientibus, niſi illa efficax præintentio: ergo cum Deus proponat hominibus gloriam, vt finem, & velit illam dare prædeſtinatis per certa media, & tam finem, quam media habeat in poteſtate ſua, optime colligemus in Deo ex electione efficaci mediorum efficacium, vel præintentionem efficacem alicuius finis, tanquam neceſſariam, vel præintentionem gloriæ prædeſtinatorum

Reſponſio Vazquez refellitur.

Ex electione efficaci mediorum efficacium rectè colligitur in Deo præintentio efficax finis, quia tã finis, quam media ſunt in eius poteſtate.

Digitized by Google

prædeſtinatorum, tanquam valde rationi conſentaneam. Nec refert quòd Deus proponat prædeſtinatis gloriam, vt præmium meritorũ. Tum quia prædeſtinati adulti illam ſibi pariter vt præmium proponunt, & tamen illam efficaciter intendunt ante electionem formalem meritorum. Tum etiam quia quod non impedit rationem meriti, non impedit rationem præmij ob connexionem, quã inter ſe habent, vnde ſicut verum meritum conſiſtere poteſt ſimul cum præintentione efficaci, vt plane colligitur ex ſuperiori Tractatu, diſputatione tertia, capite primo, ita & verum præmium conſiſtere poterit cum ſimili præintentione, atque adeo efficaciter præintendi. Tum præterea, quia præmium, etiam vt præmium, ſecundum eam bonitatem, quam vt ſic habet, poteſt habere rationem finis, & eſſe cauſa meriti, vt indicauit Diuus Thomas quæſtione vigeſima nona de veritate, articulo ſexto: igitur non ſolum proponens ſibi præmium, ſed etiam proponens alteri, poterit efficaciter intendere, vt finem præmium ſub ratione præmij, modo explicato, ante formalem electionem meritorum, quæ in tali euentu habent ſe vt media, & ſunt poſteriora præmio, tanquam effectus eius.

69. *Secunda ratio. Modus prouidendi ſaluandis per efficacia decreta, ante præuiſionem abſolutam meritorum, perfectior eſt, & Deo tribuendus.*

Secunda ratio: Modus prouidentiæ, quo, efficaci decreto ante merita abſolute præuiſa, prædefiniuntur ſinguli ſaluandi, bona eorum opera, & quantitas gloriæ cuique conferenda, eſt longe perfectior, & excellentior: ergo de facto tribuendus eſt Deo. Ratio enim poſtulat, vt ſemper tribuamus illi quod perfectius, & ſublimius eſt. Confirmatur, quia hic modus prouidentiæ eſt poſſibilis, & facilis poſita ſcientia conditionata, cum hac enim poteſt executioni mandari ſine vlla jactura libertatis. Nam Deus ante omne decretum liberum cognoſcebat omnes rerum ordines, & prouidentiæ modos poſſibiles, etiam hunc, quem modo habemus. Deinde ante omne decretum liberum præſciebat pariter omnia, quæ in hoc ordine rerum de facto contingunt, futura eſſe, ſub conditione, quod ipſe vellet hunc ordinem eligere, & has producere creaturas, & illis hoc modo prouidere. Hac ergo ſcientia poſita potuit Deus ante merita abſolutè præuiſa efficaciter eligere ad gloriam omnes illas creaturas, quas conditionate nouerat ſaluandas in hoc rerum, & prouidentiæ ordine, & ſtatuere gradus gloriæ, & ſingula bona opera earum; eas vero, quas conditionate nouerat damnandas, potuit non eligere ad gloriam, nec ad gratiam.

70. *Reſponſio Leſſij.*

Reſpondet Leſſius ſectione quinta circa ſextum argumentum, prædictum prouidentiæ modum perfectiorem eſſe in ordine ad effectus, qui ſub prouidentiam cadunt, non vero in ordine ad perſonas, quæ prouidentia gubernantur. Vnde conceſſo antecedente intellecto in ordine ad effectus, negat conſequentiam, quia modus ille prouidentiæ, licet ſpectata ſcientia Dei, & ſupremo eius Dominio, poſſibilis fuerit, minus congruit diuinæ bonitati, & humanæ conditioni, ac libertati. Prædefinitio enim abſoluta quodammodo immutat obiectum, & tribuit illi obiectiuam quandam neceſſitatem, qua fit, vt ſimpliciter impediri non poſſit. Sed ego non video, cur mo- *Refellitur.* dus iſte prouidentiæ minus congruat humanæ conditioni, cum libertatem illæſam relinquat, & bonitati diuinæ, cum ſupremum dominium, quod Deus in ſuas creaturas habet, non officiat ipſius bonitati. Certe modus prouidendi, quem Leſſius aſſignat, non videtur magis congruere. Nam ſicut nos dicimus, Deum ante merita abſolute præuiſa quoſdam efficaciter elegiſſe ad gloriam, & alios inefficaciter; ita ipſe ait Deum voluiſſe quibuſdam dare auxilia congrua, & efficacia, quos conditionate præſciebat ſaluandos, & aliis ſufficientia tantum, quos ſimiliter præſciebat non ſaluandos. Deinde falſum iudico poſita abſoluta prædefinitione non poſſe rem prædefinitam ſimpliciter impediri, licet re vera impedienda non ſit. Non enim repugnat, vt Tractatu ſuperiore monuimus, effectum eſſe infallibiliter futurum, & nihilominus eſſe ſimpliciter euitabilem, quod de actu libero prædefinito dicendum neceſſario eſt.

Tertia ratio, In negotio prædeſtinationis admittenda neceſſario eſt diſcretio aliqua prædeſtinatorum à non prædeſtinatis; ſed hæc diſcretio non poteſt aliunde commodius incipere, quam ex electione efficaci ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum: ergo hæc electio efficax, ordine intentionis, in Deo concedenda eſt. Minor oſtenditur, quia in primis nequit incipere diſcretio à conſenſu, quo homines diuino auxilio præuenienti cooperantur. Tum quia initium huius diſcretionis à Deo eſſe debet, vt patet. Tum etiam quia alioqui talis conſenſus eſſet primus effectus prædeſtinationis, & cum homo ſit cauſa ſui conſenſus, eſſet etiam cauſa primi effectus, quod abſurdum eſt. Neque poteſt incipere diſcretio ab auxilio præueniente conſenſum per ſe ſpectato, nam ſi hoc auxilium præueniens non ſit congruum, commune eſt prædeſtinatis, & reprobis; ſi vero ſit congruum ad primam ſanctificationem, etiam eſt vtriſque commune, atque adeo non poteſt prædeſtinatos diſcriminare à reprobis, niſi detur prædeſtinatis ex propoſito, vt loquitur Auguſtinus, hoc eſt, niſi detur illis electione efficaci ad gloriam. Si autem ſit congruum ad perſeuerandum in ſanctitate vſque ad finem vitæ, voluntas dandi huiuſmodi auxilium congruum immeriro ſeiungitur à voluntate dandi gloriam, nam velle alicui gratiam finalem eſt velle illi gloriam de lege ordinaria, & non eſt minor difficultas in voluntate dandi hanc gratiam, quàm in volunte dandi gloriam, cum tam gratia finalis, quam gloria, non comparetur niſi mediis actibus liberis: ergo hæc diſcretio non poteſt aliunde commodius incipere, quam ex electione efficaci ad gloriam ante merita præuiſa. 71.

Tertia ratio. Diſcretio prædeſtinatorum à non prædeſtinatis nequit aliũde commodius incipere, quam ex electione efficaci ad gloriam ante merita abſolute præuiſa.

Reſpondent Vaſquez diſputatione octuageſima nona, capite decimo tertio, & Leſſius ſectione quinta in reſponſione ad quintum argumentum, primam voluntatem diuinam diſcernentem prædeſtinatos à reprobis eſſe illam qua Deus prædeſtinatis ab æterno præparauit totam auxiliorum præuenientium ſeriem, quibus certiſſime liberandi erant, & ita prædeſtinatos non à ſe ipſis, ſed à ſolo Deo ante conſenſum ipſorum abſolute præuiſum, fuiſſe à maſſa perditionis diſcretos. 72.

Reſponſio Vaſquez, & Leſſij.

Sed

Digitized by Google

73. *Non ſatis facit.*

Sed reuera non ſatisfaciunt, primo, quia cum auxilia iſta præuenientia ſint media congrua, & efficacia, ſiue Deus decernat illa prædeſtinatis ex ſola præſcientia congruitatis illorum, ſiue etiam ex amore directo talis congruitatis, ita vt velit dare illa, quatenus congrua, & efficacia ſunt, vt ego arbitror, proportio debita inter electionem mediorum, ac intentionem finis, & perfectio operantis poſtulant, vt Deus velit illa dare ex præintentione efficaci alicuius finis, iuxta ea, quæ diximus in primo argumento: cumque huiuſmodi auxilia efficacia decernat Deus prædeſtinatis, tanquam media ad conſecutionem gloriæ, valde rationi conſonum eſt, vt velit illa conferre ex præintentione efficaci gloriæ prædeſtinatorum, ſicut ob ſimilem rationem vult conferre reprobis auxilia ſufficientia ex voluntate inefficaci gloriæ illorum, vt ibidem aſſeruimus: ergo voluntas dandi totam hanc ſeriem auxiliorum non primo diſcernit prædeſtinatos à reprobis. Secundo, quia eadem videtur eſſe ratio de voluntate efficaci dandi ſeriem iſtam omnium auxiliorum præuenientium, ac de voluntate efficaci dandi gloriam, ſicut enim hæc voluntas non mandatur executioni, niſi mediis actibus noſtris liberis, ita neque illa, ſaltem quoad plures effectus eius. Nam licet primam gratiam præuenientem conferat Deus ſine vllo merito, vel diſpoſitione noſtra, frequentius tamen non confert talia auxilia, niſi cooperemur prioribus auxiliis, vel niſi impetremus illa mediis precibus ex priori gratia præuenienti. Tertio, quia voluntas præparandi eam auxiliorum ſeriem non videtur diſcernere prædeſtinatos à reprobis, nam ſicut auxilia iſta diſtincta ſunt, ita voluntates præparandi illa debent in Deo ſecundum rationem diſtingui: ex iis autem voluntatibus ſola illa, quæ præparat vltimum auxilium congruum cauſat eam diſcretionem; ſiquidem reliquæ omnes, ſiue ſimul ſumtæ, ſiue ſingulæ per ſe ſpectatæ poſſunt verſari, & ſæpe verſantur circa reprobos. Deus enim ſæpe præparat reprobis multa auxilia congrua, quibus non ſolum conſequuntur iuſtificationem, ſed etiam magnam ſanctitatem, & tamen non præparat illis vltimum auxilium congruum ad finem vitæ, cum re vera non perſeuerent, ſed tandem peccent, & in peccato moriantur. Quod vero iſtæ voluntates inter ſe, & cum voluntate præparante vltimum auxilium congruum coniungantur, nihil iuuat ad præſentem cauſam, niſi omnes iſtæ voluntates connectantur cum alia voluntate diuina ſpeciali, & propria prædeſtinatorum, à qua oriantur, & quæ ſit prima ratio diſcernens prædeſtinatos à reprobis. Hæc autem ſpecialis voluntas non videtur eſſe alia, niſi voluntas abſoluta, & efficax dandi gloriam, quam ſignificat Auguſtinus appellans vocationem propriam prædeſtinatorum, vocationem ſecundum propoſitum, quod extendi debet ad totam ſeriem auxiliorum, iuxta eiuſdem Auguſtini doctrinam, nam ſeries auxiliorũ collata prædeſtinato, ſi non procedat ex tali propoſito, non diſcernit illum à reprobo, ſi autem procedat, diſcernit quidem, ſed non primo: prima ergo diſcretio in illud propoſitum diuinum refundenda eſt.

Series auxiliorum præuenientium non primo diſcernit prædeſtinatos à reprobis.

74. Heriçe diſputatione vigeſſima tertia, capite decimo tertio, vt præſentem difficultatem ſoluat, fatetur ex doctrina Pauli, & Auguſtini, quam tradidimus capite ſecundo, & quarto, concedendam neceſſario eſſe in Deo ſpecialem quamdam electionem ad gloriam ante merita abſolute præuiſa, propriam prædeſtinatorum, quæ illos primo diſcernat à reprobis: contendit tamen eam electionem non eſſe abſolutam, & efficacem, ſed inefficacem, & conditionatam. Pro huius rei explicatione ponit, eſſe in Deo ſcientiam conditionatam, qua nouit, ſi hæc auxilia hominibus darentur, in hoc ordine rerum, & in iis circunſtantiis, fore vt illis reſponderent, in gratia decederent, & gloriam conſequerentur; ſi vero darentur alia auxilia, vel pauciora, vel minus frequentia, vel illa eadem in aliis circunſtantiis, fore vt nec reſponderent, nec decederent in gratia, nec conſequerentur gloriam. Hoc poſito exiſtimat, prædeſtinatum primo diſcerni à reprobo per ſpecialem Dei affectum circa prædeſtinati cooperationem, mortem in gratia, & conſecutionem gloriæ futuram ſub ea conditione, ſi darentur illi talia auxilia. Qui affectus licet vocetur ab eo complacentia, non eſt mera ſimplex complacentia, vt ipſe notauit in eodem capite numero 158. ſed eſt affectus deſiderans, & intendens, ſub conditione tamen prædicta, & ideo inefficax. Poſt hunc affectum primo diſcernentem addit alium, qui oritur ex priori, & ſecundò diſcernit, quo Deus vult conferre prædeſtinato auxilia in iis circunſtantiis, in quibus nouit habitura adnexam cooperationem prædeſtinati, finalem gratiam, & gloriam. Aſſerit deinde hunc affectum ita terminari indiuiſibiliter ad auxilia, & ad connexionem cooperationis, finalis gratiæ, & gloriæ cum ipſis, vt reſpectu entitatis auxiliorum ſit efficax, & reſpectu connexionis prædictæ ſit inefficax. In iis duobus affectibus hactenus explicatis conſtituit Heriçe electionem ſpecialem, & propriam prædeſtinatorum, quia Deus circa reprobos non habet huiuſmodi affectus, ſed oppoſitos, nempe diſplicentiam de deceſſu eorum in gratia, & conſecutione gloriæ, & voluntatem conferendi illis auxilia, quibus nouit non ſaluandos.

Heriçe contendit voluntatem diſcernentem primo prædeſtinatos à reprobis eſſe ſpecialē electionem ad gloriam ante merita abſolute præuiſa, ſed inefficacē.

Cæterum hæc doctrina non ſoluit argumentum à nobis factum. Nam in primis admittenda eſt in Deo complacentia conditionata neceſſaria ex ſuppoſitione illius objecti conditionati per ſcientiam diuinam cogniti, vt colligi poteſt ex dictis ſupra tract. 5. diſput. 4. num. 14. & admittenda eſt prædicta complacentia tam circa prædeſtinandos, quam circa reprobandos. Vtrique enim præuidentur cooperaturi, deceſſuri in gratia, & ſaluandi, ſi ponantur in quibuſdam circumſtantiis cum quibuſdam auxiliis; & vtrique præuidentur non cooperaturi, deceſſuri in peccato, & damnandi, ſi ponantur in eiſdem circunſtantiis cum diuerſis auxiliis in diuerſis circunſtantiis. Cum igitur ſit in Deo prædicta complacentia neceſſaria de prædeſtinandi, ac reprobandi cooperatione, deceſſu in gratia, & conſecutione gloriæ ſub conditione quod dentur illis talia auxilia, fruſtra fingitur complacentia libera de hoc objecto conditionato, reſpectu prædeſtinandi ex qua oriatur alia poſterior complacentia, ſeu affectus

75. *Refellitur diſcretio prædeſtinatorum à reprobis tradita ab Heriçe.*

Fruſtra finguntur affectus inefficaces liberi circa prædeſtinandi, ac reprobandi cooperationem, deceſſum in gratia, & cõſecutionem gloriæ.

affectus, cum totum id per actus abſolutos & efficaces commodius, & aptius præſtari poſſit: & fruſtra etiam fingitur diſplicentia ſimiliter libera de eodem obiecto reſpectu reprobandi, præſertim cum hæc diſplicentia videatur pugnare cum complacentia oppoſita neceſſaria, quæ non poteſt non concedi in Deo circa reprobandum, cum obiectum illud conditionatum, quod ſupponitur ſit bonum, & ad perfectionem diuinæ voluntatis pertineat complacentia illius neceſſaria, vt oſtendimus loco citato.

76. *Prædicti affectus inefficaces non plene diſcernunt prædeſtinatos à reprobis.*

Deinde esto admittantur prædicti affectus excogitari ab Heriçe inuoluentes maiorem quandam propenſionem diuinæ voluntatis in prædeſtinandos, quam in reliquos, non videntur plenè diſcernere prædeſtinatos à reprobis. Prior enim affectus inefficax eſt, & ideo licet inclinet, non determinat ad poſteriorem, nec ad executionem obiecti eius; poſterior verò quamuis ſit efficax reſpectu entitatis phyſicæ auxiliorum, eſt inefficax reſpectu connexionis, quam cum illis habent cooperatio, finalis gratia, & gloria prædeſtinatorum, quæ connexio potiſſimum ſpectanda eſt in hoc negotio. Vnde ex vi horum defectuum præciſè prædeſtinati non intelliguntur omnino ſegregari à reprobis, nec omnino educti de maſſa perditionis. Si quidem etiam Deus vult reprobis gloriam inefficaciter, & vult efficaciter auxilia, & inefficaciter connexionem eorum cum reſponſione, finali gratia, & gloria. Cum enim ſerio intendat dare illis gloriam vt coronam, ſi cooperentur auxiliis, & decedant in gratia, & cooperatio iſta, & deceſſus in gratia ſit medium abſolute neceſſarium ad aſſecutionem gloriæ vt coronæ, neceſſe eſt, vt eo ipſo quod intendit illis inefficaciter gloriam, vt coronam, velit etiam inefficaciter cooperationem, & gratiam finalem eorum, atque adeo inefficaciter velit connexionem auxiliorum cum cooperatione, & gratia finali. Admittit Heriçe capite illo decimo tertio, numero 181. non ſolum circa prædeſtinatum, ſed etiam circa reprobum, affectum diuinum inefficacem terminatum ad prædictam connexionem, hoc diſcrimine, quod affectus circa prædeſtinatum reddat eam connexionem abſolute futuram, quia procedit ex alio priori affectu, quo vult Deus futuritionem conditionatam cooperationis, & finalis gratiæ ipſius prædeſtinati; Affectus vero circa reprobum non reddat connexionem abſolutè futuram, ſed relinquat illam in ſtatu poſſibilis, quia non procedit ex alio priori affectu erga futuritionem conditionatam cooperationis, & finalis gratiæ reprobi: imo ſupponit diſplicentiam erga talem futuritionem.

77. *Voluntas inefficax, licet incliner, non determinat. nec infert vi ſua executionem infallibiliter.*

Ego ſane non video quid referat ad reddendam in prædeſtinato connexionem illam abſolutè futuram, procedere affectum circa illam ex complacentia priori futuritionis conditionatæ ipſius, ſi complacentia inefficax ſit, & pariter ſit inefficax affectus, qui ab illa originem ducit, quatenus verſatur circa eam connexionem; voluntas enim inefficax licet inclinet, non determinat. vt dixi, nec infert vi ſua executionem infallibiliter, quantumuis adiungatur illi præſcientia diuina conditionata connexionis illius futuri, hæc enim nihil ad id iuuat. Quare prædicti affectus non plenè diſcernunt vi ſua prædeſtinatum à reprobo, eo ipſo quod inefficaces ſunt: imo poſterior affectus etiam quatenus eſt voluntas præparans prædeſtinato ſeriem auxiliorum efficacium, quo pacto abſoluta, & efficax eſt, non poteſt vi ſua diſcernere, atque adeo vt diſcernat, debet procedere ex priori voluntate efficaci dandi gloriam, in quo euentu diſcernit quidem, ſed non primo, vt paulo ſuperius notaui. Addo non rectè conſtitui electionem ſpecialem, & propriam prædeſtinatorum in illis duobus affectibus, ſeu complacentiis aſſignatis ab Heriçe, quia nomen electionis ſignificat voluntatem efficacem iuxta communem ſenſum, & conſenſum; nemo enim dicitur proprie eligere volens vnum præ aliis actu tantū inefficaci.

78. *Doctrina Heriçe non eſt neceſſaria ad tuendam libertatem in prædeſtinatis.*

Deinde mihi non probatur prædicta doctrina, tum quia non eſt neceſſaria ad tuendam libertatem in prædeſtinatis: pro qua tuenda potiſſimum excogitata eſt, cum electio efficax ad gloriam ante merita abſolutè præuiſa conſiſtere poſſit ſine vlla iactura libertatis, vt ex dicendis conſtabit. Tum etiam quia non eſt ſufficiens ad ſatisfaciendum teſtimoniis Pauli, & Auguſtini ſupra adductis, in quibus fundatur, cum ea teſtimonia nequeant rectè explicari, niſi admiſſa electione efficaci ad gloriam, ante abſolutam præuiſionem meritorum: quam electionem efficacem, ita perſpicue ſignificat vox illa *Propoſitum* quæ frequens eſt apud Paulum, & Auguſtinum, vt immerito detorqueatur ad ſignificationem voluntatis inefficacis.

CAPVT VII.

Occurritur argumentis, quæ opponuntur contra efficacem electionem ad gloriam à nobis aſſertam.

79. *Obiectio prima.*

MVlta obiiciuntur ab aduerſariis contra electionem efficacem ante merita abſolutè præuiſa, quæ diſſoluenda ſunt, vt noſtra ſententia magis confirmetur.

Obiicitur primò, Ante abſolutam præuiſionem meritorum habuit Deus voluntatem antecedentem dandi omnibus hominibus vitam æternam, iuxta illud Pauli 1. ad Timotheum 2. *Deus vult omnes homines ſaluos fieri:* Ergo hæc voluntas æqualis fuit reſpectu omnium hominum: non efficax; ergo inefficax.

80. *Voluntas ſaluandi omnes homines non eſt æqualis reſpectu illorum, nec vna ſecundum rationem.*

Reſpondeo, Deum voluiſſe omnes homines ſaluos facere voluntate antecedenti; hinc tamen non ſequi iſtam voluntatem fuiſſe æqualem reſpectu omnium hominum; nam Deus non habuit aliquem generalem actum circa homines in communi, ſed omnes, & ſingulos ſibi per cognitionem diſtinctiſſimè propoſitos voluiſſe diſtinctè ſaluare, non æqualiter, & eodem modo, ſed iuxta beneplacitum ſuum. Quare quorundam ſalutem nempe prędeſtinatorum, voluit efficaciter, aliorum vero ſolum inefficaciter. Quia tamen voluntas iſta ſaluandi omnes homines diuiditur ſecundum rationem

Digitized by Google

tionem in varios actus conuenientes in ratione voluntatis dandi gloriam, ideo Theologi loquuntur de hac voluntate, tanquam de vno actu tendente in obiectum vniuerſale, & abſtractum, cum tamen in re ipſa non ſit, niſi Dei voluntas libera ſaluandi ſingulos homines, partim abſoluta, partim conditionata. Nec refert quod voluntas ſaluandi omnes dicatur antecedens, nam voluntas antecedens, vt diximus tract.5.diſp. 10.cap.2. extenditur, non ſolùm ad volitionem inefficacem, ſed etiam ad efficacem.

81. *Obiectio ſecunda.*

Obiicitur ſecundò, Non eſt in poteſtate prædeſtinati quod ponatur, vel non ponatur in Deo efficax, & abſoluta electio ipſius ad gloriam; ſed nec eſt in eius poteſtate vt non adquirat gloriam tali electione poſita: ergo talis electio repugnat libertati prædeſtinati ad adquirendam, vel amittendam gloriam, atque adeo aſſerenda non eſt. Maior conſtat, quia ante illam efficacem, & abſolutam electionem nihil ſupponitur, ratione cuius dici poſſit eſſe in poteſtate prædeſtinati. Nam merita ſub conditione futura, & ſub conditione præuiſa non habent vim mouendi Deum ad prædictam electionem prædeſtinati, cum careant omni valore meritorio, aut impetratorio. Minor ſuadetur, quia impoſſibile eſt, vt aliquid eueniat contra Dei decretum abſolutum, & efficax: ergo poſita electione diuina abſoluta, & efficaci prædeſtinati ad gloriam, impoſſibilis erit negatio exiſtentiæ gloriæ in prædeſtinato, atque adeo non erit in eius poteſtate non conſequi gloriam.

82. *Electio ad gloriam abſoluta, & efficax dici poteſt quodammodo eſſe in poteſtate prædeſtinati.*

Inprimis negari poteſt maior aliquo pacto, & ad probationem eius negandum item ante electionem abſolutam, & efficacem nihil ſupponi, ratione cuius talis electio dici poſſit aliquo pacto eſſe in poteſtate prædeſtinati, nam merita prædeſtinati ſub conditione futura, & ſub conditione præuiſa licet non habeant vim mouendi Deum ad eam electionem; ſunt tamen conditio ſine qua non poteſt Deus illam habere. Vnde ſicut ea merita ſunt in poteſtate prædeſtinati, quia poteſt ſimpliciter illa elicere, & non elicere pro arbitratu, licet ea eliciturus ſit ſub conditione; ita illa electio abſoluta fuit in poteſtate prædeſtinati, quatenus potuit ſimpliciter illam impedire non eliciendo talia merita. Quare quemadmodum poſſibilitas creaturarum, licet non habeat vim mouendi ad earum productionem, ſupponitur neceſſario ad illam, ac per conſequens ſi quis haberet in ſua poteſtate poſſibilitatem creaturarum, & ideo poſſet illam impedire, poſſet ſimiliter impedire actualem earum productionem, & quoad hoc illam haberet in ſua poteſtate: ita pariter futuritio conditionata meritorum, licet non habeat vim mouendi Deum ad electionem abſolutam hominis ad gloriam, prærequiritur tamen neceſſariò ad illam, & idcirco qui habet in ſua poteſtate eam futuritionem, vt habet quilibet homo, eo ipſo quod eſt cauſa libera illius cum Dei gratia, poteſt etiam impedire prædictam electionem diuinam, & quoad hoc illam in ſua poteſtate habet.

83. Deinde minor diſtinguenda eſt, etenim non eſt in poteſtate prædeſtinati, vt tali electione poſita non adquirat gloriam ſecundum eum modum, quo gloria electa eſt, cumque electa ſit vt obtinenda per actus liberos, & meritorios, quia electio iſta eſt volitio, qua Deus vult prædeſtinato gloriam vt obtinendam per merita, non eſt in poteſtate prædeſtinati non adquirere illam liberè: eſt tamen in eius poteſtate illam non adquirere abſolutè, eo ipſo quod per actus liberos adquirenda eſt, quia de ratione actus liberi eſt vt ita eliciatur, vt poſſit non elici, pro arbitratu operantis. Vnde ad probationem minoris diſtingui debet ſimiliter antecedens, nam impoſſibile eſt, vt aliquid eueniat contra Dei decretum abſolutum, & efficax ſecundum modum, & conditionem decreti, & ideo ſi Deus abſolutè, & efficaciter decreuit, vt ab homine aliquid fiat libere, non poteſt non fieri liberè, at ſimpliciter, & abſolutè loquendo poteſt non fieri, eo ipſo quod liberè faciendum eſt, quia id eſt intrinſecum libertati. Quare cum Deus per electionem abſolutam, & efficacem prædeſtinati ad gloriam, decreuerit prædeſtinato gloriam vt adquirendam per actus meritorios, atque adeo liberos, impoſſibilis erit in prædeſtinato, negatio exiſtentiæ gloriæ liberè obtentæ; poſſibilis autem erit abſolutè loquendo, quia oppoſitum eſſet contra rationem libertatis.

In poteſtate prædeſtinati eſt non adquirere ſimpliciter gloriã, eo ipſo quod [illegible] decreta eſt, vt adquirenda per actus liberos.

84. Inſtabis, ſi electio iſta eſt volitio, qua Deus vult prædeſtinato gloriam vt obtinendam per merita, negari non poteſt merita ſpectare ad objectum eius indirectum; volitio enim illa attingeret directè gloriam, & indirectè merita: hinc autem ſequitur eam electionem non eſſe abſolutam omnino, ſed aliquo pacto conditionatam contra id quod ſupponitur. Sed neganda eſt ſequela, licet enim prædicta volitio habeat pro obiecto indirecto merita, & pariter media ſuauia quæ ad merita requiruntur, nullo modo ſequitur eam volitionem non eſſe omnino abſolutam, & efficacem. Quia per illam Deus non vult, vt prædeſtinatus mereatur, ſi velit, quo pacto eſſet volitio conditionata; ſed vt mereatur, & mereri velit, quo pacto eſt volitio omnino abſoluta, & efficax, licet habeat pro objecto actus liberos: objectum enim liberum non impedit efficaciam abſolutam volitionis, ſi media ſuauia ſint in poteſtate volentis objectum liberum, & præcognoſcantur ab eo habitura effectum, ſi in hac, vel illa occaſione adhibeantur, vt ſunt in poteſtate Dei, & ab eo præcognoſcuntur in præſenti cauſa. Videantur quæ diximus ſupra Tractatu ſexto diſp. 3. cap. 1. num. 9. & ſequentibus.

Electio ad gloriam eſt abſoluta, & efficax, licet indirecte attingat merita.

Obiectum liberum nõ impedit efficaciam abſolutam volitionis, ſi media ſuauia ſint in poteſtate volentis tale obiectum, & præcognoſcãtur ab eo habitura effectũ ſub conditione.

85. *Obiectio tertia.*

Obiicitur tertiò, Decretum diuinum beandi homines fuit voluntas conferendi vnicuique determinatam numero viſionem beatificam; ſed determinata numero viſio beatifica non potuit vnicuique decerni ante abſolutam præuiſionem meritorum ipſius: ergo non ita decreta eſt. Minor, in qua eſt difficultas, ſuadetur, quia determinata numero viſio vniuſcuiuſque beati habet pro objecto ſecundario merita ipſius beati, vt futura in tali differentia temporis. Vnde voluntas conferendi alicui viſionem eſt voluntas, vt is videat in Deo ſua propria merita, vt futura in tali tempore: ergo antequam iſta merita habitura ſint exiſtentiam in certa differentia temporis, non potuit decerni à Deo viſio ipſorum vt ſic exiſtentium, quia objectum

objectum cognitionis debet illam, ſaltem ſecundum rationem præcedere. Supponit hæc objectio, beatos videre omnia, quæ ad ipſorum ſtatum ſpectant ipſamet Verbi viſione, quod nos aliquibus beatis conceſſimus ſupra Tract. 3. diſp. 11. cap. 2.

86. Pro ſolutione huius objectionis reuocanda eſt in memoriam doctrina tradita ſupra Tract. 3. diſp. 11. cap. 4. vbi à num. 31. vſque ad finem capitis duas tradidi ſolutiones ſimilis argumenti, & earum difficultates expediui capite quinto. Iuxta quas ſolutiones, conceſſa maiori, neganda eſt minor præſentis objectionis, & ad probationem eius, iuxta priorem ſolutionem loco citato traditam, negari poſſet determinatam numero viſionem vniuſcuiuſque beati habere pro objecto ſecundario merita ipſius beati, vt futura in aliqua differentia temporis, pro eo ſigno rationis, in quo primùm decreta eſt, quia pro eo ſigno adhuc non intelligebantur illa merita futura, atque adeo viſio ſolum intelligebatur terminari ad objectum increatum. Vnde voluntas conferendi alicui determinatam viſionem beatificam pro primo ſigno non eſt voluntas, vt is videat in Deo ſua propria merita, vt futura, ſed ſolum vt videat objectum increatum, quod viſionem præcedit tanquam objectum eius primarium, & motiuum; nempe formalitates ſcientiæ viſionis in quibus cognoſcuntur, tanquam in medio cognito merita futura beati, quando futura ſunt, cum autem dicitur objectum cognitionis debere illam præcedere ſaltem ſecundum rationem, intelligendum eſt de objecto motiuo, & de prioritate à quo, quam rationem cum non vendicet objectum ſecundarium, non oportet præcedat viſionem modo prædicto. Vnde conſequens fit potuiſſe decerni viſionem determinatam à Deo cuique beato, pro aliquo ſigno, antequam merita eius intelligerentur abſolute futura. Neque hinc ſequitur in eo ſigno, in quo primum decreta eſt viſio determinata vnicuique beato, decreta eſſe ſaltem virtualiter merita vniuſcuiuſque. Nam quantumuis Deus decreuerit vnicuique beato viſionem quarundam formalitatum ſcientiæ viſionis diuinæ pro primo ſigno, potuit in ſecundo ſigno decernere vnicuique alia merita, quæ non poſſunt videri vt futura in prædictis formalitatibus, tanquam in medio cognito, ſed in aliis, quæ non videntur ab vnoquoque beato. Non enim neceſſe eſt, vt beatus videat in Verbo formaliter omnia, vel aliqua objecta futura.

Dici poteſt probabiliter viſionem cuiuſque beati non habere pro obiecto ſecundario merita ipſius beati, vt futura, pro ſigno rationis, in quo primum decreta eſt.

Non eſt neceſſe, vt in eo ſigno in quo primum decreta eſt viſio cuique beato, ſint decreta merita cuiuſque, etiam virtute.

87. Dices cur ergo Deus decreuit huic beato viſionem harum formalitatum ſcientiæ viſionis, ſi talis beatus non erat viſurus in eis objecta futura, quæ natæ ſunt repræſentare. Reſpondeo non defuiſſe Deo rationem eius decreti, licet nobis ignota ſit, ſicut non defuit Deo ratio decernendi huic beato viſionem harum eminentiarum omnipotentiæ, in quibus cognoſceret has creaturas poſſibiles, & non aliarum, in quibus cognoſceret alias creaturas poſſibiles, quamuis talis ratio nos lateat. Sic reſponderi poſſet iuxta priorem ſolutionem loco citato traditam. Sed re vera prior illa ſolutio non eſt neceſſaria ad præſentem objectionem, nec eſt ſatis conſona modo electionis ad gloriam hominum, & Angelorum, quem defendimus, iuxta quem, ordine intentionis, electi ſunt ad tantam gloriam per hæc determinata merita, ita vt Deus ſimul voluerit illis tantam gloriam directe, & indirecte hæc merita.

Quare poſterior ſolutio citato loco tradita aptior eſt modo electionis ad gloriam à nobis aſſignato in prædeſtinatione hominum, & Angelorum, licet prior ſolutio aptior videatur prædeſtinationi Chriſti, vt ibidem notauimus. Iuxta poſteriorem igitur ſolutionem reſpondendum eſt ad probationem minoris ſupra negatæ, etiam ſi viſio vniuſcuiuſque beati habeat pro objecto ſecundario merita ipſius beati, vt futura, inde non ſequi debuiſſe ſupponi futuritionem talium meritorum antequam decerneretur à Deo viſio eorum: cum enim merita ſint objectum ſecundarium talis viſionis, atque adeo non ſint objectum motiuum, ſed terminatiuum dumtaxat, ſufficit, vt ſimul ſint futura viſio, & merita. Cum enim Deus iuxta poſteriorem ſolutionem, eodem decreto formali voluerit vnicuique beato viſionem beatificam directe, & indirecte objectum talis viſionis, conſequens eſt vt in eodem ſigno rationis æque primo futura intelligantur viſio beatifica, & objectum eius. 88.

Alia probabilis ſolutio obiectionis, & aptior electioni hominum, & angelorũ.

Iuxta ſolutionem ſecundam Deus eodem decreto formali voluit cuique beato viſionem beatificam directe, & indirecte obiectũ eius, etiam ſecundarium.

Obiicitur quartò, Deus non aliter confert gloriã in tempore, quam ab æterno dare decreuit, alioqui enim vel mutaret, vel non impleret decretũ ſuum; ſed Deus in tempore non confert gratis gloriam, præſertim adultis; ergo neque ab æterno decreuit illam dare gratis: implicat igitur homines eligi in æternitate ad gloriam ſine meritis, & in tempore illam non conſequi abſque meritis. 89.

Obiectio quarta.

Reſpondeo aduerſarios male applicare particulam illam, *gratis*, cùm enim applicari poſſit ad objectum diuinæ voluntatis, & ad ipſum actum voluntatis Dei, vt libere terminatum ad perſonam dilectam, ipſi illam applicant ad objectum voluntatis, cum tamen applicari debeat ad ipſum actum diligendi, aliud enim eſt gratis eligere aliquem ad gloriam, aliud verò eligere aliquem ad gloriam gratis ei conferendam; nam cum actus, & objectum inter ſe diſtinguantur, poteſt aliqua conditio conuenire actui, quæ non conueniat objecto, vnde gratis habere poſſumus actum amoris, quo volumus alicui aliquod bonũ, quamuis per talem actum non velimus, vt alius gratis conſequatur tale bonum. Deus igitur ex ſe, gratis, & abſque hominis merito habet efficacem effectum, quo illi vult gloriam, non tamen vult per talem affectum, vt homo gloriam conſequatur ſine meritis, nam illam vult ei vt coronam, & præmium; vnde quamuis objectum talis affectus & amoris non velit Deus dare gratis; ipſum tamen affectum & amorem gratis donat. Confirmari id poteſt etiam in ſententia aduerſariorum, qui concedunt Deum voluntate antecedente ſimplicis affectus velle omnibus hominibus gloriam, nam hunc ſimplicem affectum gratis habet Deus, & non propter hominum merita; quia nulla eorum merita prævidentur abſolute, & tamen per illum affectum non vult Deus, vt homines gloriam gratis conſequantur, ſed vt illam mereantur bonis operibus: igitur quod illi dicere debent de voluntate iſta inefficaci, dicimus nos de hac efficaci. 90.

Deus gratis habet affectũ dandi hominibus gloriã ordine intentionis, ſed nõ vult per talẽ affectum, vt conſequantur gloriam ſine meritis.

Digitized by Google

caci. Nom enim repugnat Deum in æternitate gratis velle hominibus gloriam ordine intentionis, & tamen in tempore non conferre gratis. Quare ad formam argumenti dico, totum argumentum concedi poſſe, ſi intelligatur ex parte obiecti; nam ſicut Deus in tempore obiectum electionis, nempe gloriam confert propter merita, ita ab æterno propter merita voluit conferre. Si vero intelligatur ex parte actus explicandum eſt iuxta doctrinam traditam. Dices, ſi Deus ab æterno non vult dare gratis gloriam ex parte obiecti, ſed vt coronam, ſequitur illud decretum ſupponere præſcientiam abſolutam meritorum. Sed neganda eſt ſequela, ſolum enim ſequitur decretum illud virtute, & implicite continere formalem voluntatem dandi merita ei, cui ſic amatur gloria, vel etiam formaliter attingere illa merita, indirecte tamen, quia cum decretum illud ſit actus intentionis, formaliter attingit finem, & media, illum directe, hæc indirecte iuxta ea, quæ ſupra notauimus.

Decretũ Dei dandi gloriã, vt coronam, ordine intentionis, formaliter attingit merita indirecte, & virtute continet voluntatem directam dandi talia merita.

91. *Obiectio quinta.*

Obycitur quintò: ſi princeps aliquis proponeret præmium aliquod benè certantibus ea lege, vt nulli datetur præmium niſi victori, fieri non poſſet vt talis Princeps abſoluta, & efficaci voluntate vellet alicui dare præmium, antequam illum victorem videret. Quod ſi præſcius eſſet euentus, & ſciret illum victurũ, poſſet ex tali præſcientia apud ſe ſtatuere, dare præmium, ſecùs vero deberet exſpectare victoriam, vt intuitu illius præmium daret: ergo idem de Deo dicendum eſt in ordine ad præmium gloriæ; cum ſit paritas rationis.

92. *Diſcrimen inter principem creatum, & increatum volentem præmium bene certantibus ea lege, vt non detur præmium, niſi victori.*

Reſpondeo, Principem creatum etiam poſita ea lege poſſe velle aliquo modo efficaciter ſcilicet quantum in ipſo eſt, vt amicus ſuus quem adhuc victorem non videt, præmium propoſitum conſequatur; non quidem ita vt illud obtineat ſine victoria, ſed vt velit illum reportare victoriam, eamque illi procurare, quantum in ipſo eſt. Sic enim voluntas ſtatuendi illam legem, & voluntas, vt amicus conſequatur præmium, non pugnant inter ſe. Verum quidem eſt voluntatem iſtam Principis non eſſe omnino, & ſimpliciter efficacem: quia licet ipſe efficiat quantum poteſt, non eſt ſimpliciter in eius poteſtate, vt amicus victoriam reportet; in quo longè diſtat à Deo, qui poteſt voluntate omnino, & ſimpliciter efficaci velle homini gloriam, & præmium, quin præuideat abſolutè merita ipſius futura, quia talia merita ſunt ſimpliciter, & infallibiliter in Dei poteſtate: habet enim conditionatam ſcientiam de modo, & ratione qua homo eſt infallibiliter conſecuturus merita, & habet omnipotentiam ad vertendum etiam infallibiliter cor hominis quocumque voluerit.

93. *Obiectio ſexta.*

Obiicitur ſexto: licet electio mediorum phyſice cauſantium conſecutionem finis poſſit ſupponere intentionem efficacem talis finis, electio tamen mediorum moraliter cauſantiũ finem, nequit ſupponere efficacem intentionem finis, ſaltem in eo qui daturus eſt talem finem, tanquam præmium, ſed neceſſe eſt, vt antequam efficaciter intendat dare præmium, præuideat illa media: ſed merita ſunt media, non phyſice, ſed moraliter cauſantia conſecutionem gloriæ: ergo neceſſe eſt, vt intentio efficax dandi gloriam ſupponat voluntatem, & præſcientiam meritorum. Major conſtat ex diſcrimine inter medium phyſicum, & morale, nam illud ſua actione influit in adquiſitionem finis ſine dependentia à voluntate alterius; ſecus vero medium morale, quale eſt meritum, quod indiget alterius acceptatione, vt conducat ad conſecutionem finis, cumque acceptari non poſſit niſi præcognoſcatur, impoſſibile eſt, vt qui daturus eſt præmium det illud ante præuiſionem meritorum. Reſpondeo negando majorem, nam quouis modo ſpectentur finis, & medium, ſi ſpectentur in ratione finis, & medij, ſemper intentio finis præcedit ſaltem ſecundum rationem electionem mediorũ, ſiue media ſint phyſica, ſiue moralia, ſiue quis ſibi intendat finem, ſiue alteri; finis enim vt finis eſt cauſa mediorum ſiue phyſicè, ſiue moraliter concurrentium ad conſecutionem eius. Ad probationem majoris dico, quamuis media moralia concurrant efficienter moraliter ad conſecutionem finis dependenter à voluntate alterius, qui daturus eſt finem, tamen quatenus actu exercent hanc effectiuam cauſalitatem, non ſe habere reſpectu finis vt effectus, ſed vt cauſas, & ideo iam non ſpectari ſecundum ordinem intentionis, ſed ſecundum ordinem executionis. Quando autem ordine intentionis amatur finis per media moralia conſequendus, non amatur propter ipſa media, ſcilicet merita, tanquam propter finem, vt conſtat, & ideo ad intentionem finis non eſt neceſſaria notitia mediorum exiſtentium, vel futurorum abſolutè, ſed vt poſſibilium, & in ſuo genere efficacium, ſi eligantur ad talem finem conſequendum. Quamuis ergo media iſta moralia cauſent finem dependenter à voluntate eius, qui daturus eſt præmium, non ideo neceſſe eſt præcognoſcantur vt futura, & placitura illi abſolutè, ſed vt apta, & digna acceptatione, ſi fiant, & ordinentur ad finem. Quare cum Deus dicitur dare, vel velle dare gloriam propter merita exiſtentia, vel præuiſa, iam merita non conſiderantur vt merita eligenda, ſed vt cauſæ moraliter efficientes, & particula, propter, non indicat cauſam finalem, ſed efficientem, aut diſpoſitiuam.

94. *Quouis modo ſpectentur finis, & medium, ſi ſpectentur in ratione finis, & medij, ſemper intentio finis præcedit electionem mediorum, ſiue media ſint phyſica, ſiuè moralia.*

95. *Obiectio ſeptima.*

Obiicitur ſeptimo: electio iſta efficax hominum ad gloriam non videtur ſatis conſiſtere cũ ſincera voluntate ſaluandi omnes homines: nam ſi agonotheta ex omnibus ad certamen confluentibus decem iuuenes ſeligeret, & decerneret illis ſolis dare præmium, ideoque illos ſolos occultis modis, nempe certis vnctionibus iuuaret, ſine quibus certo ſciret, neminem fore victorem, certe dici non poſſet, talem agonothetam ſincere velle, vt alij etiam victoriã reportent, & præmium conſequantur; Sed Deus ſe habet, vt agonotheta, in cauſa ſalutis inuitans omnes ad certamen, & ad præmia capeſſenda, & omnes homines ſunt inſtar certantium: ergo ſi Deus modo prædicto efficaciter eligit quoſdam ad gloriam, & illis ſolis dat media congrua non videtur ſincere velle gloriam ceteris omnibus, cõtra Paulum primæ Timothei ſecundo: *Deus vult omnes homines ſaluos fieri.* Reſpondeo, nullo modo pugnare efficacem electionem ad gloriam cum ſincera voluntate ſaluandi omnes homines, nam ſi agonotheta

Efficax electio ad gloriam quorumdam non pugnat cum ſincera voluntate ſaluandi omnes,

notheta daret cæteris alias vnctiones ſufficientes ad vincendum, niſi per ipſos ſtaret, certe cũ voluntate efficaci, & abſoluta dandi præmium illis decem, poſſet conſiſtere voluntas conditionata, & inefficax dandi præmium cæteris. Cum ergo Deus det cæteris omnibus media ſufficientia ad ſalutem, electio illa efficax non officiet voluntati conditionatæ ſaluandi cæteros. Quare ſicut Deus feriò, & ſincerè deſiderat ſalutem illius, quem tamen ſcit non ſaluandum, & tamen non dicitur velle fieri aliquid contra ſuam præſcientiam: ita pariter poteſt ſerio velle ſaluare aliquem non electum, nec idcirco dicetur velle aliquid fieri contra electionem, aut numerum electorum; maxime cum Deus ex vi talis electionis efficacis quorundam non voluerit poſitiue omnes alios à gloria excludere, ſed ſimul habuerit volnutatem ſaluandi cæteros, ſi per ipſos non ſtaret.

Retorquetur obiectio in aduerſarios. Et certè ſi hæc objectio aliquid momenti haberet, poſſet facile in aduerſarios retorqueri. Nam licet ipſi negent voluntatem efficacem dandi gloriam electis ante præuiſionem abſolutam meritorum, & ſolum admittant ſimplicem adfectum dãdi gloriam reſpectu omnium hominum; concedunt tamen Deum ante merita abſolutè præuiſa, velle quibuſdam dare auxilia congrua, quibus ſcit ſaluandos, & aliis non vult dare, niſi ſolum ſufficientia, quibus ſcit non ſaluandos: ſicut ergo illa voluntas efficax dandi auxilia congrua illis tantum, non pugnat in eorum ſententia, cum voluntate conditionata ſaluandi cæteros, ita neque electio efficax quorundam ad gloriam pugnabit cum voluntate ſaluandi alios, vel ſi iſta pugnat, pugnabit & illa, quam ipſi admittunt.

97. *Obiectio octaua.* *Obiicitur octauò:* Qui admittunt voluntatem efficacem dandi gloriam prædeſtinatis ante præuiſionem abſolutam bonorum operum, ſimul cognoſcunt negatiuam reprobationem circa alios ante præuiſionem abſolutam peccatorum. Ex hac autem doctrina incidunt in illud dilemma, à quo nequeunt ſe expedire: Vel ſum prædeſtinatus, vel non ſum; ſi ſum, ſaluabor, quidquid fecero; ſi non ſum, damnabor abſolutè, quidquid fecero. *Retorqueri etiam poteſt obiectio.* Reſpondeo, hoc argumentum retorqueri etiam poſſe in aduerſarios, etiam ſublata efficaci electione ante merita abſolutè præuiſa, nam quamuis Deus non elegerit nos efficaciter ad gloriam niſi poſt merita præuiſa, tamen ante præuiſa merita voluit nobis dare auxilia congrua, quibus præſciebat nos merita habituros, & conſecuturos gloriam; quo poſito ſimile dilemma poſſet quis conficere. Vel Deus decreuit dare mihi auxilia congrua ad infallibiliter conſequendam gloriam, vel non decreuit; ſi decreuit, tandem conſequar gloriam quidquid fecero; ſi non decreuit, tandem damnabor quidquid fecero. *Falſum eſt reprobum, quidquid fecerit, damnãdum, & prædeſtinatum, quidquid fecerit, ſaluandum.* Deinde dico falſum eſſe, reprobum, quidquid fecerit, damnandum, & prædeſtinatum, quidquid fecerit, ſaluandum. Non enim ſaluabuntur niſi boni, neque damnabuntur niſi mali; eſſe tamen verum, omnes reprobos malos, & omnes electos bonos aliquando futuros; quia tamen dum hic viuimus, incertum eſt vtrum ſimus è numero electorum, an reproborum, non debemus ſalutem deſperare, nec de noſtra felicitate præſumere, ſed cum metu, & tremore noſtram ſalutem operari.

98. *Obiectio nona.* *Obiicitur nonò*, cum electione efficaci ad gloriam ante merita abſolutè præuiſa non ſatis cohærent promiſſiones vitæ æternæ; quæ omnes ſunt conditionatæ, nempe ſub conditione obſeruationis mandatorum, & perſeuerantiæ, promiſſio autem conditionata eſt ſignum voluntatis conditionatæ, neque minæ mortis æternæ incurrendæ, niſi conditio illa præſtetur, nam ſi damnatio eſt impoſſibilis, poſita prædicta electione, vana ſunt terriculamenta iſta. Deinde electio prædicta tollit omnem ſollicitudinem bonorum operum, & ſalutis, zelum animarum, correptiones, exhortationes, orationes, induſtriam, & diligentiam, imo adfert deſperationem. Denique hæc doctrina explicata populo, & diligenter expenſa parit ſcandalum, & licentiam vitæ, ergo omnino neganda eſt electio efficax ad gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum.

99. *Doctrina de efficaci electione ad gloriam ante merita abſolute præuiſa non repugnat promiſſionibus, & minis conditionatis nec tollit ſollicitudinem bonorum operum, zelum animarum &c.* Reſpondeo negando totum quod aſſumitur in argumento: nam electio illa efficax neque repugnat promiſſionibus, & minis, neque tollit ſollicitudinem bonorum operum, zelum animarum & cætera; Imo hæc omnia ponit, atque confirmat: Deus enim prædeſtinauit homines, & ita prædeſtinauit, vt per hæc media pertingant ad finem. Electio igitur efficax ad gloriam non excludit media, imo includit indirectè, & ita poſita illa electione vult Deus directè media conuenientia ad glorificationem. Vt autem hæc media mandentur executioni, non parum iuuant promiſſiones illæ conditionatæ, & minæ, exhortationes, correptiones, orationes, ſollicitudo, zelus animarum, induſtria, & diligentia; imo hæc & alia ſunt media ad glorificationem executioni mandandam. Neque hæc doctrina ſcandalum parit, & licentiam vitæ, ſi rectè explicetur. Denique dico, ſi hoc argumentum aliquam vim habet, totum retorqueri poſſe in aduerſarios, ſi ſermo ſit de voluntate diuina efficaci dandi auxilia congrua ad infallibilem gloriæ conſecutionem, quam ipſi admittunt reſpectu prædeſtinatorum. Si ergo prædicta incommoda non ſequuntur ex voluntate efficaci dandi auxilia congrua, vt reuera non ſequuntur, ita non ſequentur ex electione efficaci ad gloriam.

Capvt VIII.

An ſit aliquis ordo in electione prædeſtinatorum, & an electio ſit prior, vel poſterior dilectione.

Vod ad primum attinet, ſit 100.

Prima concluſio: Electio Angelorum, & hominum ſimul fuit in eodem ſigno rationis. *Electio angelorum, & hominum ſimul fuit in eodem ſignorationis.* Probatur tum quia nulla eſt ratio aſſerendi electionem Angelorum priorem fuiſſe electione hominum, vel electionem quorumdam hominum electione aliorum, vt conſtabit ex dicendis. Tum etiam quia ordo diuinorum actuum ex ordine obiectorum ſumendus eſt; at nullus eſt ordo inter prædeſtinatos, cum

vnus

Digitized by Google

vnus non ſit finis gloriæ alterius, nec contra; atque adeo non eſt cur Deus prius cenſeatur elegiſſe Angelos, quam homines; vel ex hominibus, aut Angelis vnum prius, quam alium. Tum præterea quia voluntas efficax eligendi Angelos, & homines ad gloriam non ſuppoſuit voluntatem producendi illos, ſed eadem voluntate ſimul ordinati ſunt ad exiſtentiam, & ad gloriam, ſeu ordinati ſunt vt eſſent propter talem finem: ergo cum Angeli ſimul producti ſint, ſimul etiam fuerant electi; & quamuis homines non ſimul, ſed ſucceſſiuè producantur, hæc ſucceſſio in eorum futuritione non obſtat, quominus ſine vllo ordine, ſimul, & in eodem ſigno rationis electi fuerint à Deo; rectè enim ſimul eligi potuerunt ad exiſtentiam, & gloriam in executione ſucceſſiuè obtinendam. Nec refert quod aliqui electi ad gloriam generentur, vel geniti ſint cum peccato parentum. Solet enim Deus ſuas prædefinitiones adimplere mediis permiſſionibus, quod non eſt intellectu difficile, admiſſa ſcientia conditionata. Nec inde ſequitur aliquem hominem electum fuiſſe ordine intentionis occaſione peccati alterius

101. *Electio hominum præceſſit præuiſionem abſolutam peccati angelorum, & peccati primi parentis.*

Secunda concluſio: Electio hominum præceſſit præuiſionem abſolutam peccati Angelorũ, & peccati primi parentis. Prima pars ſuadetur primo quia homines æqualem capacitatem obedientialem habent ad ſupernaturalem beatitudinem, ac Angeli: ergo per ſe, & æque primo ſunt ad illam electi ante præuiſionem abſolutam peccati Angelorum. Confirmatur quia cum Deus non Angelicam, ſed humanam naturam aſſumpſerit, ac primo elegerit directè Chriſtum, tanquam caput omnium electorum, conſequens eſt, vt homines per ſe primo elegerit, vt Chriſti ſocios, & fratres ante eandem præuiſionem. Quare electio hominum non eſt ſubſecuta præſcientiam peccati Angelorum, ſed potius illam præceſſit, non quod ſit immediatus ordo inter talem electionem, & præſcientiam, ſed tantum mediatus, nimirum quia homines, & Angeli boni ſimul electi ſunt: electio autem bonorum Angelorum anteceſſit præſcientiam peccati malorum, atque adeo & electio hominum. Secundo quia prima ratio eligendi homines ad gloriam non fuit reparatio ſedium Angelorum, ſed diuina bonitas, & miſericordia. Quare cum aliqui Sancti Patres ſignificant Angelorum ſedes per homines reparari, intelligendi ſunt non de ordine intentionis, ſed executionis, & ſimiliter intelligenda ſunt verba illa Pauli ad Epheſios primo: *Inſtaurare omnia in Chriſto quæ in cælis, & quæ in terra ſunt.* Et pariter verba Pſalmographi Pſalmo centeſimo nono: *Iudicabit in nationibus, implebit ruinas*, ſi in ſenſu myſtico in eandem ſententiam exponantur. Nam in ſenſu litterali, implere ruinas, nihil eſt aliud in teſtimonio adducto, quam multiplicare illas, & conſummare. Loquens enim Dauid de Chriſti victoria, ait: *implebit ruinas*, id eſt conſummabit vltimum exterminium, & perficiet complementum ruinæ impiorum.

102. Secunda pars concluſionis probatur; quia electio Adami fuit ante abſolutam præuiſionem peccati ipſius: ergo & electio aliorum hominum. Antecedens ſuadet gratia, & iuſti-

tia originalis, quam pono in ſtatu innocentiæ fuiſſe effectum diuinæ electionis. Conſequentia bona eſt, cum nulla ſit ratio, vel autoritas, quæ oppoſitum cogar aſſerere.

Quoad ſecundum attinet, anſam dubitandi præbet Diuus Thomas prima parte, quæſtione vigeſima tertia, articulo quarto, in corpore, vbi ait, dilectionem prædeſtinatorum præſupponi electioni ſecundum rationem, & inferius ſubdit hæc verba: *Electio, & dilectio aliter ordinantur in nobis, & in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non cauſat bonum, ſed ex bono præexiſtente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus. Et ſic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem eſt è conuerſo. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, eſt cauſa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et ſic patet, quod dilectio præſupponitur electioni ſecundum rationem.* Quibus verbis indicat Sanctus Doctor dilectionem, & electionem prædeſtinatorum eſſe in Deo actus ratione diſtinctos, nam inter illos non poſſet eſſe prioritas ſine diſtinctione rationis.

Nihilominus *Arbitror* dilectionem, & electionem prædeſtinatorum in ordine ad idem obiectum, non eſſe in Deo plures actus ſecundum rationem, ſed vnicum cum diuerſis reſpectibus, & hoc non obſtante dici quodammodo poſſe dilectionem eſſe priorem electione. Prior pars concluſionis eſt Soarij libro primo de Eſſentia prædeſtinationis capite vndecimo, & ſuadetur; quia omnis electio eſſentialiter eſt dilectio: tum quia ratio dilectionis includitur in omni actu proſecutionis, atque adeo cum quæuis electio ſit actus proſecutionis includit dilectionem. Tum etiam quia diligere in communi eſt velle alicui bonum; eligere autem eſt velle alicui bonum præferendo illũ in eo bono per eumdem actum alij, vel aliis, qui ſimul obiiciuntur menti eligentis. Vnde eligere erit ſpeciale quoddam diligere. Quare ad electionem non requiritur reiectio formalis, & directa aliorum, qui non eliguntur, ſed ſufficit indirecta, imo ſufficit virtualis, quæ intercedit eo ipſo quod eligens ex pluribus ſibi propoſitis, alicui, vel aliquibus vult bonum, non curando de aliis. 103.

Dilectio, & electio prædeſtinatorum in ordine ad idem obiectũ vnicus actus eſt, etiam ſecundũ rationem, cum diuerſis reſpectibus, & nihilominus dici poteſt quodammodo dilectio prior electione.

Hinc conſequens eſt in Deo electionem prædeſtinatorum ad gloriam eſſe ſimul eorumdem dilectionem, & quia vere eſt actus proſecutionis, & quia vult illis gloriam, quæ maximum bonum eſt, atque adeo eundem actum diuinum ſecundum rationem eſſe dilectionem quatenus vult prædeſtinatis bonum gloriæ, & eſſe electionem quatenus ita vult illis idem bonum, vt eos præferat in eo bono non prædeſtinatis.

Poſterior pars concluſionis probatur, quia Ariſtoteles in Poſtprædicamentis inter modos prioris numerat prius in exiſtendi conſequentia, ſcilicet, vocat prius illud, cuius exiſtentia non infert exiſtentiam alterius, ſeu à quo non valet ad alterum exiſtendi conſequentia. Sic animal dicitur prius homine, quia ab exiſtentia animalis ad exiſtentiam hominis non valet conſequentia, licet valeat ab exiſtentia hominis ad exiſtentiam animalis. Iuxta quem modũ prioris dilectio qua Deus diligit prædeſtinatum ad gloriam dici poteſt prior ſecundum 104.

Digitized by Google

rationem electione eiuſdem ad eamdem gloriam. Quamuis enim in Deo dilectio, & electio prædeſtinati idem actus ſit ſecundum rationem, tamen ille actus vt dilectio, dicitur prior ſe ipſo, quatenus electio eſt, in ſubſiſtendi conſequentia, ſicut animal eſt prius ſecundum rationem homine in ſubſiſtendi conſequentia. Nam quemadmodum non valet, eſt animal; ergo eſt homo, licet valeat è conuerſo; ita non valet, eſt dilectio: ergo eſt electio, licet valeat è contrario. Sicut enim ratio animalis vniuerſalior eſt homine, quia poteſt eſſe extra hominem, ita ratio dilectionis vniuerſalior eſt electione, poteſt namque coniungi cum mera dilectione, qua amatur bonum alicui abſtrahendo à comparatione aliorum, & cum electione, qua amatur bonum alicui, & virtute negatur alij, vel aliis, quod eſt de ratione electionis. Sic intelligendum exiſtimo

105\. diuum Thomam loco citato, cum ait dilectionem prædeſtinatorũ in Deo præſupponi ſecundum rationem electioni eorundem. Solum ſupereſt explicandum, quid ſibi velit idem ſanctus Doctor, cum ibidem docet, electionem in nobis eſſe priorem dilectione. Nam electio in nobis, ſicut in Deo includit dilectionem, & quemadmodum diximus dilectionem in Deo eſſe priorem electione in ſubſiſtendi conſequentia, ſimiliter dicere poſſemus in nobis. Reſpondeo tamen eodem modo loquendum eſſe in nobis, ac in Deo, ſi ſermo ſit de dilectione eſſentialiter contenta in electione ob idemtitatem rationis. Cæterum Diuus Thomas cum docet, electionem in nobis eſſe priorem dilectione, non comparat electionem cum dilectione in illa incluſa, ſicut comparauerat in Deo, ſed cum alia dilectione, quæ electionem ſubſequitur, & mera dilectio eſt, qualis cernitur in eo, qui aliquem eligit in amicum, vt poſt eam electionem illum diligat familiarius. Hæc Diui Thomæ interpretatio inſinuatur à Soario loco citato, & expreſſius traditur ab Heriçe diſp. 24. cap. 5.

Quo ſenſu dicat S. Thomas dilectionem prædeſtinatorum præſupponi ſecũdũ rationem electioni eorundem in Deo, & quo ſenſu dicat electionem in nobis eſſe priorem dilectione.

Capvt IX.

An electio prædeſtinatorum ſit definita quoad perſonas, & gradus gloriæ.

106\. Diſputant de hac re ex profeſſo Soarius libro de eſſentia prædeſtinationis capite decimo, Trigoſus prima parte in Sanctum Bonauenturam quæſtione 18. artic. 6. dubio 3. & Granado tomo primo in primam partem controuerſia 4. Tract. 4. diſp. 5. Alij curſim tantum attingunt. Ego difficultatem breuiter expedio hac *vnica concluſione*.

Electio prædeſtinatorum definita eſt quoad indiuiduas perſonas, & quoad certum, ac diuiduũ gradum gloriæ.

Deus ab æterno eligit has & illas perſonas ad gloriam in numero, & in indiuiduo determinatas, & ad certum, ac definitum gradum gloriæ. Prima pars concluſionis facile ſuadetur, primò quia ad perfectiſſimam Dei prouidentiam ſpectat, vt effectus ſuos, non confuſe, ſed diſtincte, ac clare definiat: ergo non ſatis eſt, vt Deus ab æterno elegerit certum numerum ſaluandorum, ſed neceſſe eſt, vt has, & illas perſonas definierit ante præuiſionem abſolutam meritorum. Secundo, quia Deus ante electionem prædeſtinatorum certo nouit ſcientia conditionata quænam determinatæ perſonæ conſecututæ eſſent beatitudinem ex hypotheſi, quod illas produceret in hoc ordine rerum, in his circunſtantiis, & cum his mediis: ergo potuit diſponere, atque adeo diſpoſuit, vt nouerat: ergo elegit ad gloriam has determinatas perſonas in numero, & in indiuiduo.

Secunda pars concluſionis eiſdem argumentis probatur, quæ facile applicari poſſunt, cum non minus perfecta ſit diuina ſcientia, & prouidentia circa gradus gloriæ, quam circa perſonas glorificandas. Deinde confirmati poteſt, quia modus iſte electionis non pugnat cum libertate, vt conſtat ex dictis capite ſeptimo præſentis diſputationis, objectione ſecunda, & tractatu ſexto, diſputatione tertia, capite primo, neque cum diuina gratia; nam per hanc electionem maximum beneficium confertur electis, non electis vero non propterea negantur auxilia ſufficientia. Neque pugnat cum diuina iuſtitia quia Deus in collatione, vel negatione præmiorum nemini facit iniuriam, cum vnicuique conferat præmium meritis propriis reſpondens. 107.

Dices, hinc ſequi nonnunquam hominem attingere in hac vita eum gradum gratiæ, quem excedere non poſſit; & electionem diuinam in cauſa eſſe, quo minus homo ſanctior euadat, nimirum ſi attingat gradum ſanctitatis per eam electionem definitum. Sed neganda eſt conſecutio ſimpliciter loquendo. Nam homo quamdiu viuit ſemper poteſt maiorẽ gratiam, & ſanctitatem comparare. Id enim non impedit electio diuina; nec deſunt auxilia ad eiuſmodi incrementum. Verum eſt Deum ſapientiſſima prouidentia ſua ita diſponere vniuſcuiuſque hominis operationes, & vſuram vitæ, vt ſtatim moriatur, vbi gradum gratiæ à Deo definitum attigerit, quod dictis non repugnat. Alia, quæ obiici poterant contra concluſionem huius capitis iam ſunt à nobis expedita ſupra cap. 7. obiectione 3. 108.

Electio diuina non impedit, vt homo, quãdiu viuit, poſſit maiorẽ ſemper gratiam, & gloriam comparare, licet numquam excedat gradũ diuinitus definitum, ita Deo diſponente.

Capvt X.

De ordine actuum diuinæ voluntatis circa gloriam, & media ad illam, & circa media inter ſe.

Actenus comparauimus voluntatem efficacem dandi gloriam, ſeu electionem efficacem ad gloriam ordine intentionis, cum præſcientia abſoluta meritorum, & ſtatuimus illam eſſe priorem iſtâ ſecundum rationem. Nunc in hoc capite primùm comparanda eſt voluntas illa efficax dandi gloriam, non cum græſcientia abſoluta meritorum, ſed cum voluntate dandi media, ſeu merita. Et inueſtigandus ordo inter illas. 109.

Sed vt res clarior euidat, notare libet, duplicem diſtingui poſſe in Deo voluntatem

dandi

dandi media, ſeu merita, alteram directe tendentem in illa, alteram indirecte. Vel enim amatur gloria vt comparanda per merita, & tunc gloria attingitur directe, & media indirecte, vel amantur media propter finem, & tunc media attinguntur directe, & finis indirecte. Quâ notatione præmiſſa,

Voluntas efficax dãdi gloriam, ordine intentionis, eſt prior ſecundum rationem volũtate directe tẽdẽte in media, non vero voluntate indirecte tendente in illa.

Dicendum eſt, voluntatem efficacem dandi gloriam prædeſtinatis ordine intentionis eſſe priorem ſecundum rationem voluntate directè tendente in media, ſeu merita, non vera voluntate indirectè tendente in illa. Patet prior pars, quia voluntas tendens directe in media, ſeu merita diſtinguitur ſecundum rationem à voluntate dandi gloriam, vt ſuadet diſtinctio objectorum, & præterea oritur ab ea; ex voluntate enim dandi gloriam vult Deus prædeſtinatis directe hæc, & illa merita, quibus præuidit ſcientia conditionata illos conſecuturos gloriam. Poſterior pars oſtenditur quia voluntas indirecte tendens in media, ſeu merita nullo modo diſtinguitur à voluntate dandi gloriam, nam cum hæc voluntas dandi gloriam ſit vera, & propria intentio, eſt voluntas dandi gloriam per hæc merita, atque adeo tendit in gloriam, tanquam in finem directè, & in merita, tanquam in media, indirectè: ergo voluntas iſta dandi gloriam non eſt prior ſecundum rationem voluntate tendente in merita indirecte, quia vbi nulla eſt diſtinctio, nulla poteſt eſſe prioritas.

110. De ordinę diuinorum actuum circa media, ſeu merita inter ſe collata, *Aſſerẽdum* eſt, Deum ordine intentionis prius ſecundum rationem voluiſſe media, ſeu merita propinquiora gloriæ in cauſando, quam remotiora, atque adeo actus diuinæ voluntatis verſantes circa media eſſe priores, & poſteriores ratione iuxta maiorem, & minorem propinquitatem mediorum ad gloriam in cauſando. Probatur quia intendens efficaciter aliquem finem prius ratione vult medium illi fini propinquius, quam medium remotius: ſed Deus efficaciter intendit prædeſtinationis gloriam tanquam finem: ergo prius voluit illis media propinquiota gloriæ, quam remotiora, ac per conſequens prius voluit illis merita, & diſpoſitiones proximas ad gratiam, quam auxilia præuenientia, quibus Deus ad prædictos actus mouet proportione ſeruata. Nam hæc auxilia remotius concurrunt ad aſſecutionem gloriæ.

Deus, ordine intentionis prius ſecundũ rationem voluit directe media propinquiora gloriæ in cauſan, deaquam remotiora; ſecum vero indirecte.

111. Loquutus ſum in hac vltima concluſione de actibus diuinæ voluntatis tendentibus directe in media ſeu merita, non vero de voluntate indirecta eorum. Nam in illis ſolis habet locum prædictus ordo; hæc autem voluntas indirecta mediorum, cum non differat etiam ſecundum rationem à voluntate directe tendente in gloriam, quæ efficax intentio eſt, non eſt multiplex ſecundum rationem, & ideo non eſt capax illius ordinis; vnde Deus eodem actu indiuiſibili ſecundum rationem directe vult vni prædeſtinato gloriam determinatam, & indirecte omnia media ſimul.

* * *

DISPVTATIO IV.

De Effectibus prædeſtinationis.

CAPVT I.

Apparatus ad diſputationem.

DVo in hoc apparatu explicanda ſunt; nimirum in quo genere cauſæ prædeſtinatio cauſet effectus ſuos, & quæ conditiones requirantur ad rationem talium effectuum. Primum facile expedio, aſſerendo æternam prædeſtinationem cauſare effectus ſuos in genere cauſæ efficientis moralis. Patet, quia cum Deus ſit cauſa efficiens talium effectuum, & operetur illos per actus intellectus, & voluntatis, in quibus prædeſtinatio conſiſtit, & huiuſmodi actus non phyſice, ſed moraliter operentur ad extra, nempe dirigendo, & applicando, ſeu imperando, ſequitur tales actus, ac per conſequens prædeſtinationem ipſam eſſe cauſam efficientem moralem eorum effectuum. Hæc autem cauſalitas effectiua conuenit, non ſolum voluntati exequenti, ſed etiam voluntati prædefinienti per modum intentionis, & etiam ſcientiæ. Nam voluntas exequens proxime applicat omnipotentiam; voluntas verò prædefiniens per modum intentionis, quatenus intendit finem, & eligit media, requiritur ex parte agentis ad moraliter, & perfecte operandum propter finem, & ex vi talis voluntatis ſequitur executio, quamuis non proxime, ſed remote, ſcilicet media voluntate exequente. Denique ſcientia concurrit vt cauſa dirigens operationem, vt conſtat. 1.

Prædeſtinatio cauſat effectus ſuos in genere cauſæ efficientis moralis.

Circa ſecundum varij variè ſentiunt de conditionibus requiſitis ad rationem effectus prædeſtinationis. Ego quinque conditiones requiro. *Prima* eſt, vt ſit effectus Dei, debet enim procedere ab eius voluntate, per quam Deus cauſat ſuos effectus. *Secunda*, vt pertineat aliquo modo ad ordinem gratiæ. Ideo enim Auguſtinus prædeſtinationem appellauit præparationem gratiæ, quia effectus eius continetur aliquo modo ſub ordine gratiæ. Confirmatur, quia cum vltimus, & potiſſimus effectus prædeſtinationis ſit gloria, & hæc ſit omnino ſupernaturalis, neceſſe eſt, vt alij omnes effectus, qui ordinantur ad gloriam, tanquam media ad finem, ſint aliquo pacto ſupernaturales, ſcilicet vel quoad ſubſtantiam, vel quoad modum; quod eſt pertinere quodammodo ad ordinem gratiæ. 2.

Effectus prædeſtinationis debet eſſe effectus Dei, & pertinere aliquo modo ad ordinem gratiæ.

Tertia conditio eſt, vt effectus prædeſtinationis procedat de facto ex intentione abſoluta, & efficaci dandi gloriam. Hanc conditionem non admittit Heriçe diſputatione tertia, capite primo, nec illam iuxta propriam doctrinam admittere poteſt, ſaltem in omnibus prædeſtinatis; admittit tamen aliam conditionem loco huius, nempe effectum prædeſtinationis de facto procedere debere ex ſpeciali quadam electione gratioſa, diſcernente prædeſtinatum à reprobo, ſed non abſoluta, & efficaci; contra 3.

Effectus prædeſtinationis debet procedere de facto ex intentione efficaci dandi gloriam.

Digitized by Google

quam ſatis egimus ſupra. Nobis placet conditio adducta, tum quia illa electio, ſeu intentio efficax eſt primum principium conſtituens diſcrimen inter prædeſtinatum, & reprobum; ac per conſequens primum principium omniũ effectuum prædeſtinationis. Tum etiam quia cum vltimum in executione ſit primum in intentione, iuxta commune proloquium, quia intentio efficax finis eſt radix omnium, quæ diriguntur ad comparandum finem, conſequens eſt vt in negotio prædeſtinationis, gloria, quæ eſt vltima in executione, ſit prima in intentione, atque adeo vt intentio efficax eius ſit primum principium omnium effectuũ prædeſtinationis. Diximus autem hanc conditionem de facto requiri ad effectum prædeſtinationis, quia exiſtimamus potuiſſe ſic ordinari à Deo negotium prædeſtinationis, vt effectus omnes eius ſolum ſupponerent intentionem gloriæ conditionatam: at re ipſa cenſemus ſupponere intentionem gloriæ abſolutam, & efficacem, quia id nobis perſuadet modus loquendi Pauli, & Auguſtini, vt ſupra notauimus.

4. *Quarta* conditio ſic proponi ſolet, vt effectus prædeſtinationis aliquo pacto in re ipſa conducat ad conſecutionem gloriæ, ſcilicet vel proximè vt donum perſeuerantiæ, & gratiæ finalis, vel remote, quatenus vnus effectus gratiæ eſt medium ad alium vſque ad comparationem gloriæ. Probari poteſt quia ſi aliquod gratiæ donum collatum prædeſtinato nullum effectum, vel vtilitatem haberet in ordine ad gloriam adipiſcendam, vndecumque id proueniret, non eſſet effectus prædeſtinationis, ſed reuocari deberet ad generalem gratiæ prouidentiam. Hæc quarta conditio ſic propoſita mihi non videtur vniuerſalis, nec conuenire omni effectui prædeſtinationis, ſi proprie loquamur, nam gloria effectus prædeſtinationis eſt, tamen non eſt quid conducens ad conſecutionem gloriæ, niſi forte dicatur quid conducens ad illius conſecutionem tanquam terminus eius, ſed modus loquendi valde improprius eſt. Quare hæc quarta conditio melius ita proponi poteſt, vt effectus prædeſtinationis ſit, vel aliquid conducens ad gloriam, vel gloria ipſa.

Effectus prædeſtinationis vel eſt aliquid conducens ad gloriam, vel ipſa gloria.

5. *Quinta* conditio eſt, vt effectus Prædeſtinationis pendeat de facto à Chriſto tanquam à cauſa meritoria. Nam probabilius exiſtimo omnem effectum prædeſtinationis, non ſolùm hominum, ſed etiam Angelorũ fuiſſe ex meritis Chriſti, vel vt Redẽptoris, vel certè vt capitis, & fontis gratiæ. Dixi, de facto, quia hæc conditio non eſt ſimpliciter neceſſaria. Potuiſſet enim Deus prædeſtinare tam Angelos, quam homines independenter à Chriſto, & à meritis eius, in quo euentu effectus Prædeſtinationis conſiſterent abſque prædicta conditione.

Effectus prædeſtinationis de facto pendet à Chriſto, tanquam à cauſa meritoria.

Deus potuiſſet prædeſtinare angelos & homines indepẽdenter à Chriſto, & meritis eius.

His præmiſſis, iam ad ſingulos prædeſtinationis effectus explicandos accedamus, eorum enim explicatio lucem afferet dictis.

Caput II.

An vocatio, & auxilium præueniens ſit effectus Prædeſtinationis.

SI ſermo ſit de vocatione, & auxilio efficaci, adeo certũ eſt eſſe effectum prædeſtinationis in prædenato, vt in dubium id reuocari non debeat. Tum quia hoc ſuadent verba Pauli ad Rom. 8. *Quos prædeſtinauit*, &c. Quæ intelligẽda eſſe de vera, & propria prædeſtinatione ad gloriam, docent Auguſtinus libro de prædeſtinatione Sanctorũ, capite decimo ſeptimo, & Fulgentius libro primo ad Monim: capite vndecimo, & nobiles interpretes Recentiores Benedictus Iuſtinianus, & Cornelius à Lapide in eũ locũ, ac conſequẽter exiſtimãt illis verbis recenſeri effectus prædeſtinationis, & verbo illo, *vocauit*, ſignificari omnia dona ſupernaturalia, quæ iuſtificationem præcedunt, & ad illam, & glorificationem in re ipſa conducunt, ac potiſſimum vocationem efficacem quæ ordine executionis primum locum obtinet inter eiuſmodi effectus. Tum etiam quia vocationi, ſeu auxilio efficaci conueniunt cõditiones ſuperiori capite aſſignatæ: eſt enim auxilium efficax effectus Dei ſupernaturalis, ſaltem quoad modum, & procedit de facto ex intentione abſoluta, & efficaci dandi gloriam, cum actus, propter quem tribuitur, ſit etiam efficaciter volitus propter gloriam: & conducit re ipſa ad conſecutionem beatitudinis; actus quippe ab auxilio procedens ſemper confert ad beatitudinem vel vt meritum, vel vt diſpoſitio proxima, aut remota; ac tandem auxilium pendet ex meritis Chriſti. 6.

Vocatio, ſeu auxilium efficax effectus prædeſtinationis eſt in prædeſtinato.

Loquutus ſum de auxilio efficaci exiſtente in ipſo prædeſtinato, nam auxilium efficax exiſtens in reprobo non eſt effectus prædeſtinationis ſaltem reſpectu ipſius, vt conſtat, cum nihil omnino iuuet ipſum ad conſequendam gloriam; quippe qui illam conſecutus non eſt, licet iuuet ipſum ad eliciendum aliquem actum bonum. Vtrum autem auxilium efficax exiſtens in reprobo, ſit effectus prædeſtinationis reſpectu alicuius prædeſtinati, inferius capite 6. dicam. 7.

Auxilium inefficax in reprobo non eſt effectus prædeſtinationis ſaltem reſpectu ipſius.

Difficultas tamen eſt an auxilium inefficax collatum prædeſtinato ſit effectus prædeſtinationis eius. Nam Valentia prima parte, quæſtione vigeſima tertia, puncto tertio. §. Secundum eſt, expreſsè negat, & cum eo conſentit Becanus capite decimo quarto de prædeſtinatione, quæſtione tertia, numero quinto, quatenus ait, vt aliqua vocatio prædeſtinati ſit effectus prædeſtinationis eius, neceſſarium eſſe, vt prædeſtinatus illi cooperetur per conſenſum liberi arbitrij. Suaderi id poteſt, quia vocatio, ſeu auxilium præueniens in prædeſtinato, ſi careat cooperationi eius, non confert ad conſequendam beatitudinem, quod omninò requiritur ad rationem effectus prædeſtinationis. Soarius verò libro tertio de prædeſtinationis effectibus capite ſexto probabile iudicat, vocationem inefficacem prædeſtinati eſſe 8.
effectum prædeſtinationis. Tum quia licet 9.
præuideat

Digitized by Google

9. præuideat Deus talem vocationem non habituram effectum ob liberam reſiſtentiam prædeſtinati, tamen quantum eſt ex ſe illam confert ex efficaci intentione dandi illi gloriam, quod ſufficit ad effectum prædeſtinationis. Tum etiam quia talis vocatio ſemper habet aliquem effectum in gloriam, quamuis enim non conſequatur proximum effectum, munit tamen viam, vt poſtea reuocata in memoriam media alia vocatione efficaci, moueat ad humilitatem, gratitudinem, vel ad aliquod aliud bonum, quod tunc efficaciter comparetur; & permaneat in vitam æternam. In quo euentu prædicta vocatio in ordine ad hoc bonum poteſt dici efficax quamuis ſit inefficax in ordine ad effectum, ad quem proximè collata fuit. Deinde addit Soarius, omnia auxilia præuenientia collata prædeſtinatis eſſe effectus prædeſtinationis eorum. Quod ſi obiicias fieri poſſe, vt aliqua auxilia nullum habeant effectum in prædeſtinato, ſed omnino obliuioni tradantur, reſpondet, non poſſe oppoſitum certò demonſtrari; fieri enim poteſt, vt aliqua auxilia proueniant ex generali prouidentia gratiæ, ſi nullo modo in re ipſa conducant ad conſecutionem gloriæ; eſſe tamen certum regulariter, & ordinariè omnia auxilia quæ conferuntur prædeſtinatis, habere aliquam vtilitatem, & efficacitatem in vitam æternam, licet efficacia non ſint reſpectu proximi effectus, ad quem tribuuntur, quia id videtur conſonum amori, & prouidentiæ Dei erga prædeſtinatos, & verbis Pauli: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.*

10. *Auxilium inefficax collatum prædeſtinato, vt præciſe inefficax eſt, non eſt effectus prædeſtinationis eius; ſecus verò vt induit aliquã efficacitatem, obiectiuè mouens.*

Hæc controuerſia facilè componi poteſt dicendo auxilium inefficax collatum prædeſtinato, vt præciſè inefficax eſt, non eſſe effectum prædeſtinationis eius; ſecùs verò vt induit aliquam efficacitatem; nempe quatenus objectiuè exiſtens in mente mouet ad bene operandum, & conducit ad conſecutionem vitæ æternæ. Priorem concluſionis partem intendit prima ſententia, poſteriorem ſecunda. Vtramque expreſſe tradit Heriçe diſputatione trigeſima, capite ſecundo, contendit tamen fieri poſſe, vt aliquod auxilium reuocatum in memoriam conducat ad conſecutionem gloriæ, & non ſit effectus prædeſtinationis, quia vt aliquid ſit formaliter effectus prædeſtinationis, præter rationem medij conducentis ad aſſecutionem gloriæ, debet procedere ex ſpeciali intentione ad gloriam, propria prædeſtinatorum. Ego fateor libenter vtrumque requiri ad rationem effectus prædeſtinationis, nempe vt conducat ad aſſecutionem gloriæ, & vt procedat ex ſpeciali electione, & fieri poſſe vt aliquid conducat ad aſſecutionem gloriæ, & non procedat ex ſpeciali electione, atque adeo non ſit effectus prædeſtinationis, vt de Incarnatione infra dicemus. Exiſtimo tamen vix fieri poſſe, vt auxilium, de quo eſt ſermo, prædicto modo conducens in re ipſa ad gloriam, non procedat ex ſpeciali electione propria prædeſtinatorum, cum non appareat ex qua alia intentione magis proportionata procedere poſſit. Vnde fit vix fieri poſſe, vt non ſit effectus prædeſtinationis.

Vix fieri poteſt, vt auxilium conducens in re ipſa ad gloriam conſequendam, nõ procedat ex ſpeciali electione propria prædeſtinatorum.

Caput III.

Iuſtificatio, & merita prædeſtinati ſunt effectus prædeſtinationis.

11. *Iuſtificatiõ prædeſtinati, quæ peccato nõ interrumpitur, effectus prædeſtinationis eſt.*

Negari non poteſt aliquam iuſtificationem prædeſtinati, ſaltem eam, quæ peccato non interrumpitur, eſſe effectum prædeſtinationis. Tum quia de hac minimùm accipienda ſunt verba Pauli numerantis effectus prædeſtinationis ad Romanos 8. *Quos prædeſtinauit, hos & vocauit, quos vocauit, hos & iuſtificauit.* Tum etiam quia hæc iuſtificatio eſt ſingulare quoddam beneficium, ac proprium prædeſtinatorum, & immediatè connexum cum gloria. Quid verò ſentiendum ſit de iuſtificatione temporaria, quæ per peccatum amittitur, dicemus ſequenti capite.

Omnes actus ſupernaturales, ſiue meritorij de condigno, ſiue de congruo ſunt effectus prædeſtinationis, ſi aliquo pacto cõducant de facto ad conſecutionẽ beatitudinis.

De actibus meritoriis dicendum eſt, omnes actus ſupernaturales, ſiue ſint meritorij de condigno, ſiue de congruo, ſiue ſint proximæ diſpoſitiones, ſiue remotæ ad gratiam, dummodo aliquo pacto conducant de facto ad beatitudinis aſſecutionem, eſſe effectus prædeſtinationis. Ita Soarius libro tertio de prædeſtinatione, capite quinto; & patet quia iis actibus conueniunt conditiones, quas diximus eſſe neceſſarias ad rationem effectus prædeſtinationis: Deinde ſi aliquid obſtaret, quominus iſti actus eſſent effectus prædeſtinationis, maximè eſſet vel quia prædefiniri nequeunt, vel ſaltem quia de facto non ſunt prædefiniti; ſed hoc nullo modo obſtat, tum quia vtrumque falſum eſt; vt ex ſuperiori tractatu conſtat, tum quia licet verum eſſet, adhuc non obſtaret, quia vt iſti actus ſint effectus prædeſtinationis, ſatis eſt vel quod media, ſeu principia, quæ requiruntur ad illos, dentur ex efficaci electione hominis ad gloriam, vel certè quod ſint ex tali prouidentia erga hominem, qua infallibiliter conſequatur beatitudinem.

12. Solum ergo dubium eſt an hi actus ſupernaturales ſint effectus prædeſtinationis, quatenus præciſè inuoluunt cooperationem liberi arbitrij. Nam aliqui Doctores, vt Henricus quodlibeto quarto, quæſtione decima nona, & quodlibeto octauo, quæſtione quinta, & Molina 1. part. quæſt. 23. diſput. 1. memb. 9. ad finem, licèt concedant hos actus, quoad concurſum Dei, ſeu influxum gratiæ, eſſe effectus prædeſtinationis, negant tamen hoc illis, quoad cooperationem liberi arbitrij. Nihilominus aſſero actus ſupernaturales prædeſtinati, etiam quoad cooperationem liberi arbitrij, eſſe effectus prædeſtinationis. Ita Valentia quæſt. 23. puncto 4. refellens ſextam ſententiam. Soarius lib. 3. cap. 5. Heriçe diſp. 30. cap. 3. Gonzalez diſp. 71. ſect. 4. & Granado tomo 1. in 1. part. controuerſ. 4. tract. 6. diſput. 4. Probatur primò quia, Quidquid aliquo pacto in re ipſa confert ad conſecutionem gloriæ, & ex efficaci electione procedit, eſt effectus prædeſtinationis: ſed actus ſupernaturales, etiam quoad cooperationem liberi arbitrij, procedunt ex efficaci electione, & conferunt ad conſecutionem gloriæ, quia fundamentum iuſtificationis, & meriti

Actus ſupernaturales prædeſtinati, etiam quoad cooperationẽ liberi arbitrij, ſunt effectus prædeſtinationis.

Digitized by Google

riti in adulto nō eſt ſola ſupernaturalitas actus, ſed cooperatio etiam liberi arbitrij: ergo actus ſupernaturales, etiam quoad concurſum liberi arbitrij, ſunt effectus prædeſtinationis. Secundò quia cooperatio arbitrij in eis actibus eſt effectus diuinæ gratiæ, & eſt à Deo efficaciter volita ex intentione efficaci gloriæ: ergo eſt effectus prædeſtinationis. Conſequentia eſt manifeſta, quia cum gratia adiuuans, & excitans ſit effectus prædeſtinationis,& efficax intentio gloriæ ſpectet ad rationem formalem prædeſtinationis, conſequens eſt, vt quidquid procedit à gratia, & ab illa intentione cuiuſmodi eſt cōoperatio liberi arbitrij, ſit effectus prædeſtinationis. Antecedens quoad priorem partem patet quia per prædeſtinationem præparatur gratia, & accommodatur ad eam arbitrij cooperationem infallibiliter obtinendam; immo gratia excitans formaliſſimè reſpicit influxum liberi arbitrij formaliter ſumptum: ad hunc enim influxum excitat. Deinde probatur idem antecedens quoad poſteriorem partem. Nam Deus non ſolùm vult concurrere cum prædeſtinato ad hos actus ſupernaturales, ſed etiam ſimpliciter vult, vt prædeſtinatus illos eliciat circa tale obiectum tali modo, ac tempore, vt mediis illis æternam ſalutem conſequatur.

13\. *Cooperatio liberi arbitrij, quoad intrinſecum, ſimul eſt ab arbitrio, à Deo, & à gratia, cum ſit vna, & eadem ſimpliciſſima actio, etiam ſecundum rationem.*

Dices, cooperatio liberi arbitrij, vt ſic, non eſt effectus Dei; ergo neque prædeſtinationis. Antecedens conſtat, quia cooperatio illa vt ſic preciſe eſt à ſolo libero arbitrio; ſicut influxus gratiæ vt ſic eſt à ſola gratia. Reſpondeo negando antecedens, & ad probationem eius dicendo, quidquid eſt reale intrinſecum in illa cooperatione eſſe ſimul ab arbitrio, à Deo, & à gratia, cum cooperatio arbitrij, gratiæ, & Dei ſit vna, & eadem indiuiſibilis, & ſimpliciſſima actio, ita vt nec per rationem diſtingui poſſit in varias formalitates per ordinem ad eius cauſas,vnde fieri non poteſt vt ſit à gratia, & non ſit à libero arbitrio, & à Deo. Quare cum dicitur cooperatio liberi arbitrij vt ſic non eſſe à Deo, neque à gratia, ſed à ſolo libero arbitrio, & influxus gratiæ vt ſic eſſe à ſola gratia; ſi illud, vt ſic, reduplicetur ſupra id, quod eſt intrinſecum in influxu, ſeu cooperatione, omnino negandum eſt: At vero ſi illud, vt ſic, reduplicet ſupra determinationem extrinſecam deſumptam ab aliqua ex illis cauſis, quæ determinatio non differt à cauſa, atque adeo illam inuoluit, concedi poteſt, & debet, ſed nihil refert ad præſentem difficultatem, in qua ſermo eſt de entitate intrinſeca talis cooperationis, ſeu influxus. Igitur ex hoc capite non eſt cur excludatur à numero effectuum prædeſtinationis cooperatio liberi arbitrij, vel actus ſupernaturalis vt pendet à libero arbitrio.

* * *

CAPVT IV.

An iuſtificatio, merita, & alia dona ſupernaturalia peccato interrupta ſint effectus prædeſtinationis.

Vaſquez diſputatione nonageſima tertia, capite tertio exiſtimat, iuſtificationem, & merita prædeſtinati, quæ cum aliis effectibus ad finem vſque connexa ſunt, eſſe effectus prædeſtinationis; non vero quæ peccato mortali interrumpuntur, ſed eſſe ſolum effectus communis prouidentiæ. Quod ſi interrupta reſtaurentur non amplius interrumpenda, vt tandem ſit in prædeſtinatis, adhuc bifariam ſpectari poſſe, nempe præciſe quatenus primo producta ſunt, & præceſſerunt, & hoc pacto ad communem prouidentiam pertinere vt effectus eius, deinde quatenus per pœnitentiam reparata, & ſic pertinere ad prædeſtinationem, & inter effectus eius eſſe numeranda. Probatur hæc ſententia, tum quia hæc omnia communia ſunt reprobis, & prædeſtinatis, cum illis ſæpe conferantur à Deo. Tum etiam quia Deus non permittit peccatum, quod impedit merita antecedentia, tam in reprobo, quam in prædeſtinato, ex intentione reparandi illa per pœnitentiam, atque adeo iuſtificatio, & merita amittuntur per peccatum, nec habent fructum aliquem vitæ æternæ. Tum præterea quia iuſtificatio,& merita interrupta per peccatum nequeunt continuari per diuinam voluntatem cum aliis mediis, quæ deinde conferuntur prædeſtinatis poſt pœnitentiam, quæ continuatio requiritur, vt ſint effectus prædeſtinationis. Non enim pendent à prædeſtinatione, niſi continuata quadam ſerie, & interpoſitione aliorum mediorum. Quod vero continuari nequeant, patet, quia, vt dixi, permiſſio peccati non eſt ex intentione pœnitentiæ, ſed ex alio fine, nempe vt oſtendat Deus diuitias gloriæ ſuæ, & vt ſinat hominem libere operari: ergo iam mediat iſta intentio, ac per conſequens non continuatur intentio antecedentium operum cum ſequentibus, nam prior impedita iam fuit per peccatum. Vnde noua intentione rurſus Deus poſt peccatum reuocat hominem efficaciter per pœnitentiam ad viam ſalutis. Quare prior illa operum antecedentium ordinatio ad gloriam erat conditionata, ſcilicet, niſi impediretur per peccatum, quod impedimentum re vera poſitum fuit, & ideo reſtaurari debet per aliam intentionem efficacem, à qua incipiat prædeſtinatio, atque adeo iuſtificatio, & merita ſolum erunt effectus prædeſtinationis, quatenus reparata. Confirmatur id in Adamo, cuius gratia, vt præceſſit peccatum, non fuit effectus prædeſtinationis eius, ſed vt reparata: ergo idem dicendum eſt de omnibus aliis prædeſtinatis. Antecedens patet quia tota Adami prædeſtinatio, quoad omnes effectus facta eſt ex meritis Chriſti vt Redemptoris: ergo prædeſtinatio eius non incipit à gratia, & iuſtificatione, quam habuit in ſtatu innocentiæ, ſed à reſtauratione, quæ ſe-

quuta

14\. *Sententia Vaſquez.*

15\.

Digitized by Google

quuta eſt poſt peccatum, nam gratia, quam habuit in ſtatu innocentiæ, vel non fuit ex meritis Chriſti, vel certe non fuit ex meritis Chriſti vt Redemptoris.

Iuſtificatio, merita, & alia dona ſupernaturalia peccato interrupta, non ſolum vt reparata per pœnitentiam, ſed etiam vt antecedentia peccatum, ſunt effectus prædeſtinationis.

16. *Dicendum* tamen eſt iuſtificationem, merita, & alia ſupernaturalia dona peccato mortali interrupta, non ſolum vt reparata per pœnitentiam, ſed etiam vt antecedentia peccatum, eſſe effectus prædeſtinationis. Ita Valentia quæſt. 23. puncto 3. Soarius lib. 3. cap. 4. Heriçe diſp. 10. cap. 4. Granadus tom. 2. in primam partem, controuerſia quarta, Tractatu ſexto, diſputatione tertia, & alij. Probatur primo, quia Paulus ad Romanos octauo, iuſtificationem indefinite numerat inter effectus prædeſtinationis, & indefinite etiam intelligunt Sancti Patres de quacumque iuſtificatione prædeſtinati, & idem eſt de meritis eius, & aliis donis. Secundo, quia iuſtificatio, merita, ac dona prædicta ſunt effectus Dei, & Chriſti, & pertinent ad ordinem gratiæ, & procedunt ex intentione efficaci gloriæ, ac denique aliquo pacto conferunt in re ipſa ad gloriæ conſecutionem: ergo ſunt effectus prædeſtinationis, cum conueniant illis omnes conditiones ſupra adductæ. Antecedens, quoad poſtremam partem, in qua eſt difficultas, probatur, quia gloria, quam Deus confert prædeſtinato ob iuſtificationem, & merita reſtaurata, confert intuitu iuſtificationis, & meritorum antecedentium peccatum, quamuis requiratur reſtauratio, vt conditio. Nam iuſtificatio, & merita antecedentia peccatum contulerunt ius ad gloriam, quod ius non prorſus deperditur per ſubſequẽs peccatum, ſed ſolum impeditur, & ideo ſublato peccato per pœnitentiam, illud idem ius, & merita reuiuiſcunt, & manent in Dei acceptatione, & habent fructum vitæ æternæ. Confirmatur, quia pœnitentia peccati ſolum concurrit ad reparationem gratiæ, & meritorum antecedentium tale peccatum remouendo impedimentum: ergo gratia, & merita reparata fundantur in priori gratia, & meritis antecedentibus peccatum, atq; adeo gratia illa, & merita antecedentia per ſe conferũt ad conſecutionẽ gloriæ media reparatione. Et confirmatur hoc amplius, quia niſi præceſſiſſent gratia, & merita illa, non daretur homini pœnitentiam agenti tanta gratia, ac per conſequens neque tanta gloria. Tertio probatur concluſio, quia vt gratia aliqua numeretur inter effectus prædeſtinationis, non oportet, vt in ſe ipſa maneat in beatitudine: aliàs enim nullũ auxilium efficax eſſet effectus prædeſtinationis: ſatis ergo eſt quod maneat in ſe ipſa, vel in ſuis effectibus; ſed gratia iſta, quæ anteceſſit peccatum, manet vtroque modo in beatitudine: ergo eſt effectus prædeſtinationis. Minor probatur, quia manet in ſe ipſa formaliter, licet non eadem numero, quod nihil refert ad præſentem cauſam; manet etiam in ſuo effectu, quia reſtitutio gratiæ poſt pœnitentiam non fit, niſi virtute prioris gratiæ, & collatio gloriæ fit etiam aliqua ex parte ratione illius gratiæ; nam, vt dictum eſt, neque tanta gratia, neque tanta gloria daretur homini pœnitentiam agenti, niſi præceſſiſſet illa gratia.

17. Ad primum argumentum, Reſpondeo, iuſtificationem, merita, & alia ſupernaturalia dona non eſſe eodem modo in reprobis, ac ſunt in prædeſtinatis. In iis enim ſunt ex intentione efficaci gloriæ, & habitura ſunt efficaciam ad conſecutionem gloriæ, quod non contingit in reprobis. Ad ſecundum dico, licet permiſſio peccati non ſit ex intentione reparationis, de quo infra, non eſſe tamen ſine intentione reparationis formali, vel virtuali: non enim permittitur peccatum in prædeſtinato vt malum perpetuum, quod ſufficit, vt iuſtificatio, & merita antecedentia peccatum, ſint effectus prædeſtinationis. Ad tertium negandum eſt, non poſſe continuari aliquo modo iuſtificationem, & merita antecedentia peccatum cum iis, quæ poſt pœnitentiam ſubſequuntur: non enim requiritur ea continuatio, vt nunquam per peccatum interrumpatur, cum per peccatum non extinguantur omnino, & in perpetuum antecedentia merita. Nam ſi hoc pacto extinguerentur, tunc ſolum requiri poſſet dicta continuatio: nunc vero cum non ita extinguantur, ſufficit ex parte objecti continuentur cum aliis poſita reparatione, vt intelligamus Deum ſpeciali intentione prædeſtinandi, dediſſe illa prædeſtinatis. Licet enim habuerit præſcientiam futuri impedimenti, & mortificationis illorum per peccatum, tamen habuit præſcientiam futuræ viuificationis, & reparationis, ac tandem æterni fructus talium meritorum. Quare per ſubſequens peccatum non interrumpitur prior illa intentio. Nam licet permiſſio peccati non ſit ex intentione pœnitentiæ, eſt tamen ex intentione alterius boni, non neceſſario connexi cum peccato, & conducentis aliquo pacto ad conſecutionem gloriæ. Vnde prior illa operum antecedentium ordinatio ad gloriam non eſt cur ſit conditionata. Ad confirmationem negandum eſt antecedens, non enim neceſſe eſt, vt tota Adami prædeſtinatio, quoad omnes effectus fuerit ex meritis Chriſti, vt Redemptoris, ſed ſatis eſt, vt fuerit ex meritis Chriſti vt capitis, & fontis gratiæ, vt notaui capite primo huius diſputationis. Adde quamuis neceſſarium eſſet ad effectum prædeſtinationis, vt procederet ex Chriſto vt Redemptore, & ideo tota Adami prædeſtinatio quoad omnes effectus fuiſſet ex meritis Chriſti vt Redemptoris, inde ſolum fieret, gratiam, quam Adamus habuit in ſtatu innocentiæ, quia non fuit ex meritis Chriſti vt Redemptoris, non eſſe numerãdam inter effectus prædeſtinationis, non vero quia fuit interrupta per peccatum. Quare in aliis hominibus prædeſtinatis gratia interrupta per peccatum adhuc eſſet effectus prædeſtinationis, cum ſit ex meritis Chriſti vt Redemptoris.

Iuſtificatio, & merita antecedentia peccatum cõtinuari poſſunt aliquo modo cum iis, quæ poſt pœnitentiam ſubſequuntur.

Non eſt neceſſe, vt tota Adami prædeſtinatio quoad omnes effectus fuerit ex meritis Chriſti vt redemptoris.

Capvt V.

An perſeuerantia, & gloria ſint effectus prædeſtinationis.

Perſeuerãtia in gratia vſque ad finem vitæ eſt vnus ex præcipuis effectibus prædeſtinationis.

18. Perſeuerantia in gratia vſque ad finem vitæ non ſolum eſt effectus prædeſtinationis, ſed vnus ex præcipuis effectibus. Probatur, quia perſeuerantia eſt medium omnino efficax ad conſecutionem gloriæ, & prorſus etiam neceſſa-

neceſſarium, ſine quo nullus æternam ſalutem conſequitur. Nam licet donum perſeuerantiæ in adultis præter gratiam habitualem includat ſpecialia auxilia gratiæ interna, & externa collata diuinitus ad cuſtodiam, & directionem adulti prædeſtinati, tamen ſuo modo applicari poteſt infantibus: quamuis enim in illis magna ex parte, non habeant locum hæc auxilia, quia non ſunt capaces moralis operationis bonæ, vel malæ, eorum perſeuantia conſiſtet in eo, quod decedant in gratia: ergo perſeuerantia eſt effectus prædeſtinationis, & vnus ex præcipuis effectibus.

19. *Gloria eſt effectus prædeſtinationis.*

De gloria arbitratur Durandus in 1. diſput. 14. quæſt. 2. non eſſe effectum prædeſtinationis, quia prædeſtinatio eſt tantum de mediis, gloria autem finis eſt. Sed verius eſt, gloriam eſſe effectum prædeſtinationis, quod probari poteſt ex Paulo ad Romanos octauo, numerante etiam gloriam inter effectus prædeſtinationis: *Quos prædeſtinauit hos & glorificauit.* Nam licet hoc verbum intelligant aliqui de gloria, qua Deus in præſenti vita magnificat ſanctos: Auguſtinus tamen libro de prædeſtinatione Sanctorum cap. 17. & ſermone 17. de verbis Apoſtoli, & Fulgentius lib. 1. ad Monimum, cap. 11. exponunt de gloria cæleſti. Deinde probatur ex Diuo Thoma 1. part. quæſt. 23. artic. 3. ad ſecundum, dicente: Prædeſtinatio eſt cauſa gratiæ in præſenti, & gloriæ in futuro. Denique probatur ratione, tum quia conſecutio finis eſt vltimus effectus, & maxime intentus in tota executione mediorum, vt videre eſt in homine intendente ſanitatem; gloria autem finis eſt. Tum etiam quia gloria eſt effectus gratiæ, & meritorum: ſed gratia, & merita ſunt effectus prædeſtinationis: ergo & gloria.

20. *Non ſolum gloria eſſentialis, ſed etiam accidentalis, eſt effectus prædeſtinationis, ſi cum eſſentiali connexa ſit; ſecus vero ſi non ſit connexa.*

Ad Durandum reſpondeo, prædeſtinationem non eſſe tantum de mediis, vt ex dictis ſupra conſtat, & quamuis eſſet de ſolis mediis, adhuc non deberet negari gloriam eſſe effectum prædeſtinationis. Nam cum media cauſent finem efficienter, id, quod eſt cauſa mediorum, cenſetur etiam eſſe cauſa conſecutionis finis.

Quæres, an cum dicimus gloriam eſſe effectum prædeſtinationis, intelligamus ſolam gloriam eſſentialem, vel etiam accidentalem? Reſpondeo intelligendam eſſe, non ſolum gloriam eſſentialem, ſed etiam accidentalem, ſi hæc cum eſſentiali connexa ſit. Nam ratione huius connexionis vtraque gloria per modum vnius intenditur, & abſoluta, & efficax intentio eius eſt radix, & principium cæterorum effectuum. Crediderim tamen gloriam accidentalem non connexam cum eſſentiali, ſi quæ eſt, non eſſe prædeſtinationis effectum. Moueor quia illa ſola gloria videtur de facto numeranda inter prædeſtinationis effectus, cuius abſoluta, & efficax intentio eſt radix, & cauſa aliorum effectuum, vt colligitur ex tertia conditione, quam capite primo huius diſputationis neceſſariam iudicauimus de facto ad rationem effectus prædeſtinationis; ſed gloria accidentalis non connexa cum eſſentiali, non ita ſe habet, cum non habeat connexionem finis cum aliis effectibus, tanquam cum mediis, quod requiritur, vt intentio efficax eius ſit cauſa illorum; ergo talis gloria accidentalis non eſt effectus prædeſtinationis.

CAPVT VI.

An dona externa ſupernaturalia cenſeri debeant Prædeſtinationis effectus.

NVmero inter dona externa ſupernaturalia, inprimis Incarnationem, & merita Chriſti, deinde ſacramenta, Euangelij prædicationem, miracula, præterea diuinam protectionem, qua Deus remouet tentationes, & impugnationes Dæmonum, aliaſque occaſiones peccandi. Inſuper auxilia congrua collata reprobis, & opera bona ſupernaturalia illorum comparatione prædeſtinati, cui manifeſta ſunt. Denique preces, & merita vnius pro altero oblato, ac alia dona iis ſimilia. 21.

Durandus in tertium, diſtinctione vndecima, quæſtione tertia ad primum, affirmat Incarnationem, & merita Chriſti eſſe effectus prædeſtinationis. Vnde idem ſimiliter affirmabit de aliis donis extrinſecis ſupernaturalibus, cum de iſtis videatur eſſe æqua, vel potior ratio. Alij è contrario negabunt omnino tam Incarnationem, & merita Chriſti, quam quæuis alia dona extrinſeca ſupernaturalia eſſe numeranda inter prædeſtinationis effectus, cum cenſeant effectum prædeſtinationis debere eſſe quid receptum in prædeſtinato.

Cæterum mediâ viâ incedendum eſt, neque enim omnia dona externa ſupernaturalia ponenda ſunt in numero effectuum prædeſtinationis, neque omnia ab eo numero releganda. Quare 22.

Incarnatio non eſt effectus prædeſtinationis hominum.

Dico primò, Incarnationem non eſſe effectum prædeſtinationis. Ita curſim docuerunt Soatius libro ſecundo de cauſa prædeſtinationis capite 21. num. 3. & Arrubal diſp. 78. cap. 2. & eſt communis ſententia, & ſuaderi poteſt, quia effectus prædeſtinationis debet procedere ex diuina voluntate, non tanquam quid commune reprobis, & prædeſtinationis, ſed tanquam quid ſpeciale, & proprium eorum, qui prædeſtinantur: at Incarnatio quouis modo ſpectata procedit ex diuina voluntate, tanquam quid commune omnibus; ſiue enim ſpectetur motiuum eximie communicandi diuinam bonitatem, ſiue motiuum redimendi genus humanum, & ſatisfaciendi pro culpis ipſius, reſpicit non ſolum prædeſtinatos, ſed etiam reprobos: ergo incarnatio quouis modo ſpectata non eſt effectus prædeſtinationis.

Dices, Incarnatio ſaltem quoad modum paſſibilitatis decreta eſt à Deo partim ex voluntate efficaci dandi gloriam electis, partim ex voluntate inefficaci dandi gloriam reprobis; nam hæc voluntas fuit ante decretum paſſibilitatis, & Deus non habuit affectum inefficacem dandi gloriam communem reprobis, & electis, vt colligitur ex ſuperiori diſputatione capite ſeptimo, objectione prima: ergo Incarnatio, quoad modum paſſibilitatis, eſt effectus prædeſtinationis. Reſpondeo, conceſſo antecede, 23.

cende,

cedente, negando conſequentiam. Nam cum modus paſſibilitatis æqualiter procedat à voluntate illa efficaci,& inefficaci, nec ſit beneficium ſpeciale, & proprium prædeſtinatorum, ſed vniuerſale, & commune prædeſtinatis,& reprobis, ex quo tanquam ex fonte fiat peculiaris diſtributio donorum, non vendicat rationem effectus prædeſtinationis.

24. *Merita Chriſti communia omnibus non ſunt effectus prædeſtinationis noſtræ; ſecus vero vt ſpecialiter ordinata in æternam alicuius ſalutem.*

Dico ſecundò, merita Chriſti quatenus communia omnibus non eſſe effectus prædeſtinationis noſtræ; at vero quatenus ſpecialiter ordinata in æternam alicuius ſalutem iure optimo numerari poſſe inter eiuſmodi effectus.Ita colligo ex Arrubal loco proximè citato, & ex Soario libro ſecundo de cauſa prædeſtinationis capite vigeſimo quarto, numero trigeſimo ſecundo. Declaratur, & probatur ſimul concluſio. Quia eo ipſo quod Chriſtus prædeſtinatus eſt à Deo caput Angelorum, & hominum, prædeſtinatus eſt vt vniuerſalis, & prima cauſa in genere meriti, atque cum ſumma Dei dilectione infinite meritoria, & ſufficienti, ad obtinendum quæuis ſupernaturalia bona omnibus Angelis, & hominibus, ex quibus quidam propter eiuſmodi meritum efficaciter electi ſunt ad gloriam iuxta diuinum beneplacitum in priori quodam ſigno rationis: in alio vero poſteriori ex vi prædictæ electionis aliqua peculiaria Chriſti opera, peculiari modo ordinata ſunt à Deo in alicuius, vel aliquorum ſalutem æternam, & efficaciter concurrerunt ad aſſecutionem eius, vt peculiares preces à Chriſto pro aliquibus ſpeciatim fuſæ; ergo prius illud meritum Chriſti antecedens efficacem electionem ad gloriam,quia fuit beneficium commune omnibus Angelis, & hominibus, non debet cenſeri effectus prædeſtinationis; poſteriora merita, quia fuerunt alicui, vel aliquibus ſpecialius applicata, quam aliis, numeranda ſunt vt ſic inter tales effectus, cum ſupponant efficacem electionem eorum ad gloriam.

25. Oppones, hinc ſequi Chriſtum non fuiſſe cauſam meritoriam omnium effectuum prædeſtinationis, quia non meruit propria merita, quæ diximus eſſe prædeſtinationis effectus. Sed neganda eſt ſequela, nam ea Chriſti merita, quæ recenſuimus inter prædeſtinationis effectus, ortum habuere ex Chriſto, tanquam ex cauſa meritoria, hoc eſt ex aliis meritis eius præcedentibus, præuiſis ante efficacem electionem ad gloriam Angelorum, & hominum. Non enim repugnat vnum Chriſti meritum cadere ſub aliud meritum eiuſdem Chriſti.

Vnũ Chriſti meritum potuit cadere ſub aliud meritum eiuſdem Chriſti.

Oppones iterum: nullum eſt Chriſti meritum, quod non fuerit commune omnibus, vt ſaluari poſſent: ergo preces Chriſti fuſæ pro aliquo in particulari habuerunt etiam meritum commune omnibus: ergo non potuerunt eſſe effectus prædeſtinationis. Reſpondeo conceſſo antecedente, & priori conſequentia, negando poſteriorem. Quia prædictæ Chriſti preces præter cauſalitatem meritoriam communem omnibus, ratione cuius non erant effectus prædeſtinationis, habuerunt aliam cauſalitatem meritoriam reſpectu illius, vel illorum, pro quo, vel pro quibus ſpecialiter fundebantur, ratione cuius poſterioris cauſalitatis poſſunt eſſe, & ſunt effectus prædeſtinationis, & iuxta hanc cauſalitatem locuti ſumus in concluſione. Ideo enim diximus conſultò Chriſti merita, quatenus ſpecialiter ordinata in æternam alicuius ſalutem, iure optimo numerari poſſe inter effectus prædeſtinationis illius.

Dico tertiò, applicatio, ſeu adminiſtratio Sacramentorum,ſeu Sacramentum vt applicatum, ſæpe eſt effectus prædeſtinationis eius qui illa recipit. Probatur, quia eiuſmodi applicatio, ſeu adminiſtratio Sacramenti, ſeu Sacramentũ vt applicatum, ſæpe confert ad æternam ſalutem recipientis Sacramentum, & procedit ex efficaci electione eius ad gloriã, & habet alias conditiones requiſitas ad rationem effectus prædeſtinationis. 26.

Applicatio Sacramentorum ſæpe eſt effectus prædeſtinationis ipſius recipientis.

Dico quartò, preces, ſeu merita alicuius puri hominis poſſunt eſſe effectus prædeſtinationis alterius. Ita Soarius libro ſecundo de cauſa prædeſtinationis, capite vigeſimo quarto, numero ſexto, & ſequentibus, Arrubal diſputatione ſeptuageſima nona, capite ſecundo, numero ſeptimo. Suadetur, quia preces vnius puri hominis pro alio fuſæ, & merita etiam vnius puri hominis alteri applicata, ſunt beneficium ſpeciale à Deo collatum ei, pro quo funduntur, & cui applicantur; ſæpe enim beneficium gratiæ vni collatum poteſt eſſe ſimul beneficium alterius, ſi ad eius bonum referatur: ergo ſi is, pro quo illæ preces funduntur, vel cui illa merita applicantur, fuerit prædeſtinatus, poterunt tales preces, ac merita efficaciter conducere ad æternam eius ſalutem, & ordinari à Deo ex efficaci electione ipſius ad gloriam, atque adeo eſſe effectus talis electionis, & prædeſtinationis. 27.

Preces, ſeu merita alicuius puri hominis poſſunt eſſe effectus prædeſtinationis alterius.

Dico quintò, reliqua dona ſupernaturalia extrinſeca, ſi efficaciter conducant ad æternam ſalutem prædeſtinati, & procedant ex efficaci electione illius ad gloriam, eſſe effectus prædeſtinationis eius. Patet, quia Deus ſæpe operatur ſupernaturaliter in vno indiuiduo propter æternam ſalutem alterius; & ex efficaci intentione talis ſalutis ergo ſi ſic operetur in vno, opera eius ſupernaturalia, & dona ei collata, etiamſi alteri extrinſeca ſint, erunt effectus prædeſtinationis alterius. 28.

Reliqua dona ſupernaturalia extrinſeca poſſunt eſſe effectus prædeſtinationis.

CAPVT VII.

An bona ordinis naturalis ſint effectus prædeſtinationis.

DVæ circa hanc rem ſententiæ referuntur extremè contrariæ. Prima negat bona quæcunque naturalia eſſe effectus prædeſtinationis. Secunda affirmat omnia dona naturalia, quæ quoquo modo conducunt ad æternam ſalutem, eſſe effectus illius. Vaſquez verò diſputatione nonageſima tertia, capite quarto, media graditur via. Inprimis enim aſſerit omnia opera bona moralia, quæ proximè, vel remotè conducunt ad conſecutionem beatitudinis, & ſigna externa quæ Deus confert, vt ſanctam cogitationem immittat, & ſanctum affectum inſpiret, vt prædicationes, conſilia, 29.

Sententia Vaſquez.

occurſus funeris, & alia id genus; mortem etiam præmaturam, qua iuſtus præuenitur, vt in gratia decedat, alioquin poſtmodum peccaturus; occaſionem præterea & tempus, quod eſt æternæ ſalutis occaſio, vt quod infans ſtatim moriturus prope aquam naſcatur, qua baptizari poſſit. Ac denique bonam educationem efficaciter conducentem ad iuſtificationem, & perſeuerantiam, eſſe effectus prædeſtinationis. Deinde negat ea, quæ ſpectant ad naturalem hominis conſtitutionem, & temperamentum eſſe numeranda inter prædeſtinationis effectus.

30. Hoc vltimum probat primo quia conſtitutio, & temperamentum hominis pertinent ad beneficium creationis, & non ſunt effectus gratiæ Chriſti; ergo neque effectus prædeſtinationis. Antecedens patet, quia Patres Africani, ſimul cum Auguſtino fraudulentam cenſuerunt retractationem Pelagij aſſerentis gratiam Chriſti ſine meritis dari, & ſubintelligentis gratiam creationis, quæ antecedit omnia merita. Vnde Auguſtinus epiſtola nonageſima, licet affirmet gratiam creationis quoddam beneficium eſſe, negare videtur oriri à prædeſtinatione, & eſſe effectum gratiæ Chriſti. Ait namque: *Etſi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati ſumus, quia non præcedentium aliquorum operum meritis, ſed gratuita Dei bonitate donata eſt: alia eſt tamen qua prædeſtinati vocamur, iuſtificamur, glorificamur.*

Secundò quia illa gratia eſt effectus prædeſtinationis, quam Auguſtinus, & alij Patres probant contra Pelagianos, & Semi-Pelagianos, dari nobis ſine vllis meritis; ſed ſi effectus prædeſtinationis cõprehenderent donum creationis, iam Patres cum Pelagianis conuenirent, cum inter eos conſtet nos creari ſine vllis antecedentibus meritis: ergo vt illos diſtinguamus, dicere debemus effectus prædeſtinationis incipere à prima vocatione, ac per conſequens creationem, conſtitutionem, & temperamentum hominis non oriri à prædeſtinatione.

Tertiò quia ſi beneficium creationis eſſet effectus prædeſtinationis deberet eſſe primus, & fundamentum cæterorum: ergo qui diceret huius non dari cauſam in nobis, quamuis aſſereret dari cauſam primæ vocationis, non ideo cogeretur concedere dari cauſam prædeſtinationis contra omnium ſententiam.

Quartò, quia ſi bona indoles eſſet effectus prædeſtinationis, deberet eſſe cauſa aliorum effectuum; alioqui enim nullam haberet connexionem cum aliis effectibus, ſed eſſet veluti ſubjectum prædeſtinationis; at indoles, ſeu ingenium non eſt cauſa aliorum effectuum, non enim Deus ideo aliquem vocat, quia habet bonum ingenium, vel bonam conſtitutionem, & temperamentum: ergo indoles, conſtitutio, & temperamentum non debent numerari inter prædeſtinationis effectus.

31. Arrubal diſputatione octuageſima prima, capite ſecundo, & tertio, ſentit res naturales ſuperadditas ſubſtantiæ prædeſtinati, ſiue conſiſtant in bono corporis temperamento, ſiue in bona ingenij indole, ſi fiant ſupra exigentiam, & nexum cauſarum naturalium, & conducant ad æternam ſalutem illius, eſſe prædeſtinationis effectus; ſecus vero ſi producantur ſecundum ordinem naturalem, & iuxta exigentiam, & connexionem prædictarum cauſarum naturalium. Itaque duo inter alia exigit Arrubal, vt res naturalis ſit effectus prædeſtinationis, nempe & quod ſit quid ſupperadditum ſubſtantiæ prædeſtinati, & quod fiat ſupra exigentiam cauſarum naturalium. Vnde colligit cap. 2. num. 6. prædeſtinati ſubſtantiam precibus alicuius impetratam, non eſſe effectum prædeſtinationis talis prædeſtinati, cum non ſit aliquid additum ei ſupra exigentiam naturalem, licet poſſet eſſe effectus prædeſtinationis aliorum, ſi ad æternam eorum ſalutem conduceret; quia reſpectu eorum eſſet quid additum ſupra exigentiam prædictam.

32. Denique Heriçe diſput. 30. cap. 5. docet, res naturales, cum induunt aliquam ſupernaturalitatem, ſaltem quoad modum, & conferunt ad æternam ſalutem eſſe effectus prædeſtinationis. Intelligitur autem de ſupernaturalitate quoad modum prouenientе ex eo, quod tales res fiant, vel dentur ex intentione conferendi beatitudinem.

33. Hæc poſtrema ſententia mihi probatur, ſicut & Soario libro tertio de prædeſtinationis effectibus, capite ſeptimo, quam ſic explicandam cenſeo cum eodem Soario ſequentibus concluſionibus.

Prima concluſio ſit: Subſtantia, & creatio, vel generatio cuiuſlibet prædeſtinati eſt effectus prædeſtinationis eiuſdem prædeſtinati, ſubſtantia quidem per modum ſubjecti aliorum effectuum, qui recipiuntur in prædeſtinato, creatio vero, vel generatio per modum productionis illius. In hac concluſione diſſentio omnino à Vazquez, qui omnino negat naturalem conſtitutionem eſſe effectum prædeſtinationis, & ab Arrubal qui contendit effectũ prædeſtinationis debere ſuperaddi ſubſtantiæ prædeſtinati. Partim etiam diſſentio ab Heriçe, qui licet concedat fieri poſſe, vt ſubſtantia prædeſtinati ſit effectus prædeſtinationis eius, negat tamen ſemper eſſe, ſed ſolum interdum in caſu ſpeciali.

Subſtantia, & creatio, vel generatio prædeſtinati eſt effectus prædeſtinationis eiuſdẽ, ſubſtãtia per modum ſubiecti, creatio, vel generatio per modum productionis illius.

34. Nihilominus concluſionem probo primo; quia, vt dixi ſupra, diſputatione prima, capite tertio, ad finem, eodem actu, quo Deus voluit quemlibet Angelum, vel hominem præordinare ad gloriam, voluit etiam illum producere; quia ipſum eſſe, & produci illius voluit propter talem finem efficaciter intentum: ergo ſubſtantia cuiuſuis prædeſtinati, & productio eius eſt effectus prædeſtinationis illius. Secundo, quia ſubſtantia cuiuſuis prædeſtinati, & productio eius omnino prærequiritur, & conducit ad executionem gloriæ, ſubſtantia vt ſubjectum beatitudinis, productio vero vt executio electionis: deinde procedit ex ſpeciali Dei prouidentia: ergo eſt effectus prædeſtinationis. Tertio, quia ſi ob aliquã rationẽ effectus prædeſtinationis deberet neceſſario eſſe quid ſuperadditũ ſubſtantiæ prædeſtinati, & nõ ſubſtantia prædeſtinati, & productio eius, vt vult Arrubal, maxime quia deberet eſſe abſolute, & ſimpliciter gratia per Chriſtum, quæ gratia ſupponit naturam; atqui hoc neceſſarium non eſt ad rationem effectus prædeſtinationis; licet enim

Digitized by Google

enim in vnaquaque prædeſtinatione dentur plures effectus, qui ſint proprie, & ſimpliciter gratiæ per Chriſtum, & ſupponant naturam, illique ſuperaddantur, tamen non eſt neceſſe, vt hi ſoli cenſeantur prædeſtinationis effectus, ſed poſſunt etiam alij cenſeri, dummodo aliquo pacto pertineant ad ordinem gratiæ per Chriſtum quatenus per merita Chriſti ex ſpeciali Dei intentione ordinantur ad finem prædeſtinationis, cuiuſmodi ſunt ſubſtantia cuiuſvis prædeſtinati, & productio eius: ergo effectus prædeſtinationis non debet eſſe quid ſuperadditum ſubſtantiæ prædeſtinati, atque adeo ſubſtantia cuiuſuis prædeſtinati, & productio eius erunt effectus prædeſtinationis. Hinc colligo probandam non eſſe limitationem Heriçe; cum enim ipſe fateatur, ſubſtantiam prædeſtinati, & productionem eius, cum procedit ex meritis Chriſti, eſſe poſſe effectum prædeſtinationis, & iuxta noſtram ſententiam ſubſtantia cuiuſuis prædeſtinati, & productio eius procedat ex meritis Chriſti, nulla videtur excludenda à numero effectuum prædeſtinationis.

35.

Perfectiones naturaliter conſequentes ſubſtantiam prædeſtinati ſunt effectus prædeſtinationis, vt conditiones ſubſtantiæ, atq; vt vnus effectus cũ ipſa.

Secunda concluſio: Proprietates, & perfectiones naturaliter conſequentes ſubſtantiam prædeſtinati ſunt effectus prædeſtinationis, non vt media ad illam, ſed vt conditiones ſubſtantiæ prædeſtinati, atque adeo quaſi vnus effectus cum ipſa. Probatur, quia eodem actu quo prædeſtinati ſubſtantia ordinatur ad gloriam, ordinantur etiam ſimul proprietates, & perfectiones iſtæ. Nam qui vult formam, vult conſequentia ad formam, & ſubſtantia prædeſtinati non ordinatur ad gloriam quaſi methapyſicè ſpectata, & præciſa ab omnibus proprietatibus, & perfectionibus naturalibus, ſed potius illis ornata: ergo proprietates, & perfectiones iſtæ ſimul cum ſubſtantia prædeſtinati, per modum vnius, ordinantur, non tanquam media, ſed vt quippiam ad ſubiectum ſpectans. Nec refert quod hæ proprietates poſtea in decurſu vitæ multum conducant ad alios effectus prædeſtinationis. Nam inde non ſequitur proprietates ipſas, ſed tantum earum vſus ſe habere vt media.

36.

Bona complexio, bona indoles, & temperamentum aptũ ad virtutem, & circunſtantia natiuitatis, & conceptionis, concurrentes ad cõſecutionem talis temperamenti, & bona educatio ſunt effectus prædeſtinationis, cum ordinantur, & conducunt ad finem illius.

Tertia concluſio; Bona complexio, etiamſi naturalis ſit, bona indoles, & temperamentum aptum ad virtutem, & circunſtantiæ natiuitatis, & conceptionis concurrentes ad conſecutionem prædicti temperamenti aptioris ad virtutem, ac denique bona educatio, quando hæc omnia ſpeciali Dei cura, & prouidentia tribuuntur ad finem prædeſtinationis, & in re ipſa conducunt ad illum conſequendum, ſunt effectus prædeſtinationis tanquam media. Suadetur; quia omnes conditiones ſupra adductæ ad rationem effectus prædeſtinationis conueniunt his omnibus: ſunt enim effectus Dei, & quatenus ex ſpeciali ipſius prouidentia fiunt, & ordinantur ad finem ſupernaturalem, ſunt beneficia gratiæ, ac procedunt ex meritis Chriſti, & ex intentione efficaci dandi gloriam & re ipſa conducunt ad illius conſecutionem: ergo ſunt effectus prædeſtinationis, & inter media illius debent numerari.

37.

Actus boni morales conducentes in re ipſa ad cõſecutionem gloriæ, etiam vt præciſe impediũt peccata, ſunt effectus prædeſtinationis.

Quartá concluſio: Actus boni morales naturales conducentes in re ipſa ad aſſecutionem gloriæ etiam quatenus præciſe impediunt peccata obſtantia diuinæ gratiæ, recenſeri debent inter prædeſtinationis effectus. Probari poteſt, quia prædicti actus, licet fiant per cauſas naturales poſſunt ordinari, & ſæpe ordinantur ex ſpeciali, & ſupernaturali Dei prouidentia, & ex intentione efficaci glorificandi homines, ad impedienda peccata obſtantia diuinæ gratiæ, quæ vberius infunditur in cordibus minus infectis labe peccati, & ſic conferunt re ipſa ad finem prædeſtinationis: ergo ſunt effectus illius. Confirmatur, quia bona temporalia, & labores, afflictiones, ac incõmoda, quatenus ſunt inſtrumenta virtutis, ſunt ſæpe effectus prædeſtinationis: ergo actus boni ſæpe etiam erunt.

38.

Res naturales prædictæ, etſi naturaliter fiant, & nõ ſupra exigentiam cauſarum naturalium, poſſunt eſſe effectus prædeſtinationis.

Quinta concluſio: Res omnes naturales, de quibus egimus in ſuperioribus concluſionibus, etſi naturaliter fiant, & non ſupra exigentiã, & ordinem cauſarum naturalium, poſſunt eſſe effectus prædeſtinationis. Ita ſentio contra Arrubal, & facile oſtendo, quia prædictæ res naturales, quantumuis naturaliter fiant, & ex vi, ac exigentia naturalium cauſarum, poſſunt per ſpecialem, & ſupernatulem Dei prouidentiam ordinari, & ſæpe ordinantur ad finem prædeſtinationis ex abſoluta, & efficaci intentione dandi gloriam, cum reliquis conditionibus ſupra capite primo aſſignatis ad rationem effectuum prædeſtinationis: ergo poterunt eſſe, & ſæpe erunt prædeſtinationis effectus, ac per conſequens ad rationem talium effectuum non requiretur productio ſupra exigentiam cauſarum naturalium. Supereſt nunc occurramus argumentis adductis pro ſententia Vazquez. Ad primum, dicendum eſt, conſtitutionem, & temperamentum hominis per ſe ſpectatum eſſe dumtaxat beneficium creationis, & hoc præcipue voluiſſe Auguſtinum; tamen quatenus ex ſpeciali Dei intentione ordinatur ad finem prædeſtinationis, & ad alia beneficia gratiæ, pertinere iam ad ordinem gratiæ Chriſti, & ad beneficium prædeſtinationis. Merito igitur Auguſtinus, & Patres Africani fraudulentam iudicarunt retractationem Pelagij, & quia nomine gratiæ intelligebat beneficium creationis per ſe ſpectatum, & quia præter hoc beneficium nullam aliam gratiam agnoſcebat. Vnde qui admittit gratiam, qua prædeſtinati vocantur, iuſtificantur, & glorificantur & præter hanc reuocat etiam ad ordinem gratiæ per Chriſtum donum creationis, & alia beneficia naturalia, numeratque ea inter effectus Chriſti, & prædeſtinationis, non præciſe ſpectata, ſed quatenus modo explicato conducunt, & ordinantur ad gloriam, & procedunt ex intentione efficaci dandi illam, nullo modo conſentit Pelagio, ſed recte ſentit, & loquitur de diuina gratia, & de negotio prædeſtinationis. Neque inde inferre licet actum bonum moralem à ſola natura procedentem poſſe eſſe meritorium ſubſequẽtis gratiæ ſimpliciter dictæ; quamuis enim talis actus procedat ex natura, quæ eſt quoddam beneficium prædeſtinationis, quatenus producta eſt propter prædeſtinationis finem, non procedit ab ea, vt tale beneficium eſt, ſed ab ea ſecundum ſe, & nude ſpectata; quo pacto non ſpectat ad prædeſtinationem, perinde enim elicit eum actum, ac ſi non eſſet producta propter finem prædeſtinationis.

Conſtitutio, & temperamentum hominis per ſe ſpectatum eſt ſolum beneficium creationis, ſecus ordinatum à Deo ad finem prædeſtinationis.

Digitized by Google

40. Ad ſecundum dico, non ſolam illam gratiam eſſe effectum prædeſtinationis quam Auguſtinus, & alij Patres probant contra Pelagianos dari nobis ſine vllis meritis. Nam Patres ſolum contendunt contra iſtos Hæreticos, non omnia dona gratiæ ſupernaturalis, maxime primam vocationem, cadere ſub meritum noſtrum. Pelagius enim, & ſectatores eius aſſerebant nos mereri viribus naturalibus liberi arbitrij, omnia dona gratiæ ſupernaturalis etiam primam vocationem; vt autem tegerent hunc errorem, docebant hoc meritum eſſe ex gratia, quia erat ex libero arbitrio, quod gratiam appellabant, quia gratis à Deo confertur. Quare vt ſanctos Patres diſtinguamus à Pelagianis, non oportet dicere conſtitutionem, & temperamentum hominis, etiam quatenus ex ſpeciali Dei intentione ordinatur ad gloriam, non pertinere ad beneficium prædeſtinationis. Nam ſatis diſtinguntur, tum quia Sancti Patres negabant conſtitutionem hominis, & potentias eius ſecundum ſe ſpectatas eſſe beneficium prædeſtinationis, quod Pelagiani ſubdole aſſerebant ad occultandum errorem; tum etiam quia ſancti Patres omnino negabant primam vocationem cadere ſub meritum noſtrũ, quod Hæretici affirmabant.

Vt Sanctos Patres à Pelagianis diſtinguamus nõ eſt negandum conſtitutionem. & temperamentum hominis pertinere ad beneficium prædeſtinationis, quatenus diuinitus ordinatur ad gloriam ſpeciali intentione.

41. Ad tertium reſpondeo in primis hoc argumentum retorqueri poſſe in aduerſarios admittentes bonam educationem conducentem ad iuſtificationem, & perſeuerantiam eſſe effectum prædeſtinationis. Cum enim hæc bona educatio antecedat interdum primam vocationem, qui diceret huius non dari in nobis cauſam, etiam ſi aſſereret dari cauſam primæ vocationis, non cogeretur concedere dari cauſam prædeſtinationis in nobis, contra omnium ſententiam. Deinde reſpondeo cum negatur in nobis cauſa prædeſtinationis quoad omnes effectus, ſermonem eſſe de cauſa morali in ordine ad effectus ſupernaturales, non vero in ordine ad effectus naturales conſiſtentes in ſubſtantia, conſtitutione, & temperamento hominis prædeſtinati, qui pertinent ad ſubjectum prædeſtinationis; certum enim eſt hos naturales effectus non cadere ſub meritum ipſius. Vnde ſi quis eſſet cauſa moralis primi effectus ſupernaturalis, nempe primæ vocationis, diceretur cauſa prædeſtinationis, quia conſequenter eſſet cauſa omnium aliorum effectuum ſupernaturalium, eo ipſo, quod eſſet cauſa fundamenti ſupernaturalitatis, quamuis non eſſet cauſa propriæ ſubſtantiæ, conſtitutionis, & temperamenti.

42. Ad quartum dico, ex eo quod bona indoles ſit effectus prædeſtinationis, non ſequitur ita debere eſſe cauſam aliorum effectuum, vt alij effectus præcipue prima vocatio congrua, dentur homini propter bonum ingenium, ſeu bonam indolem, ſed potius ſequitur ingenium, & bonam indolem diuinitus fuiſſe homini conceſſam, vt eſſet idoneus tali vocationi. Non enim oportet, vt omnes prædeſtinationis effectus ſint ita inter ſe connexi, vt ſecundus detur propter primum, tanquam propter meritum, vel finem, & ſic de cæteris; ſed poſſunt duo effectus dari propter vnum tertium, etiam ſi inter ſe non ſint connexi, niſi in ordine ad illum tertium effectum producendum. Ita natura, conſtitutio, & bona indoles prædeſtinati ſunt effectus prædeſtinationis per modum ſubjecti, & fundamenti, additur vero deinde gratiæ auxilium proportionatum, quo eleuetur, & euadat principium ſufficiens ad merendum alios prædeſtinationis effectus, vel ad ſe diſponendum ad illos.

Vt bona indoles ſit effectus prædeſtinationis, non debent alij effectus dari homini propter ipſam.

Capvt VIII.

An malum, & permiſſio eius ſit effectus prædeſtinationis.

Certum in primis eſt malum pœnæ poſſe eſſe effectum prædeſtinationis, & de facto eſſe, ſi in re ipſa conducat ad conſecutionem gloriæ. Nam malum pœnæ non eſt ſimpliciter malum, ſed potius bonum interdum intentum, & ordinatum à Deo ad æternam prædeſtinati ſalutem: ergo erit effectus prædeſtinationis. Item certum eſt malum culpæ, ſeu peccatum tam pro formali, quam pro materiali, non poſſe numerari inter prædeſtinationis effectus. Nam Deus non poteſt eſſe cauſa malitiæ moralis peccati, vt conſtat, & quamuis poſſit ad entitatem eius concurrere, & de facto concurrat, non poteſt tamen illam ex ſe velle ex aliquo fine, atque adeo neque ex fine prædeſtinationis. 43.

Malũ pœnæ, poteſt eſſe effectus prædeſtinationis, non verò malum culpæ.

Solum de permiſſione peccati controuerſia eſt: nomine autem permiſſionis intelligi poteſt, vel actus diuinus negans auxilium, quod futurum eſt efficax ad vitandum peccatum, vel ipſamet exterior negatio prædicti auxilij. Iuxta priorem acceptionem permiſſionis, ſenſus controuerſiæ erit: an deus habeat internum actum permittendi ex intentione dandi gloriam prædeſtinato. Iuxta poſteriorem vero ſenſus erit, an prædicta negatio auxilij, cui peccatum infallibiliter, & ſi per accidens, coniungitur, ſit effectus voluntatis dandi gloriam prædeſtinato, in quo Deus vult eam negationem auxilij. In vtroque ſenſu agitari poteſt controuerſia; crediderim tamen præcipue agitari in poſteriori ſenſu, vt ex aliis effectibus hactenus numeratis colligi poteſt. Prima igitur ſententia, quam defendunt Vazquez diſputatione nonageſima tertia, capite ſecundo, Arrubal diſputatione octuageſima ſecunda, capite ſecundo, & Becanus capite decimo quarto, de prædeſtinatione, quæſt. 3. num. 15. negat permiſſionem peccati eſſe poſſe effectum prædeſtinationis. Probari poteſt primo, quia effectus prædeſtinationis debet eſſe gratia, ſiue beneficium Dei, vt colligitur ex Auguſtino libro primo de prædeſtinatione ſanctorum, capite decimo, definiente prædeſtinationem, præparationem gratiæ, ſeu beneficiorum Dei; ſed permiſſio peccati non eſt gratia, ſeu beneficium Dei, ſed potius negatio illius; conſiſtit enim in negatione auxilij, quod Deus præuidit futurum eſſe efficax ad peccatum vitandum: ergo permiſſio non eſt effectus prædeſtinationis. Secundo quia effectus per ſe prædeſtinationis debet per ſe conducere ad conſecutionem beatitudinis; ſed permiſſio peccati non conducit ad eum finem, immo impedit conſecutionem eius, cum ſit negatio gratiæ auxiliantis, quam ſequitur pecca- 44. 45.

Explicatur ſtatus cõtrouerſiæ.

Sententia negans permiſſionem peccati effectum prædeſtinationis eſſe poſſe.

pecca

peccatum, poſt quod non iuuat ad conſecutionem gloriæ prior permiſſio, ſed gratia auxilians nouiter collata, non vi illius permiſſionis, ſed vi diuini beneplaciti: ergo permiſſio peccati non eſt effectus prædeſtinationis. Tertio, quia permiſſio peccati nequit eſſe à Deo volita ex intentione gloriæ, quæ eſt vna ex conditionibus requiſitis ad rationem effectus prædeſtinationis: ergo non eſt effectus eius. Antecedens probatur, quia ſi Deus ex intentione gloriæ eligeret permiſſionem peccati, deberet prius eligere pœnitentiam. Nam quando plura media inter ſe ordinata eliguntur ad aliquam finem, prius eligitur ordine intentionis, medium fini propinquius, quam remotius: ſed pœnitentia eſt medium propinquius gloriæ, quam permiſſio peccati: permiſſio namque conducere nequit ad gloriam, niſi media pœnitentia: ergo Deus prius ordine intentionis deberet eligere pœnitentiam, quam permiſſionem. Nam id, quod eſt poſterius in executione, vt eſt pœnitentia, debet eſſe prius in intentione: atqui Deus non poteſt prius ordine intentionis velle pœnitentiam, quam permiſſionem peccati; alioquin ex ſe, ſeu voluntate antecedenti, abſque vlla occaſione ex parte hominum eligeret pœnitentiam, & per conſequens ſimiliter eligeret peccatum connexum cum illa neceſſario, quod abſurdum eſt; ergo permiſſio peccati non poteſt eſſe volita à Deo ex intentione gloriæ, atque adeo neque eſſe effectus prædeſtinationis.

46. *Sententia negans permiſſionem eſſe effectum prædeſtinationis, etiam diuinitus.* Adductam ſententiam nonnulli adeò rigoroſè defendunt, vt doceant nec diuinitus fieri poſſe propriè loquendo, vt permiſſio peccati ſit prædeſtinationis effectus. Vnde eam quarto probant, quia Deus nequit ex prædeſtinatione procurare bonum aliquod, Verbi gratia humilitatem prædeſtinato media permiſſione peccati: ergo permiſſio nequit eſſe, etiam diuinitus, prædeſtinationis effectus. Conſequentia patet. Antecedens oſtenditur, quia vel Deus ex prædeſtinatione intenderet, vt Petrus mediante permiſſione ſe humiliaret experimento difficultatis in reſiſtendo tentationi, vel experimento lapſus: neutrum dici poteſt; non primum, quia in tali euentu ad eum finem nihil conferret permiſſio peccati vt ſic, cum difficultas in reſiſtendo conſiſtere poſſit ſine formali permiſſione peccati, cum ſola negatione eorum auxiliorum, quibus poſitis, prædicta difficultas tolleretur. Non ſecundum quia inde ſequeretur Deum propriè velle peccatum, quod abſurdum eſt.

47. *Sententia affirmans permiſſionem de facto non eſſe effectum prædeſtinationis, poſſe tamen eſſe ſaltem diuinitus.* Heriçe diſput. 30. cap. 6. videtur lenire rigorem prædictæ ſententiæ aſſerens permiſſionem peccati de facto nunquam eſſe effectum prædeſtinationis; poſſe tamen eſſe, ſi innoteſcat prædeſtinato ante peccatum. Priorem partem ſic fere probat capite citato, numero quadrageſimo ſecundo. Peccatum per ſe neceſſarium eſt de lege ordinaria, vt permiſſio eius ſit vtilis prædeſtinato ad conſecutionem gloriæ: ergo permiſſio peccati de facto nunquam eſt effectus prædeſtinationis. Conſequentia optima videtur, quia ſi antecedens verum eſt, non poteſt Deus velle permiſſionem peccati ad eum finem, vt neceſſarium eſt ad rationem effectus prædeſtinationis, niſi per ſe velit peccatum, quod eſt impoſſibile & abſurdum. Antecedens ſuadetur quia permiſſio non eſt vtilis prædeſtinato ad conſecutionem gloriæ, niſi cognoſcatur ab eo. Non enim poteſt prædeſtinatus ex permiſſione peccati elicere fructum amoris erga Deum, aut gratitudinis, aut humilitatis, aut aliarum virtutum, niſi præcedat cognitio permiſſionis, quæ objectum eſt; ſed permiſſio nequit de lege ordinaria, & ſecluſo miraculo, cognoſci à prædeſtinato, niſi per peccatum, vt facile oſtendi poteſt ex natura permiſſionis, iuxta vera principia: ergo peccatum per ſe neceſſarium eſt de lege ordinaria, vt permiſſio eius ſit vtilis prædeſtinato ad conſecutionem gloriæ. Poſteriorem partem probat idem Heriçe num. 35. in hunc modum: Permiſſio peccati innoteſcens prædeſtinato nata eſt ferre in eo ſpirituales fructus vitæ æternæ, nempe fructum amoris, & gratitudinis erga Deum, ob gratiam ſæpe ab eo acceptam ad efficaciter vitandum peccatum, & timoris, reuerentiæ, ac humilitatis ob dependentiam à gratia pro Dei arbitratu conferenda; ergo ſi prædeſtinato innoteſcat ante peccatum per diuinam reuelationem, poterit eſſe effectus prædeſtinationis eius.

Oppoſita ſententia docens permiſſionem peccati de lege ordinaria eſſe poſſe, & ſæpe etiam eſſe prædeſtinationis effectum, mihi verior videtur. Quam tuentur graues Theologi, Molina, prima parte quæſtione vigeſima tertia, articulo ſecundo, diſputatione tertia. Soarius lib. 3. cap. 8. Granado tom. 2. in 1. part. controuerſia 4. tract. 6. diſput. 5. Gonzalez diſput. 71. num. 30. & plures Thomiſtæ, tam antiqui, quam recentiores. Probat eam egregiè Soarius ex conditionibus ſupra adductis. Ego ſic formo argumentum: vt conſtat ex capite 1. præſentis diſputationis: Quinque conditiones requiruntur, & ſufficiunt ad effectum prædeſtinationis, prima vt ſit effectus Dei: ſecunda, vt pertineat aliquo modo ad ordinem gratiæ: tertia, vt conferatur à Deo ex efficaci intentione gloriæ: quinta, vt pendeat de facto à Chriſto tanquam à cauſa meritoria: ſed omnes iſtæ conditiones conueniunt permiſſioni peccati; ergo permiſſio peccati eſt effectus prædeſtinationis. 48. *Permiſſio peccati eſſe poteſt, & ſæpe eſt de lege effectus prædeſtinationis.* *Conditiones effectus prædeſtinationis quadrant in permiſſionem peccati.* Minor quoad primam conditionem conſtat, quia Deus voluntariè, & liberè ſubtrahit auxilium, quo infallibiliter impediendum erat peccatum, in cuius auxilij negatione conſiſtit permiſſio peccati; ergo Deus eſt cauſa permiſſionis peccati, ac per conſequens permiſſio eſt effectus Dei eo modo, quo eſſe poteſt, nempe tanquam effectus negatiuus. *Permiſſio peccati eſt effectus Dei.* Quod ſi in permiſſione inuoluitur aliquid poſitiuum, ſcilicet applicatio alicuius objecti, vel oblatio occaſionis cum præſcientia peccati futuri, talis applicatio, & oblatio eſt verè, & propriè effectus Dei, non quidem intendentis peccatum, ſed præſcientis, & non impedientis.

49. *Permiſſio ſæpe ſpectat ad ordinem gratiæ.* Deinde probatur eadem minor quoad ſecundam conditionem, quia cum dicitur effectus prædeſtinationis ſpectare debere ad ordinem gratiæ, non ita accipiendum eſt, vt debeat eſſe aliquid ſupernaturale quoad ſubſtantiam; ſufficit enim, vt referatur à Deo ad finem ſupernaturalem; atqui totum hoc conuenit permiſſioni peccati, non præciſè ſumptæ, quia ſic

ſic nullo modo gratia eſt, cum ſit priuatio gratiæ, ſed prout ordinatur à Deo in beatitudinem ex efficaci intentione eius, & prout ex ea percipere poteſt prædeſtinatus fructum ſpiritualem: ſic enim carentia ipſa gratiæ efficacis, in qua conſiſtit permiſſio, iure optimo dici poteſt gratia, imo maximum beneficium; ergo conuenit illi ſecunda conditio adducta.

50. Probatur præterea quoad tertiam conditionem, quia Deus non vult permittere peccatum, niſi propter aliquod bonum. Nam licet permiſſio peccati non ſit mala, non eſt tamen ita bona vt ſit propter ſe, & ratione ſui expetibilis. Deus igitur illam volet ex intentione alicuius finis honeſti, qui eſſe poteſt æterna gloria ipſius prædeſtinati, cum in hoc nulla appareat implicantia, & alioqui finis iſte non ſit minus conueniens, quam alij fines, nec minus aptus ad oſtenſionem diuinæ ſapientiæ, quæ maximè elucet in eo, quod finis adeo excellens media permiſſione peccati obtineatur. Stabilitur tota hæc argumentatio auctoritate Diui Damaſceni, qui libro ſecundo orthodoxæ fidei capite vigeſimo nono diſtinguit duplicem deſertionem, ſeu permiſſionem diuinam, vnam *quæ certo conſilio, ac diſpenſatione, atque ad eruditionem noſtram contingit*: & alteram *ab omnimoda deſperatione proficiſcentem*. De priori deſertione de qua nobis hic eſt ſermo, ſic ait interpretæ Bilio: *Quæ certo conſilio contingit, ea eſt, quæ ad eius, qui patitur, emendationem, & ſalutem, & gloriam, aut etiam ad alios æmulationis ſtudio inflammandos, aut denique ad Dei gloriam exiſtit.* Quibus verbis tres fines aſſignat permiſſionis peccati, nempe bonum peccatoris, bonum aliorum, & gloriam Dei. Vbi aduerto in primo fine, qui eſt ipſius peccatoris bonum, comprehendi à Damaſceno tria bona illius, propter quæ poteſt Deus velle permiſſionem peccati, ſcilicet emendationem, ſalutem, & gloriam. Ex quo conſtat ex ſententia Damaſceni poſſe Deum velle, & aliquando velle de facto permiſſionem ex intentione gloriæ illius in quo permittit peccatum. Addo, tribus illis vocibus voluiſſe fortaſſe indicare Damaſcenum ordinem, quo Deus vult permiſſionem peccati propter gloriam; proxime enim vult illam propter emendationem, & ſalutem ſpiritualem, & deinde propter gloriam: propter emendationem, inquam, ſuperbiæ, vt arbitror, præcipue. Nam ſæpe docent Sancti Patres, Deum velle permiſſionem peccati propter bonum humilitatis, & diminutionem ſuperbiæ. Ita Auguſtinus libro de natura, & gratia, capite vigeſimo octauo ait: *Deſerit aliquantum Deus, vnde ſuperbis, vt ſcias non tuum, ſed eius eſſe, & diſcas ſuperbus non eſſe.* Et Damaſcenus citatus ita ait: *Sinitur denique aliquis in fœdum etiam, atque obſcœnum facinus interdum prorumpere, vt hac ratione grauius aliquod vitium depellatur. Exempli cauſa: ſit aliquis, cui virtutes ſuæ, ac recte facta animos attollant: ſinit hunc Deus in ſtuprum incidere, vt per eiuſmodi lapſum imbecillitatem ſuam agnoſcens, criſtas demittat, atque ad dominum accedens, culpam ſuam confiteatur.*

Permiſſio volita eſt à Deo interdũ ex intentione gloriæ prædeſtinati.

51. Inſuper oſtenditur minor quoad quartam conditionem, quia permiſſio eſt vtilis ad ſalutem ſpiritualem ipſius prædeſtinati; nam vt ex dictis conſtat, eſt occaſio humilitatis, & maioris diligentiæ: ergo conſequenter prodeſt illi ad conſecutionem gloriæ, non immediate, ſed media humilitate, & maiori diligentia, cuius eſt occaſio. Denique probatur quoad vltimam conditionem; quia cum permiſſio peccati ſit effectus Dei, & ſpectet ad ordinem gratiæ, & ſit vtilis ad conſecutionem gloriæ, nihil obſtare videtur, quominus Chriſtus Dominus per merita ſua poſſit impetrare hominibus permiſſionem peccati propter eos fines honeſtos, propter quos poteſt Deus illam velle. Nihil ergo deeſt permiſſioni peccati ad rationem effectus prædeſtinationis.

Permiſſio ſæpe conducit ad gloriam, & eſt effectus meritorum Chriſti.

Ad primum argumentum pro ſententia Vazquez conceſſa maiori, neganda eſt minor. Conſtat enim ex dictis permiſſionem peccati aliquo modo pertinere ad ordinem gratiæ, quod ſufficit ad rationem effectus prædeſtinationis. Ad ſecundum ſimiliter admitti debet maior, & negari minor. Quamuis enim permiſſio peccati per ſe ſpectata non conducat ad conſecutionem beatitudinis, niſi antecedente pœnitentia peccati, & gratia auxiliante ad pœnitentiam neceſſaria; tamen negari non poteſt, permiſſionem conferre mediate ad eum finem, vt vidimus, quatenus eſt occaſio humilitatis, & maioris diligentiæ. 52.

Ad tertium negandum eſt antecedens, & ad probationem eius neganda item abſolute ſequela, nempe Deum eligere debere prius ordine intentionis pœnitentiam, quam permiſſionem peccati, ſi eligeret permiſſionem ex intentione gloriæ. Ad confirmationem autem huius ſequelæ diſtinguenda eſt maior: vel enim eſt in ea ſermo de electione indirecta mediorum, quæ non diſtinguitur etiam ſecundum rationem, ab intentione finis attingente finem directe, & media indirecte; vel de electione directa mediorum. Si de priori electione, falſa eſt maior; intendens enim finem non poteſt non eodem actu ſimul attingere indirecte media, vel in communi, vel in particulari, prout ea nouerit. Nam hoc eſt de ratione actus intentionis. Vnde Deus cum habeat perfectam notitiam omnium mediorum eodem omnino actu, quo intendit directe gloriam prædeſtinato, vult ſimul eidem omnia media indirecte, atque adeo non prius vult illi pœnitentiam, quam permiſſionem peccati, neque permiſſionem prius, quam pœnitentiam, ſed vtramque ſimul. Non enim neceſſe eſt, vt recte obſeruauit Granado citatus, prius videri peccatum abſolutè futurum, quam Deus velit homini pœnitentiam, ſed ſufficit præcognitum fuiſſe peccatum ſcientia conditionata, vt Deus poſtea eius permiſſionem, & pœnitentiam ſimul velit. Si vero ſit ſermo de poſteriori electione, nempe de electione mediorum directa, quæ diſtinguitur ab intentione finis, & illam ſupponit, vera eſt maior. Nam cum efficax intentio finis ſit ſimul voluntas directa finis, & indirecta mediorum per eamdem omnino formalitatem, vt diximus ſupra diſputatione ſecunda, capite tertio, ex vi talis intentionis, non ſolùm finis, ſed etiam media ſimul intelliguntur futura, & ideo poſt eam intentionem efficacem, ſine vllo incommodo poteſt eligi directe medium propinquius fini prius ordine intentionis, quam eligatur directe medium remotius 53.

Ordine intentionis Deus eodem omnino actu, quo intendit directe gloriam prædeſtinato, vult ſimul eidem omnia media indirecte, atque adeo nõ prius pœnitẽtiam, quam permiſſionem, vel contra, ſed ſimul vtramque.

Digitized by Google

motius quodcumque illud ſit. Quare cum Deus per actum efficacem intentionis velit gloriam prædeſtinato, per eumdem actum ſimul vult illi gloriam directe, & media indirecte; atqueadeo ſimul cum gloria vult pœnitentiam, & ſimul cum pœnitentia permiſſionem peccati, & omnia alia media ſimul. Poſt hanc autem efficacem voluntatem, cum iam intelligatur futura pœnitentia, & permiſſio peccati, imo & peccatum ipſum, optime dici poteſt, Deum prius ordine intentionis elegiſſe directe pœnitentiam, quam permiſſionem peccati, quia ex vi actus antecedentis iam ſupponitur peccatum abſolute futurum, & pœnitentia eſt medium fini propinquius, quam permiſſio peccati, vt recte dicitur in minori argumenti. Vnde minor concedenda eſt, ſed neganda conſequentia, in qua abſolute colligitur debere Deum prius ordine intentionis eligere pœnitentiam, quam permiſſionem, quod ſimplicicitet falſum eſt. Nam licet, loquendo de directa electione horum mediorum, probabile mihi ſit, ita Deum feciſſe, dici tamen non poteſt ita debuiſſe facere, quia id neceſſarium non fuit: potuit enim Deus etiam poſt eam intentionem ſimul eligere directe permiſſionem peccati, & pœnitentiam eius propter connexionem, quam pœnitentia cum peccato habet. Nam cum dicitur, quod poſterius eſt in executione debet eſſe prius in intentione; intelligendum eſt illud, debet, niſi aliud ſuadeat, vel

Poſt intentionem gloriæ dici poteſt probabiliter Deum prius ordine intentionis elegiſſe directe pœnitentiã, quam permiſſionem peccati; id tamen neceſſarium nõ eſt, nam vtraque ſimul directe eligere potuit.

55. exigat natura objectorum. Et ideo etiam in principio ſolutionis huius argumenti dixi negandam eſſe abſolute ſequelam, quia idem in ea aſſerebatur, quod infertur in conſequentia negata. Ex eo autem quod Deus modo explicato prius velit pœnitentiam, quam permiſſionem peccati, vel ſimul vtramque, non ſequitur ex ſe, ſeu voluntate antecedente abſque vlla occaſione ex parte hominum eligere pœnitentiam; quia vel ſupponitur futura occaſio ex parte hominum antequam eligatur pœnitentia, vel ſimul permittitur talis occaſio, quando eligitur pœnitentia: & multo minus ſequitur Deum eligere peccatum, nam cum Deus vult pœnitentiam, vel aliquid aliud habens neceſſariam connexionem cum peccato, non vult peccatum formaliter, vel virtute, quia hoc à Deo abſolute volibile non eſt, ſed tantum illud ſimul permittit formaliter indirecte, vel directe, quod ſatis eſt, vt poſſit velle abſolute pœnitentiam, aut aliquod aliud bonum etiam ſi ſit connexum cum peccato abſque eo

Deus volens pœnitẽtiã abſolute, nõ vult peccatũ formaliter, vel virtute, ſed ſolum vult formaliter permiſſionem eius indirecte, vel directe.

56. quod peccatum abſolute velit. Dices, ſi Deus vult prædeſtinato actum pœnitentiæ, nempe dolorem de peccato proprio, eodem actu vult illi, vel virtute, vel formaliter, indirecte tamen, omnia quæ per ſe, & vnice neceſſaria ſunt ad eum actum, niſi ſupponantur; ſed peccatum proprium prædeſtinati per ſe, & eſſentialiter neceſſarium eſt ad talem actum pœnitentiæ: ergo in tali euentu vult illi peccatum, niſi ſupponatur abſolute futurum, quod eſt abſurdum. Confirmatur, quia ideo Theologi communiter docent, Deum non poſſe velle pœnam vt pœnam, niſi ſupponatur culpa abſolute futura, quia voluntas pœnæ abſque prædicta ſuppoſitione, inuoluit eſſentialiter voluntatem culpæ, quæ Deo repugnat.

Reſpondeo, cùm Deus vult prædeſtinato pœnitentiam, ſeu dolorem de peccato, ſimul eodem actu velle indirecte omnia, quæ per ſe, & vnice neceſſaria ſunt ad eum dolorem, niſi ſupponantur; velle, inquam, eo modo dumtaxat, quo Deus velle poteſt, cumque Deus non poſſit velle peccatum, niſi tantum permiſſiue, ſic ſolum indirecte illud volet, quando non ſupponitur, cum vult prædeſtinato directe pœnitentiam, ſeu dolorem de peccato, etiam ſi actus pœnitentiæ ſit neceſſario connexus cum peccato. Nam connexio vnius rei cum alia non poſtulat, vt vtraque eodem prorſus modo ametur, ſed vnaquæque ſecundum ſuam capacitatem; Vnde ſi vna eſt à Deo volibilis abſolute, altera tantum permiſſiue, ſic eas Deus volet. Alioqui cum Deus perpetuo amet abſolute ſuam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, perpetuo amaret abſolute peccata poſſibilia, cum quibus connexa eſt, tanquam cum objecto partiali, & cum Deus etiam amet abſolute ſcientiam ſuam de præteritis, præſentibus, & futuris, amaret pariter abſolute omnia peccata præterita, præſentia, & futura; cum hæc quoque ad objectum eius pertineant. Ac denique, cum in opinione aſſerente malitiam peccati conſiſtere in poſitiua differentia actus, peccata contineantur virtute in omnipotentia, & in facultate creata, & Deus omnipotentiam, & facultatem creatam abſolute amet, amaret pariter abſolute peccata poſſibilia, etiam ſecundum malitiam. Quod cum abſurdiſſimum ſit, dicendum neceſſario eſt, poſſe Deum velle abſolute prædeſtinato actum pœnitentiæ, qui connexus eſt cum peccato, abſque eo quod ſimul velit abſolute peccatum, ſed tantum permiſſiue, indirecte tamem, quia peccatum non eſt à Deo volibile, niſi permiſſiue dumtaxat, & hoc ſatis eſt ad eam volitionem abſolutam pœnitentiæ, cum poſt ſcientiam conditionatam de fututitione peccati, ſi permittatur à Deo, poſita permiſſione ſit infallibiliter futurum peccatum. 57.

Connexio vnius rei cũ alia non exigit, vt vtraq; eodem prorſus modo ametur, ſed vnaquaque ſecũdum ſuam capacitatem.

Ex dictis colligo non eſſe impoſſibile, vt Deus velit prædeſtinato actum pœnitentiæ ante abſolutam præuiſionem peccati, dummodo ſaltem illud ſimul velit permittere. Ad confirmationem objectionis fateor, Deum non poſſe velle pœnam vt pœnam, niſi ſupponatur culpa abſolute futura, non ex eo, quod voluntas pœnæ vt pœnæ, abſque prædicta ſuppoſitione inuoluat etiam voluntatem culpæ. Nam ſicut voluntas abſoluta, qua Deus vult pœnitentiam prædeſtinato, ſimul cum permiſſione peccati, non eſt voluntas indirecta peccati, ſed ſolius permiſſionis eius vt vidimus, quia peccatum non eſt à Deo abſolute volibile; ita voluntas, qua Deus abſolute vellet reprobo pœnam vt pœnam ſimul cum permiſſione culpæ non eſſet voluntas indirecta culpæ, ſed tantum permiſſionis eius. Ratio ergo ob quam exiſtimo Deum non poſſe velle pœnam vt pœnam, quin ſupponatur peccatum abſolute futurum, cum poſſit velle pœnitentiam abſque ſimili ſuppoſitione modo ſupra explicato, hæc mihi videtur eſſe, quia minus decet diuinam bonitatem, & miſericordiam, vt Deus ſimul in eodem ſigno rationis, velit pœnam peccati, & permiſſionem eius: hinc enim fieret prius 58.

Poteſt Deus velle prædeſtinato actum pœnitentiæ ante abſolutam præuiſionem peccati, dummodo illud ſimul velit permittere.

Cur Deus nequeat velle pœnam vt pœnam, quin ſupponatur peccatum abſolute futurum, & poſſit velle pœnitẽtiam abſque ſimili ſuppoſitione.

velle pœnam peccati, & prius reprobare poſitiue, quam videret peccatũ abſolute futurum, quod abſonum cenſetur. Ex eo autem quod Deus ſimul cum permiſſione peccati velit pœnitentiam, quæ eſt remedium eius, nulla ſequitur indecentia; imo maxime decet diuinam bonitatem, & eſt illi maxime conſentaneum, vt non prius permittat morbum, quam decernat medicinam, ſed in eodem ſigno rationis ſimul cum permiſſione mali velit remedium eius.

59.

Deus non intendit, vt Homo ſe humiliet media permiſſione, experimento difficultatis in reſiſtendo tentationi, vel experimento lapſus.

Ad argumentum eorum, qui negant permiſſionem peccati eſſe poſſe effectum prædeſtinationis etiam diuinitus, nego antecedens, & ad probationem eius dico Deum non intendere, vt Petrus ſe humiliet media permiſſione experimento difficultatis in reſiſtendo tentationi, vel experimento lapſus propter incommoda, quæ obiiciuntur in argumento; ſed eodem actu, quo directe vult Petro efficaciter gloriam, velle illi ſimul indirecte humilitatem, ſeu humiliationem media permiſſione peccati, cognoſcenda ab eodem per ipſum peccatum poſtquam perpetratum fuerit, ex quo nullum ſequitur inconueniens. Nam ſicut ſine vllo incommodo poteſt Deus velle homini pœnitentiam, volendo ſimul permiſſionem peccati, quando peccatum non ſupponitur, licet actus pœnitentiæ ſit connexus cum peccato, vt ſupra vidimus, ita pariter ſine incommodo poterit velle Petro humilitatem, ſeu humiliationem media permiſſione peccati ſimul volita, cognoſcenda per peccati perpetrationem; ſic enim non eſt volitum peccatum à Deo, niſi permiſſiue. Dices, in eo euentu velle etiam Deum, vt Petrus habeat notitiam ſui peccati, quam velle nequit, quin velit peccatum. Fateor tunc velle etiam Deum notitiam peccati in Petro, quamuis indirecte, quia vult indirecte permiſſionem cognoſcendam ab ipſo poſt executionem proprij peccati: contendo tamen id fieri poſſe abſque eo quod Deus velit abſolute peccatum, cum tunc ſimul illud permittat.

60. Ad argumentum factum ab HeRice pro priori parte ſuæ ſententiæ, reſpondeo admiſſo antecedente, negando conſequentiam. Nam non minus neceſſaria eſt de lege ordinaria executio peccati, vt Petrus habeat actum pœnitentiæ de peccato, quod nouit Deus ab ipſo committendum, quam ſit ſimiliter neceſſaria prædicta executio, vt permiſſio proprij peccati ſit ei vtilis ad gloriæ conſecutionem; ſed poteſt Deus velle Petro de lege ordinaria actum pœnitentiæ de peccato ab ipſo committendo, volendo ſimul permiſſionem peccati, abſque eo quod velit abſolute peccatum, vt explicuimus: ergo poterit pariter de lege ordinaria velle Petro efficaciter gloriam media permiſſione peccati ſimul volita indirecte, & volendo ſimul etiam indirecte cognitionem permiſſionis peccati in Petro, poſtquam ab ipſo peccatum fuerit perpetratum; quo pacto poterit permiſſio peccati de facto eſſe effectus prędeſtinationis. Ad argumentum, quod facit Heriçe pro poſteriore parte ſententiæ ſuæ non eſt cur reſpondeamus, cum non aduerſetur noſtræ concluſioni.

DISPVTATIO V.

De cauſa predeſtinationis quoad effectus eius.

CAPVT I.

Apparatus ad diſputationem.

Explicatur ſtatus cõtrouerſiæ, & merito diſtinguuntur duplex quæſtio.

NOTA in primis, prædeſtinationem ſpectari poſſe primò quoad entitatem increatam diuini actus; ſecundo quoad effectus eius, qui in tempore conferuntur, quales ſunt dona gratiæ, & gloriæ; tertio quoad terminationem diuini actus ad tales effectus. Cum ergo quæritur cauſa prædeſtinationis, non eſt ſermo de prædeſtinatione primo modo ſpectata, entitas enim diuini actus nullam habet cauſam: ſolum igitur eſt ſermo de prædeſtinatione ſpectata ſecundo, & tertio modo, nempe quoad effectus omnes eius, & quoad liberam terminationem diuini actus ad illos. Vnde duplex erit controuerſia; altera, an detur aliqua cauſa omnium effectuum diuinę prædeſtinationis: altera vero, an detur aliqua cauſa, ob quam Deus ab æterno liberè voluerit conferre nobis tales effectus. 1.

Dicet aliquis, hanc quæſtionum diſtinctionem minus aptam, & congruam eſſe. Nam effectus prædeſtinationis per ſe, & ſolitario ſumpti, non poſſunt moraliter cauſari, cum nequeant phyſice, aut moraliter obtineri, niſi à Deo libere ipſos concedente, ſeu libere terminante ſuam voluntatem ad eos concedendos: terminari enim libere diuinam voluntatem ad hos effectus, nihil aliud eſt, quam illos concedere, ſeu decernere: ergo cauſalitas moralis in hos effectus non poteſt ſeparari, nec diſtingui à cauſalitate morali, ſeu merito, aut impetratione terminationis diuinæ voluntatis in ipſos. 2.

Poteſt quis condigne mereri aliquod præmium, & non mereri liberam voluntatem cõferendi illud.

Cæterùm hoc fundamentum leuiſſimum eſt ad reiiciendem hanc quæſtionum diſtinctionem: nam fieri poteſt, vt quis mereatur condigne aliquod præmium libere conferendum, & non mereatur liberam voluntatem conferendi illud; quia poteſt meritum habere proportionem cum præmio, & non cum illa libera voluntate, & quamuis habeat proportionem cum ea voluntate, poteſt non ordinari ad illam tanquam ad præmium, vt communiter contingit; quia communiter non cenſetur præmium eiuſmodi voluntas, ſed ſola res, quæ per illam tribuitur propter meritum. Sic nos condigne meremur gratiam, & gloriam, non tamen decretum diuinum executiuum de illis conferendis etiam quoad liberam determinationem eius; quia licet noſtrum meritum habeat condignitatem reſpectu gratiæ, & gloriæ, non tamen reſpectu illius determinationis diuinæ liberæ, quippe quæ cum ſit Deo intrinſeca iuxta noſtra ſententiam explicatam ſupra Tract. 5. diſp. 6. cap. 4. eſt perfectio infinita; meritum autem noſtrum 3.

Nos condignè meremur gratiam, & gloriam, ſed non decretum diuinum de illis conferrendis, etiam quoad liberam determinationem eius.

Digitized by Google

ſtrum omnino finitum. Multo minus meretur decretum diuinum ſpectans ad ordinem intentionis, quo in æternitate præparatur gloria, & gratia, tum propter rationem aſſignatam, tum etiam quia hoc decretum nullum ſupponit meritum etiam congruum, non ſolum noſtrum, ſed nec alterius puri hominis, atque adeo neque nos poſſumus nobis illud mereri, neque vnus purus homo poteſt mereri alteri. Quare licet effectus prædeſtinationis nequeant obtineri, niſi à Deo illos libere decernente, ac per conſequens nequeant cauſari moraliter niſi in ordine ad liberam Dei voluntatem; non ſequitur eum, qui meretur eos effectus, mereri pariter determinationem liberam diuinæ voluntatis circa illos, niſi ſupponatur meritum, & ſufficiens proportio inter meritum & eam determinationem, ſi meritum condignum ſit; vel diuina ordinatio meriti ad illam tanquam ad præmium, ſiue meritum ſit condignum, ſiue congruum. Fieri enim poteſt, vt aliquid ſit cauſa meritoria aliquorum effectuum prædeſtinationis, quia habent inter ſe ſufficientem proportionem, & ordinationem, non vero determinationis liberæ diuinæ circa illos, ob defectum prædictæ proportionis, vel ordinationis, ita tamen vt ſimul ſit ratio aliqua, noſtro modo intelligendi, ob quam Deus habuerit eam determinationem liberam circa eos effectus, quia ſine ea conferri, & obtineri non poſſunt à Deo; & hoc ſatis eſt vt moraliter, ac meritorie cauſentur, & in ordine ad liberam Dei voluntatem vt colligi poteſt ex dictis ſupra tractatu quinto citato, diſputatione nona, capite primo. Igitur non video cur cauſalitas meritoria effectuum prædeſtinationis nequeat ſeparari à cauſalitate meritoria determinationis diuinæ liberæ circa illos, & cur non poſſit diſtingui duplex illa controuerſia propoſita. Quare illam diſtinguendam cenſeo; & priorem examinabo in hac diſputatione, poſteriorem in ſequente.

4\. *Non quæritur hic potiſſimũ cauſa phyſica effectuũ prædeſtinationis, licet prædicti effectus ſuas cauſas phyſicas habeant.*

Nota deinde hîc non quæri potiſſimum cauſam phyſicam effectuum prædeſtinationis: certum enim eſt hos effectus habere ſuas cauſas phyſicas. Nam cauſa materialis eſt ipſe prædeſtinatus reſpectu illorum effectuum, qui in ipſo recipiũtur, ſiue ſint habitus, ſiue actus, ſiue auxilia actualia gratiæ. Cauſa formalis non diſtinguitur ab ipſis effectibus, qui tanquam formæ accidentales inhærent prædeſtinato. Cauſa principalis efficiens, & finalis horum effectuum eſt Deus; at minus præcipua etiam reperitur in prædeſtinato quoad plures effectus. Nam homo efficienter concurrit ad plures effectus, qui ſunt actus vitales, & vnus effectus eſt propter alium, tanquam propter finem: vt vocatio propter diſpoſitionem liberam, hæc propter iuſtificationem, & hæc propter dona conſequentia vſque ad gloriam: gloria autem, quæ etiam recipitur in prædeſtinato, eſt cauſa finalis omnium aliorum effectuum; non eſt tamen finis omnium omnino effectuum, quia ipſamet inter effectus numeratur vt ſupra vidimus.

5\. *Præcipue quæritur cauſa moralis ex parte hominis, quæ quadruplex eſſe poteſt.*

Nota præterea hîc præcipuè quæri cauſam moralem horum effectuum ex parte hominis, quæ ad efficientem reuocatur, & quadruplex eſſe poteſt, ſcilicet meritoria ſiue de condigno, ſiue de congruo; ſatisfactoria, quæ eſt ferè eiuſdem rationis, habens tamen reſpectum ad remiſſionem culpæ, vel pœnæ; impetratoria quæ precibus mouet; ac denique diſpoſitiua quæ non diſtinguitur ab aliqua cauſa morali quaſi effectiua, meritoria ſaltem de congruo, vel impetratoria.

Nota denique hominem adultum, non ex ſe ipſo, ſed ex gratia Dei, eſſe cauſam moralem in executione aliquorum effectuum prædeſtinationis, vt gloriæ per merita, & remiſſionis peccati per propriam diſpoſitionem. Solùm ergo ſupereſt controuerſia, an in prædeſtinato poſſit dari aliqua cauſa moralis, vel ratio prædeſtinationis quoad omnes effectus eius, & tota quæſtio reuocari videtur ad primum effectum, quia ab eo cæteri pendent, & qui eius fuerit cauſa, erit & cæterorum. 6.

Capvt II.

Proponuntur varij errores circa cauſam moralem prædeſtinationis ex parte effectuum.

Mitto Manichæos, qui abſurdiſſimè errarunt negantes liberum arbitrium, & aſſignantes cauſam effectuum prædeſtinationis, non moralem, ſed phyſicam naturalem neceſſario trahentem ad hos, & illos actus; proximam quidem ipſum temperamentum, remotam vero conſtellationem, à qua credebant prouenire temperamentum. Prætereo etiam tacitus errorem Origenis ſecundo periarchon capite octauo, & nono, aſſerentis animas hominum extitiſſe ante vnionem cum corporibus, & propter bona, vel mala opera in eo ſtatu facta prædeſtinari homines, vel reprobari. Hic error damnatus eſt in ſexta ſynodo generali actione duodecima, & in Concilio Lateranenſi ſub Leone decimo ſeſſione octaua, vbi definitum eſt animas hominum tunc creari cum primùm corporibus infunduntur, nec vnquam ante vnionem extitiſſe. Huic errori Origenis addi poteſt Semi-Pelagianorum error aſſerentium paruulis in infantili ætate decedentibus conceſſum, vel negatum fuiſſe baptiſmum, ac proinde damnatos, vel ſaluatos propter mala, aut bona opera, quæ facturi erant, ſi vixiſſent. Nec ſolum de paruulis id ſentiebant; verùm in multis adultis etiam ſimilia merita conditionata dicebant eſſe cauſam prædeſtinationis eorum. Hunc errorem latè reiicit Soarius lib. 2. cap. 5. 7.

Errores Manichæorum, Origenis, & Semipelagianorum.

Pelagius, & Celeſtius grauiter etiam errarunt circa cauſam prædeſtinationis quoad effectus eius: arbitrati enim ſunt nullam dari gratiam internam, ſed poſſe nos ſolis naturæ viribus ſeruare legem, iuſtificari, perſeuerare, & vitam æternam conſequi, & ita eſſe de facto in nobis cauſam omnium effectuum prædeſtinationis. Conſtat hoc ex Augeſtino epiſtola nonageſima ad Innocentium Papam. Quia tamen Pelagius vrgebatur nimis argumentis Catholicorum contendentium dari gratiam, cœpit illam doloſe admittere intelligens nomine 8.

Errores Pelagij, & Celeſtij.

gratiæ, non actum aliquem internum auxiliantem, & habitum iuſtificantem, ſed externam legem, & doctrinam, ac exemplum Chriſti, vt videre eſt in Auguſtino libro de gratia Chriſti contra Pelagius cap. 3. 6. & 8. Addebat deinde Pelagium hanc gratiam conſiſtentem in lege, doctrina, & exemplo Chriſti proponente quid agere debeamus, dari nobis ex meritis noſtris teſte eodem Auguſtino libro citato, capite vigeſimo ſecundo. Denique ſubjungebat hanc gratiam non eſſe ſimpliciter neceſſariam ad obſeruandam legem, ſed ſolum vtilem ad faciliorem eius obſeruationem, vt patet ex eodem Auguſtino eodem libro cap. 26. 27. & 28.

9. Hos Pelagij errores fusè refellit Auguſtinus locis citatis, & Concilium Mileuitanum præſertim Canone 3. 4. & 5. Et ſanè Catholica doctrina docet non poſſe quem credere, ſperare, pœnitere, & diligere ſicut oportet ad ſalutem, nec diu legem ſeruare, iuſtificari, perſeuerare, & gloriam conſequi ſolis naturæ viribus, ſed neceſſariam eſſe gratiam internam excitantem, adiuuantem, & iuſtificantem. Vnde conſequens eſt non dari ex parte noſtra cauſam omnium effectuum prædeſtinationis.

10. Poſt Pelagium orti ſunt Semi-Pelagiani, ſeu Maſſilienſes qui optimè contra Pelagium aſſerebant gratiam internæ illuſtrationis, & inſpirationis neceſſariam eſſe ad ſalutem, ad perſeuerantiam, & ad gloriæ conſecutionem; errabant tamen contendentes eſſe internum in nobis ex ſolis naturæ viribus initium quoddam benè operandi, ſeu bonum motum, vel conatum, quem gratia Dei ſubſequens promoueret ac perficeret. Ab iſto autem bono motu, & conatu aiebant procedere, tanquam à cauſa meritoria prædeſtinationem quoad omnes effectus, & ſolum liberum arbitrium appellabant gratiam gratis à Deo collatam. De motu verò iſto, & initio liberi arbitrij variè ſenſerunt ipſi Semi-Pelagiani. Quidam enim nomine huius initij, non ſolùm actus internos voluntatis, ſed etiam plures externos ſignificabant, propter quos gratia daretur. Alij vnum tantum initium ex nobis agnoſcebant, nempe aliquale deſiderium ſalutis, ſeu velle ſanari, ſub quo includebant quemcumque affectum imperfectum, vel petitionem, vel quemcumque alium conatum, aut moralem diligentiam ad conſequendum gratiæ auxilium. Aduertendum tamen eſſe Semi-Pelagianos nunquam dixiſſe initium illud ex nobis eſſe meritum condignum gratiæ ſubſequentis, ſed ſolùm congruum, ſeu impetratorium, vel occaſionem aliquam vt videre eſt apud Caſſianum lib. 12. de inſtitutis Cœnobiorum cap. 14. Et collatione 13. cap. 7. & 13.

Semi-Pelagianorum error admittentium initium quoddam bene operandi in nobis ex ſolis naturæ viribus, quod eſſet cauſa meritoria omnium effectuum prædeſtinationis.

Capvt III.

Referuntur varia Scholaſticorum ſententiæ de cauſa prædeſtinationis ex parte effectuum.

11. Venio ad Doctores Scholaſticos qui variè ſenſerunt de cauſa prædeſtinationis quoad effectus eius.

Prima ſententia eſt Gabrielis in primum, diſtinctione quadrageſima prima, quæſtione vnica, articulo tertio, dubio primo, aſſerentis actum bonum moralem viribus ſolis naturæ elicitum eſſe cauſam prædeſtinationis ex parte omnium effectuum per modum diſpoſitionis congruæ, & non tollere rationem gratiæ, quia non eſt condignè meritorius primæ gratiæ, & aliorum effectuum. Hanc ſententiam vix diſtingui ab errore Maſſilienſium, & eandem cenſuram mereri optime docet Vazquez diſputatione nonageſima prima, capite duodecimo. Non multum diſtat ab hac ſententia Sotus, quatenus libro primo de natura, & gratia, capite vigeſimo aſſerit actus bonos morales viribus naturæ elicitos eſſe occaſionem remotam, ſeu impropriam ad gratiam habitualem, & quatenus eodem libro, capite duodecimo concedere videtur eoſdem actus eſſe diſpoſitionem proximam ad primum auxilium gratiæ docens infidelem cum ignorantia inuincibili rerum fidei obſeruantem legem naturalem, à Deo illuminandum lumine fidei: in eo autem videtur ab ea ſententia diſcedere, quod capite quarto neget prædictã diſpoſitionem eſſe meritoriam etiam de congruo primæ vocationis, & ſic tueatur omnem prædeſtinationis effectum gratis à Deo donari, & non propter opera noſtra.

Secunda ſententia eſt quorundam ſcholaſticorum cõtendentium prædeſtinationis quoad omnes effectus dari cauſam meritoriam, vel de condigno, vel de congruo, fundatam tamen in gratia Dei; qui variis principiis nituntur. 12. Nam Bonauentura in primum, diſtinctione quadrageſima prima, articulo primo, quæſtione prima, cum duos tantum aſſignet prædeſtinationis effectus, ſcilicet iuſtificationem vſque ad perſeuerantiam, & conſecutionem gloriæ, & gratia iuſtificationis detur ex meritis congruis, colligit inde dari cauſam meritoriam de congruo omnium effectuum prædeſtinationis, & hanc eſſe actus antecedentes iuſtificationem, & ad illam diſponentes factos ex auxilio gratiæ. Alij cum Franciſco Turriano in opuſculo de electione duas prædeſtinationes diſtinguunt, vnam ad gratiam, alteram ad gloriam, & prioris negant dari cauſm meritoriam, & affirmant poſterioris dari cauſam meritoriam de condigno. Ocham verò in primum diſtinctione quadrageſima prima, quæſtione prima cum conſtituat rationem formalem prædeſtinationis in ſola voluntate dandi gloriam, & hanc voluntatem velit erga eximiè ſanctos eſſe ante merita abſolutè præuiſa, & erga alios poſt præuiſionem abſolutam meritorum, conſequenter docet hos dumtaxat, & non illos ex meritis condignis prædeſtinari. Denique Oſorius libro nono de iuſtitia cum ſimiliter ſolam electionem ad gloriam appellet prædeſtinationem, & hanc electionem reſpectu omnium fieri cenſeat ex meritis abſolutè præuiſis, docet abſolutè dari cauſam meritoriam de condigno totius prædeſtinationis ex parte effectuum eius, quia opera noſtra in gratia facta condignè merentur gloriam.

Tertia ſententia eſt Alexandri prima parte, quæſtione vigeſima octaua, membro tertio, 13.
articulo tertio, qui docere videtur cauſam congruam

Digitized by Google

gruam prædeſtinationis quoad primum effectuum,nempe quoad primam gratiam eſſe bonum vſum eiuſdem gratiæ futurum,ſcilicet opera proceſſura ſimul à libero arbitrio, & ab ipſa gratia.

14. *Quarta ſententia* eſt Henrici Gandauenſis quodlibeto quarto, quæſtione decima nona dicentis, actum liberi arbitrij eſſe cauſam non meritoriam, aut impetratoriam, aut diſpoſitiuam, ſed cauſam ſolùm ſine qua non,totius effectus prædeſtinationis. Alij nolunt appellare cauſam ſine qua non, quia nomen cauſæ in hac materia ſuſpectum videtur, & ideo appellant conditionem, ſine qua non: diſtinguunt enim in opere bono ab auxilio gratiæ ſupernaturali procedente influxum auxilij, & cooperationem liberi arbitrij, docentque opus illud quatenus eſt ab auxilio gratiæ,nõ eſſe cauſam prædeſtinationis, ſed potius effectum eius; cooperationem verò liberi arbitrij,non vt antecedentem, neque vt ſubſequentem efficax gratiæ auxilium, ſed vt concomitantem, & ſimul cum illo exiſtentem eſſe aliquo modo rationem prædeſtinationis,non per modum proprij meriti, ſed ſolum conditionis ſine qua non. Alij tamen nolunt concedere cooperationem arbitrij, eſſe cauſam, vel conditionem ſine qua non daretur nobis primus effectus prædeſtinationis, nempe primum gratiæ auxilium, ſed tantum eſſe conditionem, ſine qua tale auxilium,quod nobis confertur, non eſſet effectus prædeſtinationis,ſed generalis prouidentiæ, quia ſine noſtra cooperatione illud auxilium non eſſet efficax, atque adeo nec numerari deberet inter prædeſtinationis effectus.

CAPVT IV.

Aſſeritur vera ſententia, & reiiciuntur contrariæ.

15. NON libet hoc loco ſpecialiter refellere Manichæos,& Origenem,quia eorum errores abſurdiſſimi ſunt, & refutatio cuique obuia. Nec item libet refellere Pelagium, & Cæleſtium, quia cum hi errauerint contra totum ordinem gratiæ, alibi refutandi ſunt. Solum ergo Semi-Pelagianorum errores,& ſcholaſticorum non rectè ſentientium placita breuiter impugnabo, ac proponam veram doctrinam de cauſis prædeſtinationis quoad effectus eius.

16. *Opera à paruulis, vel adultis facienda ſub conditione ſi vixiſſent, non potuiſſe eſſe cauſam prædeſtinationis, aut reprobationis illorũ.*

Dico igitur primò contra Semi-Pelagianos, ſeu Maſſilienſes, opera bona, vel mala à paruulis, vel adultis facienda ſub conditione, ſi vixiſſent, non potuiſſe eſſe cauſam prædeſtinationis, aut reprobationis illorum. Probatur quia Scriptura ſuadet, & ratio naturalis demonſtrat neminem mereri præmium, vel pœnam propter opera, quæ facturus eſſet ſub aliqua conditione, ſed propter opera,quæ re ipſa facit: ergo opera bona, vel mala à paruulis, vel adultis facienda ſub conditione ſi vixiſſent longiori tempore, non potuerunt eſſe cauſa moralis prædeſtinationis, aut reprobationis illorum per modum meriti, atque adeo ſententia Semi-Pelagianorum omnino falſa, & erro-

nea eſt; putabant enim collationem, vel denegationem gratiæ aliorumq; effectuum prædeſtinationis in paruulis, & in multis adultis eſſe retributionem meritorum nunquam re ipſa futurorum, ſed quæ forent ſub ea conditione ſi amplius vixiſſent. Antecedens quoad priorem partem ſuadetur, nam Paulus ſecundæ ad Corinthios quinto ait: *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque propria corporis, prout geſſit, ſiue bonum, ſiue malum.*

17. Ex quo loco planè colligitur, Deum neminem pœna, vel præmio afficere, niſi propter opera, quæ in hac vita geſſit: at ſi vera eſſet ſententia Semi-pelagianorum paruuli, & multi adulti referrent præmium,vel pœnam prout non geſſerunt, ſed prout geſturi eſſent, ſi diutius vixiſſent, quod eſſe contra Paulum conſtabit expendenti verba illa, *referet vnuſquiſque prout geſſit.* Deinde Sapientiæ quarto de Iuſto dicitur: *Raptus eſt ne malitia mutaret intellectum eius:* ergo non punitur quis ob peccata, quæ commiſſurus re ipſa non eſt, committeret tamen ſub conditione longioris vitæ;alioqui non cenſeretur Dei beneficium ſubtrahere iuſtum periculis huius vitæ, & rapere eum antequam peccet, & damnetur, vt cenſet Sapiens. Præterea Matthæi vigeſimoquarto, Chriſtus Dominus loquens de perſecutione Anti-Chriſti, inquit: *Niſi breuiati fuiſſent dies illi, non fieret ſalua omnis caro; ſed propter electos breuiabuntur dies illi.* Ergo non deſinunt ſalui fieri homines propter ſcelera, quæ ſub conditione perpetrarent; ſecus fruſtra breuiarentur dies illi, ſi pariter damnandi forent ob peccata ab ipſis committenda, ſi perſecutio diutius permaneret.

18. Idem antecedens quoad poſteriorem partem oſtenditur primo, quia Deus per ſcientiam conditionatam in quouis homine nouit bona opera, ſi adhiberentur hæ circunſtantiæ, & conditiones; & mala ſi adhiberentur aliæ:ergo non habuit maius motiuum ad hos, quam ad illos ſaluandos, etiam ſi eiuſmodi opera conditionata haberent rationem meriti, atque adeo nec dici poteſt propter talia opera conditionate futura, quoſdam prædeſtinaſſe, & quoſdam reprobaſſe, ſed dici debet, ex mero beneplacito ſuo, hos voluiſſe efficaciter ſaluare, & non illos, beneficus erga prædeſtinatos, & erga alios non iniurius,cum nihil debitum eis neget. Secundo quia ſi opera ſolum ſub conditione futura haberẽt rationem actualis meriti,omnes homines mererẽtur ſimul gratiam, & damnationem, cum nullus ſit, qui in diuerſis ordinibus cum diuerſis gratiæ auxiliis non fuerit præuiſus à Deo bene, & male operans: at hoc eſt plane abſurdum. Tertio quia opera nunquam re ipſa facienda, qualia ſunt futura tantum ſub conditione, nihil ponunt in homine, vt eſt per ſe notum; atque adeo non reddunt illum præmio, aut pœna dignum: ergo propter eiuſmodi opera nemo prædeſtinari, aut reprobari poteſt. Quarto maxime dedecet diuinam æquitatem, & ſapientiam præmio, aut pœna afficere quod factum non eſt, nec vnquam re ipſa fiet, ergo alienum erit à Deo prædeſtinare, aut reprobare propter opera ſub conditione dumtaxat futura.

19. *Dico ſecundò*, contra eoſdem Semi-pelagia-

Nullus conatus noſter ex ſolis naturæ viribus poteſt eſſe initium impetratorium, vel meritorium, etiam de congruo, aut diſpoſitionem primæ gratiæ, aliorumque effectuum prædeſtinationis.

nos, nullum motum aut conatum noſtrum ex ſolis naturalibus viribus liberi arbitrij poſſe eſſe initium impetratorium, vel meritorium etiam de congruo, aut diſpoſitionem primæ gratiæ, aliorumque effectuum prædeſtinationis. Probatur primo ex Tridentino Seſſione ſexta, capite quinto, cuius hæc ſunt verba: *Declarat præterea ipſius iuſtificationis exordium in adultis à Dei per Chriſtum Ieſum præueniente gratia ſumendum eſſe, hoc eſt, ab eius vocatione, qua nullis eorum præexiſtentibus meritis vocantur.* Secundo ex Concilio Arauſicano ſecundo, Canone tertio, ſic definiente: *Si quis ad inuocationem humanā gratiam Dei dicit conferri, non autem ipſam gratiam facere, vt inuocetur à nobis, contradicit Iſaiæ Prophetæ, & Apoſtolo dicentibus: Inuentus ſum à non quærentibus me.* Videatur etiā Canon quartus, ſextus, ſeptimus, & vigeſimus quintus, præcipue Canon ſextus, & ſeptimus. Nam in ſexto damnantur qui dicunt, credentibus, volentibus, deſiderantibus, vigilantibus, laborantibus, aut quidpiam ſimile ſine gratia facientibus, dari gratiam, & non potius gratiam ipſam requiri ad facienda hæc omnia ſicut oportet, hoc eſt, ita vt ſint vtilia ad vitam. Et in Canone ſeptimo damnantur dicentes, per naturæ vigorem poſſe fieri
20. aliquid, quod ad ſalutem vitæ æternæ pertineat. Tertio probatur, quia liberum arbitriū per ſe, & ſolis ſuis viribus nihil facere poteſt, quod ſit vtile ad gratiam, & gloriam, vt conſtat ex illo Ioannis decimo quinto. *Sine me nihil poteſtis facere.* Et ex illo ſecundæ ad Corinthios tertio: *Non quod ſufficientes ſimus cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt*: Atqui initium ſalutis eſt valde vtile ad gratiam, & gloriam, imo eſt magni momenti in illo ordine: Ergo tale initium nequit cauſari à libero arbitrio ſolis ſuis viribus ſine gratia Dei, ac per conſequens quidquid præſtare poteſt liberum arbitrium ſine gratia, non poteſt eſſe huiuſmodi initium. Quarto, quia ſi primus effectus prædeſtinationis, nempe auxiliū gratiæ, quo ad iuſtificationem mouemur, daretur nobis propter aliquod opus noſtrum, tale auxilium, ac per conſequens iuſtificatio non eſſet ex gratia, ſed ex operibus noſtris, quod eſt contra Paulum ad Romanos vndecimo: *Reliquiæ ſecundum electionem gratiæ ſaluæ factæ ſunt. Si autem gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non eſt gratia.* Quod perinde eſt, ac dicere: pauci qui ſaluantur, gratis à Deo electi ſunt, atque adeo non propter opera ipſorum. Eſt etiam contra eumdem Paulum ad Romanos tertio, aſſerentem: *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius*, Vbi illud, *iuſtificati gratis*, complectitur non ſolum formalem iuſtificationem, ſed etiam totam ſeriem auxiliorum, ſeu gratiarum à prima vocatione vſque ad formā ipſam iuſtificantem. Nam Paulus ſic habet: *iuſtificati gratis per gratiam ipſius per redemptionem, quæ eſt in Chriſto Ieſu, quem propoſuit Deus propitiatorem per fidem*; at per gratiam Chriſti, & redemptionem eius, nō ſolum confertur nobis iuſtificatio preſſe accepta pro ſola forma iuſtificante, ſed etiam late accepta pro tota ſerie auxiliorum à prima vocatione vſque ad gratiam ſanctificantem. His eiſdem argumentis reiicitur etiam prima ſententia Sholaſticorum, quæ eſt Gabrielis adducta capite tertio.

21. *Nullo ex modis ſecundæ ſententiæ Scholaſticorum admittenda eſt cauſa meritoria prædeſtinationis, quoad omnes effectus, fundata in gratia Dei.*

Dico tertiò, contra ſecundam ſententiam Scholaſticorum, nullo ex modis in ea adductis admittendam eſſe cauſam meritoriam prædeſtinationis quoad omnes effectus fundatam in gratia Dei. Probatur quia varij modi dicendi illius ſententiæ nituntur in variis acceptionibus prædeſtinationis minus aptis, & minus conſentaneis Auguſtino, qui, vt ſupra vidimus, ſentit ad rationem prædeſtinationis ſpectare voluntatem præparandi omnia dona gratiæ, & beneficia, quæ prædeſtinato in tempore conferuntur: ergo prædeſtinatio omnia hæc dona, tanquam effectus, reſpiciet, atque adeo neque ipſa, neque omnes effectus ab ea procedentes poterunt habere in nobis cauſam aliquam meritoriam. Et quamuis ſententia Turriani probabilis ſit, quia graues Doctores aſſerunt electionem ad gloriam eſſe ex meritis, & certiſſimum eſt voluntatem dandi primum auxilium eſſe omnino gratuitam, & præterea diſtinctio illa duarum prædeſtinationum ſpectans ad modum loquendi, videtur habere fundamentum aliquod in Auguſtino; nihilominus tamen hæc ſententia aſſerenda non eſt: tum quia oſtendimus electionem ad gloriam ordine intentionis non eſſe ex meritis: tum etiam quia licet Auguſtinus nonnunquam voluntatem dandi gratiam appellet prædeſtinationem, communiter tamen alio modo loquitur, & prædeſtinationem ad gloriam, ſimpliciter appellat prædeſtinationem. Quare probabilius eſt in ratione prædeſtinationis includi voluntatem dandi gratiam, & gloriam & quia prædeſtinatio eſt ordo mediorum, & finis, & quia mutua repetitur connexio inter hos actus, ob quam vnam prædeſtinationem conſtituunt, quæ nullam ſupponat in nobis cauſam meritoriam.

22. *Prima gratia non datur homini propter bonū vſum futurum eiuſdem gratiæ præuiſum, nec iſte vſus eſt cauſa prædeſtinationis.*

Dico quartò, contra ſententiam Alexandri, primam gratiam non dari homini propter bonum vſum futurum eiuſdem gratiæ præuiſum, & ita eiuſmodi bonum vſum non eſſe cauſam prædeſtinationis quoad primum effectum. Probatur primo, quia Concilia paſſim docent primam gratiam, & initium iuſtificationis gratis dari, & abſolute, ac ſimpliciter excludunt omne meritum, cum non diſtinguant meritum antecedens, vel ſubſequens, vt videre eſt in Concilio Arauſicano ſecundo, Canone vigeſimo quinto: & in Tridentino ſeſſione ſexta, capite quinto. Secundo quia principium meriti non cadit ſub meritum, tum quia idem reſpectu eiuſdem nequit eſſe prius, & poſterius, maxime in eodem genere cauſæ efficientis, in quo cauſa ordine naturæ præſupponitur exiſtens: meritum autem eſt effectus gratiæ in genere efficientis, & in eodem genere eſt cauſa præmij. Tum etiam quia alioqui dici poſſet primam gratiam iuſtificantem dari propter merita condigna præuiſa ab eadem gratia proceſſura, & gratiam vnionis collatam fuiſſe humanitati Chriſti propter merita infinita ab ipſo Chriſto futura, quod falſum eſt. Atqui primum gratiæ auxilium eſt principium totius meriti futuri ex bono vſu illius; ergo primum gratiæ auxilium non datur re ipſa propter meritum ex illo futurum. Confirmatur quia

Digitized by Google

quia maxime conſentaneum eſt liberali prouidentiæ Dei, & naturis rerum, vt Deus gratis conferat principia operandi, & ipſa opera ad alia congruentia præmia ordinet, & vt id, quod eſt principium totius meriti non fundet in merito, ſed in ſola ſua liberalitate: ergo ſimiliter conſonum erit diuinæ prouidentiæ, & naturis rerum, vt primam gratiam, quæ eſt principium totius meriti in prædeſtinato, non fundet Deus in merito operum conſequentium.

23. Vazquez diſputatione nonageſima prima, capite ſexto, ita certam exiſtimat ſuperiorem concluſionem, vt ſententiam Alexandri cenſeat eſſe impoſſibilem, quia impoſſibile eſt, vt principium meriti cadat ſub meritum, quod ab eo principio procedit. Soarius vero libro ſecundo de Prædeſtinatione, capite vigeſimo, & tomo primo in tertiam partem, diſputatione decima, ſectione quarta arbitratur poſſibile eſſe de potentia abſoluta, vt primum auxilium gratiæ detur in præmium boni vſus futuri ex eodem auxilio; neque hinc ſequi principium meriti ſecundum eamdem rationem, qua principium meriti eſt, poſſe cadere ſub idem meritum, ſed ſecundum aliam rationem, ſeu ſtatum. Cæterum rem hanc non libet hic definire, quia neceſſaria non eſt ad præſentem difficultatem, & quia proprium locum habet in tractatu de merito, in quo illam, Deo dante diſcutiam ex profeſſo, & definiam.

24.

Bonus vſus, ſeu cooperatio liberi arbitrij cũ gratia, non eſt conditio, qua Deus moueatur ad conferendos omnes prædeſtinationis effectus, ſed dici poteſt conditio, ſine qua nullum auxilium eſſet prædeſtinationis effectus.

Dico quintò contra ſententiam Henrici; variis illis modis explicatam, Bonum vſum, ſeu cooperationem liberi arbitrij cum gratia, nullo modo eſſe conditionem, qua moueatur Deus ad conferendos omnes prædeſtinationis effectus; tamen eam cooperationem futuram dici poſſe conditionem ſubſequentem, ſine qua nullum auxilium gratiæ eſſet effectus prædeſtinationis. Prima pars conſtat ex dictis contra Semi-Pelagianos, & certe Auguſtinus multis in locis plane contendit primum prædeſtinationis effectum, ſeu primum gratiæ auxilium nobis prædeſtinatum eſſe à Deo ſine vlla cauſa, ratione, vel conditione motiua ex parte noſtri. Et res videtur manifeſta, nam omnis cooperatio liberi arbitrij cum gratia ſupponit gratiam, à qua procedit: ergo non eſt ratio motiua reſpectu illius, licet poſſit eſſe ratio, ob quam detur alia gratia, vel excitatio ſubſequens.

25. Secunda pars probatur, quia niſi Deus præuideret ſcientia conditionata talem cooperationem futuram, non eligeret tale medium, ſeu auxilium ad ſaluandum prædeſtinatum, quia ſine illa cooperatione non eſſet medium efficax, id eſt infallibiliter profuturum, ac proinde neque aptum ad finem prædeſtinationis: ergo cooperatio illa conditionate præuiſa eſt conditio in ordine intentionis neceſſaria ex parte ipſius prædeſtinantis ad perfecte, & prudenter volendum, & eligendum, atque adeo eſt conditio ſine qua tale auxilium non eſſet effectus prædeſtinationis. Confirmatur quia auxilium excitans vt ſic non eſt effectus prædeſtinationis, niſi quatenus efficax eſt; non eſt autem efficax, niſi per ordinem ad cooperationem arbitrij: ergo cooperatio arbitrij futura conditionate præuiſa erit conditio, ſine qua auxilium excitans vt ſic non erit effectus prædeſtinationis, Ex dictis facile colligitur ex parte noſtra nullam dari cauſam naturalem, vel ſupernaturalem prædeſtinationis quoad omnes effectus eius. Nam quidquid ſupernaturale in nobis eſt, ſupponit ſaltem primam vocationem, qua homo primum incipit eleuari ad ſtatum ſupernaturalem; opera vero moralia, quæ ſola ante hanc vocationem fieri poſſunt, nullam habent ad eum ſupernaturalem ſtatum condignitatis, aut congruentiæ proportionem.

Caput V.

Occurritur aliquibus argumentis, quæ opponuntur contra doctrinam ſuperioris capitis.

Rimum Argumentum pro Semi-Pelagianis eſt, quia non videtur ſatis probari, ac ſtabiliri contra illos concluſio ſecunda adducta capite præcedenti. Nam quod detur gratia prima auxilians propter opus morale meritorium, non de condigno, ſed de congruo, non videtur impedire rationem gratiæ. Reſpondeo falſum eſſe non ſatis probari prædictam concluſionem, nam reuera quæ pro illa adduximus ex Scriptura, & Conciliis, abſolute, & ſine diſtinctione vlla docent gratiam primæ vocationis nullis exiſtentibus meritis dari, & primam gratiam non eſſe gratiam, ſi detur propter aliquod opus noſtrum, & ideo oppoſitam ſententiam eſſe omnino reiiciendam, & vitandam. 26.

Primum Argumentum Semi Pelagianorum proponitur & ſoluitur.

Vtrum autem prædicta ſententia, quatenus admittit meritum de congruo primæ vocationis fundatum in opere noſtro mere naturali, ſit aperte hæretica, non audet definire Soarius libro ſecundo, capite ſexto; quia dicere non audet eſſe de fide definitiones Concilij Arauſicani, & Tridentini ſic intelligendas eſſe, vt eum negant nobis meritum initij iuſtificationis, excludere velint, non tantum meritum condignum, ſed etiam omne meritum congruum. Nam poſt eas definitiones graues Theologi non inurunt prædictæ ſententiæ notam, & cenſuram adeo grauem; imo viri doctiſſimi eamdem ſententiam tenuerunt de merito congruo explicatam. Nihilominus proxime adducor, vt credam eam ſententiam dignam eſſe, cui nota hæreſis inuratur, tum propter Scripturam, quæ ſatis aperte, & abſolute loquitur, vt vidimus; tum etiam propter prædictas definitiones, quæ re vera valde obſcuræ, & indiſtinctæ eſſent, niſi excluderent etiam omne meritum de congruo, præſertim cum traditæ ſint contra Semi-Pelagianos, quos diximus ad finem capitis ſecundi nunquam aſſeruiſſe initium illud ex nobis eſſe meritum condignum gratiæ ſubſequentis, ſed tantum congruum. Cæterum cum id, quod diximus de mente Semi-Pelagianorum non excedat limites probabilitatis, & Scriptura varie exponatur, abſtineo ab huiuſmodi grauiori cenſura, contentus ea, quam infligit Soarius numero quadrageſimo ſeptimo, docens eam ſententiam reiiciendam eſſe vt omnino falſam, & piarum aurium offenſiuam.

Sententia admittens meritum de congruo primæ vocationis fundatum in opere merè naturali, falſa eſt, & piarum aurium offenſiua, non hæretica.

Inſtabis contra ſuperiorem reſponſionem ſic: 27.

ſic: beneficium collatum ab homine non deſinit eſſe omnino gratuitum, etiam ſi collatum ſit petenti: ergo beneficium collatum à Deo non amittet rationem gratiæ, licet præſtitum ſit impetranti per preces, vel de congruo merenti. Dupliciter reſpondet Soarius capite citato, numero quadrageſimo primo, in primis negat antecedens, quia quamuis petitio inter homines non inducat debitum aliquod iuſtitiæ, vel gratitudinis, vt conſtat, & hoc nomine non impediat rationem doni omnino gratuiti, nonnihil tamen impedit, quatenus minuit libertatem donantis, cum tunc non fiat donatio ex ſola, & mera voluntate ipſius, ſed interueniente motiuo aliquo ex parte petentis. Vnde dici ſolet carò emi quod petitur. Hæc tamen reſponſio non omnino ſatisfacit, nam petitio ordinarie non tollit rationem gratiæ, teſte Ariſtotele libro ſecundo Rhetoricæ capite ſeptimo, ſic gratiam definiente: *Gratia eſt, per quam dicuntur rogati gratis aliquid facere, non pro re aliqua,* &c. Poſterior reſponſio Soarij melior eſt, iuxta quam conceſſo antecedenti, negari debet conſequentia. Nam diuerſa eſt ratio inter homines, ac inter hominem, & Deum; cum enim homo petit aliquid ab altero homine cómuniter non cenſetur præſtari ei obſequium, ſed oſtendere deſiderium, vel indigentiam ſuam; at reſpectu Dei oratio eſt verus cultus, & obſequium, & vt ſic impetrat aliquid à Deo, & quod impetratur dicitur retribui orationi; & ideo oportet vt oratio innitatur gratiæ diuinæ: alioqui enim ſequeretur poſſe hominem dare prius Deo, vt retribuatur ei, contra Paulum ad Romanos vndecimo.

Petitio inter homines ordinarie non tollit rationem gratiæ, ſecùs inter hominem, & Deum, ſi innitatur gratia auxilio.

28. *Inſtantia ex Paulo, & Tridentino.*

Sed adhuc vrgebit aliquis argumento deſumpto ex verbis Tridentini ſeſſione ſexta, capite octauo, vbi Concilium Paulum dicentem, homines iuſtificari gratis ſic interpretatur: *Gratis autem iuſtificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam promeretur, ſi enim gratia eſt, iam non ex operibus, alioquin, vt idem Apoſtolus inquit, gratia iam non eſt gratia.* Ex quo Concilij teſtimonio ſic argumentari licet: Concilium loquitur de propria, & formali iuſtificatione conſiſtente in ſola infuſione gratiæ ſanctificantis, & non de iuſtificatione late ſumpta, ſcilicet prout includit etiam totam mutationem ſupernaturalem, quæ præcedit infuſionem gratiæ, quod alibi probandum eſt: ergo cum Concilium ait fidem non promereri iuſtificationis gratiam, intelligendum eſt de merito condigno; nam de congruo mereri poſſumus per fidem iuſtificationem: ergo ex interpretatione verborum Pauli tradità à Concilio, colligitur Paulum per particulam illam, *gratis*, & particulam, *non ex operibus*, ſolum excludere meritum de condigno, ac per conſequens non eſſe contra Paulum aſſerere nos iuſtificari, vel prædeſtinari ex merito de congruo fundato in actibus noſtris moralibus, quia hoc non repugnat gratiæ, & illi particulæ *gratis*; atque adeo non conuinci efficaciter Semi-Pelagianos verbis Pauli, quæ iure optimo abſurda cenſeri debent.

29. *Occurritur inſtantiæ, & explicatur Paulus, & Tridentinũ.*

Mitto quæ circa hanc difficultatem tradiderunt Vaſquez prima parte, diſputatione nonageſima prima, capite quinto, & Soarius libro ſecundo, capite ſexto, numero quinquageſimo, & ſequentibus, quæ doctè refellit Heriçe diſputatione vigeſima quinta, capite nono, & à nobis alibi expendenda, & examinanda ſunt. Et reſpondeo inprimis Tridentinum in eo capite octauo non pugnare cum Semi-Pelagianis, eos enim iam expugnauerat capite quinto definiens, primam vocationem dari nobis, ſine vllis noſtris meritis; ſed verbis illis eiuſdem capitis in argumento relatis, ſolum explicare ſpecialem rationem doni gratuiti, quæ cernitur in formali iuſtificatione, vt conſtat ex contextu, & ex ipſa inſcriptione capitis, ſolúmque excludere à fide, & aliis ſupernaturalibus operibus, quæ formalem iuſtificationem præcedunt, rationem meriti condigni, non congrui reſpectu illius, vt rectè docet Bellarminus libro primo de iuſtificatione, capite vigeſimo primo, quod ſatis eſt, vt formalis iuſtificatio ſit ſimpliciter, & abſolutè gratuita, quia meritũ congruũ non eſt ſimpliciter meritũ, ſed cũ limitatione, quãuis non ſit puriſſimè, & ſimpliciſſimè gratuita, eo ipſo, quod aliquo modo confertur intuitu diſpoſitionum ſupernaturalium, vt indicauit Auguſtinus tomo ſecundo, epiſtola centeſima quinta dicens: *Sed neque ipſa remiſſio peccatorum ſine aliquo merito eſt, ſi fides hanc impetrat. Neque enim nullum eſt meritum fidei.* Et tomo quarto, libro 83. quæſtionum, quæſtione ſexageſima octaua, inquiens, *Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamuis nondum ſint iuſtificati, digni efficiantur iuſtificatione.* Deinde nego Paulum in teſtimoniis indicatis à Concilio non excludere merita etiam congrua. Nam Paulus cum ad Romanos tertio, ait, *iuſtificati gratis per gratiam ipſius*; complectitur & iuſtificationem preſsè ſumptã pro tota ſerie auxiliorum à prima vocatione vſque ad gratiam ſanctificantem, vt monui, & probaui ſuperiori capite circa ſecundam concluſionem, atque adeo reſpectu iuſtificationis preſſe ſumptæ ſolùm excludit meritum condignum, & reſpectu iuſtificationis latè ſumptæ etiam congruum. Cum verò ad Romanos vndecimo, ait; *Si autem gratia; iam non ex operibus: alioqui gratia iam non eſt gratia*: excludit omne omnino meritum, tam condignum, quam congruum, quia loquitur de gratia puriſſima, & perfectiſſima. Tridentinum autem verba Pauli, quamuis ab eo prolata ad excludendum omne meritũ etiam congruum, optimè applicuit ad excludendum ſolum meritum condignum, aptans illa egregie proprio inſtituto. Vnde ſicut Paulus ex ratione gratiæ puriſſimæ, & perfectiſſimæ, qualem habet prima vocatio, infert in operibus liberi arbitrij nullum eſſe meritum illius, etiam ſecundum quid, cuiuſmodi eſt meritum congruum; ita Concilium ex ratione gratiæ ſimpliciter, qualem continet forma iuſtificans, optimè colligit in diſpoſitionibus illam præcedentibus nullum eſſe meritum ſimpliciter reſpectu illius, cuiuſmodi eſt meritum condignum, quod ſatis eſt, vt forma iuſtificans abſolutè, & ſimpliciter gratis cõferri dicatur, quod in eo capite intendit Concilium. Vnde fit verbis Pauli adductis, efficaciter redargui Semi-Pelagianos, licet vſurpentur à Concilio ad alium finem. Quare ad formam obiectionis factæ conceſſo antecedente, & priori conſequentia, neganda eſt poſterior. 30.

Digitized by Google

31. In hac reſponſione ferè ſentio cum Heriçe, ſolum ab eo diſſentio, quia ipſe exiſtimat Concilium in eo capite octauo loqui tantum de imperfectis, & remotis diſpoſitionibus, atque adeo excludere etiam meritum congruum, non quodcumque, ſed ſolùm illud, quod ex permiſſione diuina eſt infallibiliter cõnexum cum forma iuſtificante tanquam cum præmio, quod meritum cernitur in ſola vltima diſpoſitione ad gratiam. Ego verò arbitror Concilium loqui etiam de vltima diſpoſitione, tum quia poſtquam capite ſexto numerauit diſpoſitiones, quibus præparamur ad formalem iuſtificationem, initio capitis ſexti inquit: *Hanc præparationem, ſeu diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur,* Iuſtificatio autem ſequitur vltimam diſpoſitionem. Tum etiam quia verba illa capitis octaui, *Nihil eorum quæ iuſtificationem præcedunt ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam promeretur*, cum contineant propoſitionem vniuerſalem, comprehendunt vltimam diſpoſitionem, nam hæc etiam prioritate naturæ præcedit. Vnde conſequens eſt non excludi à Concilio meritum de congruo habens infallibilem connexionem cum gratia, ſed ſolum meritum de condigno. Licet enim mihi probabilius ſit à capite quarto ſeſſionis ſextæ vſque ad decimum quartum loqui Cõcilium de ſola iuſtificatione infidelis adulti per baptiſmum cum ea deteſtatione peccatorum, quæ cum baptiſmo ſufficit, tamen deteſtatio iſta vltima diſpoſitio eſt, & infallibiliter connexa cum gratia poſito baptiſmo.

32. *Secundum argumentum pro Semi-Pelagianis ex Matthæi 25. ſumitur.*

Secundum Argumentum pro Semi-Pelagianis ſumitur ex Scriptura Matthæi vigeſimo quinto, vbi dicitur homo peregrè proficiſcens diſtribuiſſe varia talenta famulis ſuis vnicuique ſecundum propriam virtutem, quæ diſtributio talentorum ſignificat diſtributionem diuinæ gratiæ: ergo hæc ſicut illa, facta eſt ſecundum propriam virtutem. Reſpondeo primò cum Maldonato in eum locum, verba illa, *Vnicuique ſecundum propriam virtutem*, adhibuiſſe Chriſtum, non ad aliquid ſpirituale ſignificandum, ſed ad explendam parabolæ narrationem, ex conſuetudine hominum, ex quibus parabola ſumebatur. Non enim neceſſe eſt, vt quidquid in parabolis dicitur, ad ſpiritualem ſenſum applicetur, ſicut applicari non poteſt ad ſenſum ſpiritualem illud eiuſdem parabolæ, *Scio quia homo durus es, metis vbi non ſeminaſti.* Reſpondeo ſecundo in ea parabola talentorum nomine non ſignificari gratias auxiliantes, ſed ea dona, quibus proximis prodeſſe poſſumus quæ dicuntur gratiæ gratis datæ, qualia ſunt ſcientia Scripturarum, doctrina, ſacerdotium, auctoritas prædicandi euangelij, præfectura, & quæ dicuntur gratiæ gratum facientes, vt fides, ſpes, charitas, donum ſapientiæ, intellectus, conſilij, fortitudinis, & alia id genus. Quæ quidem dona quamuis Deus pro arbitratu diſtribuat, interdum tamen in ea diſtributione rationem habet facultatis, poteſtatis, ſeu virium, & vt vno verbo dicam, aptitudinis eorum, quibus illa confert, ſiue naturalis, ſiue ſupernaturalis, iuxta proportionem donorum, non aliunde, quam ab ipſius munere profectæ, hoc enim planè indicant verba illa parabolæ: *Vnicuique ſecundum propriam virtutem.* In quo ſenſu parabola adducta nihil fauet Semi-Pelagianis. Videatur Franciſcus Lucas Brugenſis in eum locum Matthæi.

33. *Tertium argumentum* nititur comuni illo axiomate Theologorum: *Facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam.* Quo ſignificari videtur concedi poſſe piam aliquam hominis operationem naturæ viribus elicitam, quæ omnem Dei gratiam antecedat, & ſit diſpoſitio ſaltem remota, ob quam Deus gratiam conferat. Reſpondeo, adductum axioma variis modis explicari. Vazquez enim prima parte diſput. 91. cap. 10. ſic explicat, vt facienti quod in ſe eſt per dona gratiæ, Deus non deneget, ſed potius concedat vlteriora gratiæ dona. Quod verum eſt ſed alienum à verbis, & ſenſu axiomatis. Addit eos, qui hoc axioma intelligunt de viribus naturæ, & ſic probabile exiſtimant, fauere Semi-Pelagianis, ſanè durum videtur tot Doctores Catholicos, eoſque grauiſſimos, qui hoc axioma ſic intellexerunt, inuoluere cum Semi-Pelagianis. Molina verò in concordia diſputatione decima ſic exponit axioma: Ei, qui ex ſuis naturalibus conatur, ſeu præſto eſt ad conandum, quantum poteſt, circa res fidei credendas, & amplectendas, & circa peccata deteſtanda, Deus, non propter meritum talis conatus, ſed propter merita Chriſti, confert infallibiliter gratiam auxiliatricem, qua ſimul cum potentia naturali illi actus fiant ſupernaturales, qui à ſola potentia naturales fierent. Itaque Molina, vt rectè notauit Heriçe, diſputatione 27. cap. 2. per conari, vel præſto eſſe ad conandum, non intelligit actum ſecundum præuium, ſed præparationem proximam actus primi, hoc eſt, cauſarum ſecundarum, quæ ad actum ſecundum requiruntur, qua poſita exiſtimat infallibili lege, cõferri à Deo gratiam. Quæ expoſitio axiomatis nihil commune habet cum errore Semi-Pelagianorum. Quare nonnulli Recentiores Thomiſtæ, qui in eum acriter inuehuntur, non ſunt aſſecuti mentem ipſius, & ideo in ipſo fictum aduerſarium oppugnant. Ego verò arbitror aliquid amplius contineri in eo axiomate non alienum à veritate præter id, quod excogitauit Molina.

Explicatur axioma, Facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam.

34. Mihi ergo placet Soarius libro tertio de auxiliis capite ſecundo, & 1. part. libro ſecundo de cauſa prædeſtinationis capite decimo octauo ſic explicans axioma, vt ſenſus illius ſit: declinanti à malo, ſeu facienti bonum quantum poteſt viribus naturæ, Deum non denegare auxilium gratiæ opportuno tempore, non quidem ex aliquo hominis merito, vel diſpoſitione, aut occaſione, qua moueatur Deus, ſed ex mera Dei liberalitate, & ex lege tantum communi, qua decreuit neminem deſerere, ſed dare omnibus auxilia ſufficientia. Nam hæc explicatio nihil fauet Semi-Pelagianis, ſi quidem iuxta illam ſolùm ſignificatur eo axiomate quod aliis verbis clarius, & accommodatius dicitur, ſcilicet Deum ex ſola ſua liberalitate, & miſericordia dare ſuam gratiam non ponenti obicem per peccata, quæ perpetrare poteſt. Neque hinc ſequitur hominem concurrere ad primum gratiæ auxilium, vt cauſam per accidens remouentem impedimenta, tum quia hæc remotio peccati non eſt ſimpliciter neceſſaria, vt Deus conferat gratiæ auxilium, nam non obſtante

Declinanti à malo, ſeu facienti bonum, quantum poteſt, viribus naturæ. Deus non denegat auxilium gratiæ ex mera liberalitate ſua, nõ ex aliquo hominis merito, vel diſpoſitione aut occaſione.

Digitized by Google

obſtante quocunque peccato, Deus ſæpe illuminat,& efficaciſſimè vocat grauiſſimos peccatores: tum etiam quia illi remotioni peccati non debetur collatio gratiæ, quantumuis enim homo viribus naturæ poſſet vitare omnia peccata futura, & à præteritis emaculari, adhuc ſic emaculatus nullam haberet rationem mouendi Deum ad collationem gratiæ auxiliantis. Nec ſupponit hæc doctrina poſſe hominem diu innocenter viuere, & rectè operari ſine diuina gratia quin frequenter peccet,niſi præueniatur, ſed ſolum ſupponit poſſe hominem aliquid boni operari viribus naturæ, quod pro eo tempore peccatum impediat. In quo euentu Deus non negabit auxilium gratiæ, non quod actus moralis naturalis, aut vitatio peccatorum, & remotio impedimenti mereatur gratiam auxiliantem, aut diſponat ad illam, ſed quia Deus tunc ex miſericordia, & liberalitate confert.

Scio Valentinum de Heriçe aliam excogitaſſe explicationem prædicti axiomatis, eamq; diſerte tradidiſſe diſputatione vigeſima ſeptima, capite quinto. Sed ni fallor alia non eſt in ſubſtantia, ſed ſolum in modo, & accidentibus ab explicatione Soarij,quam probauimus.

35. *Quartum argumentum.* Scriptura ſæpe promittit operibus miſericordiæ auxilium gratiæ ad conſequendam remiſſionem peccatorum,vt Tobiæ quarto: *Eleemoſyna ab omni peccato, & à morte liberat, & non patietur animam ire in tenebras.* Et Lucæ 6. *Si dimiſeritis dimittetur vobis.* Ergo opus bonum morale viribus naturæ factum erit cauſa primi auxilij gratiæ, atque adeo omnium effectuum prædeſtinationis. Reſpondeo, ſi hæc opera miſericordiæ fiant in gratia ſanctificante, & ex aliquo motiuo, ac relatione ſupernaturali, non dubium,quin mereantur, etiam de condigno, aliquos prædeſtinationis effectus, licet non omnes, quia ſe ipſa non merentur, nec auxilium gratiæ antecedens. Si verò ſolùm fiant ex auxilio diuinæ gratiæ, & ex fide, merentur tantum de congruo, aliquod vlterius auxilium gratiæ, quod ſit effectus prædeſtinationis. Si autem fiant à libero arbitrio per ſolas vires naturales, ita vt nullum modum ſupernaturalem, ſaltem moralem vendicent ex aliquo ſupernaturali gratiæ dono, nequeunt eſſe cauſa prædeſtinationis quoad aliquem effectum ſupernaturalem eius. Quare teſtimonia Scripturæ intelligenda ſunt de illis, & ſimilibus operibus moralibus, quatenus aliquo ſupernaturali modo fiunt.

Quo pacto opera bona moralia ſint, vel non ſint cauſa aliquorum effectuum prædeſtinationis.

Capvt VI.

An Chriſtus ſit cauſa prædeſtinationis noſtræ, quoad omnes effectus.

36. *Chriſtus Dominus eſt cauſa meritoria de condigno, & ſuperabundanter prædeſtinationis omnium electorũ quoad omnes omnino effectus.*

Communis, & vera concluſio eſt affirmans Chriſtum Dominum eſſe cauſam meritoriam de condigno, & ſuperabundanter prædeſtinationis noſtræ, & omnium electorum,quoad omnes effectus tam internos,quam externos, tam poſitiuos, quam priuatiuos, vt cenſeri poſſunt remotiones impedimentorum, tam receptos in ipſo prædeſtinato, quam in aliis. Probatur primo ex Scriptura, nam Paulus ad Epheſios primo ait: *Qui benedixit nos in omni benedictione ſpirituali, in cœleſtibus in Chriſto.* Et cap. 4. *Veritatem autem facientes in caritate, creſcamus in illo per omnia, qui eſt caput Chriſtus, ex quo totum corpus compactum, & connexum per omnem iuncturam ſubminiſtrationis, ſecundum operationem in menſuram vniuſcuiuſque membri, augmentum corporis facit in ædificationem ſui in charitate.* Quibus verbis plane ſignificat Paulus omnia dona ſpiritualia,& cæleſtia, & horum augmentum tribui electis ex merito Chriſti, atque adeo omnes effectus prædeſtinationis. Secundo probatur ex Tridentino, quod docet omnia dona gratiæ à prima vocatione vſque ad gratiam finalem, & gloriam, nobis conferri per Chriſtum. Videatur ſeſſio ſexta, præſertim caput eius quintum, in quo agitur de præueniente gratia & vocatione; & caput ſextum, & ſeptimum, in quibus agitur de diſpoſitione ad iuſtitiam, & de ipſa iuſtificatione, ac denique caput decimum ſextum vbi ait: *Chriſtum Ieſum tanquam caput in membra, & tanquam vitam in palmites, in ipſos iuſtificatos iugiter virtutem influere; quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit, & comitatur, & ſubſequitur; & ſine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſent.* Tertio probatur ratione, quia noſtram concluſionem ſuadet tum meritum Chriſti infinitum, digniſſimum plane, propter quod Deus decreuerit elargiri omnia dona, quæ ſunt prædeſtinationis effectus; tum etiam ratio vniuerſalis mediatoris Dei, & hominum, & capitis, ac fontis gratiæ, quæ conuenit Chriſto, & poſtulat vt ipſe ſit cauſa meritoria omnis gratiæ noſtræ,& omnium electorum; tum denique eximius amor Dei erga filium ſuum Ieſum Chriſtum.

Dices cum Durando in tertium,diſtinctione vndecima, quæſtione tertia ad primum: Chriſtus non meruit nobis Incarnationem ſuam, & merita, quæ ſunt effectus prædeſtinationis noſtræ: ergo non eſt cauſa meritoria omnium eiuſmodi effectuum. Reſpondeo iam ſuperiori diſputatione capite ſexto reiectam eſſe ſententiam Durandi, oſtenſumque, nec Incarnationem, nec merita Chriſti,quatenus communia omnibus, eſſe effectus, ſed cauſas prædeſtinationis, atque adeo nihil mirum, quod Chriſtus non fuerit eorum cauſa meritoria; at vero merita aliqua Chriſti, quatenus ſpecialiter ordinata in æternam alicuius ſalutem, eſſe quidem effectus prædeſtinationis, ſed ſimul etiam eſſe effectus aliorum meritorum Chriſti. 37.

Nullum meritum Chriſti fuit effectus prædeſtinationis alicuius electi, quod non fuerit ſimul effectus aliorum meritorum ipſius Chriſti.

Oppones iterum; meritum, quo Beata Virgo meruit de congruo generare Chriſtum, ſeu eſſe Matrem eius, cenſeri debet inter effectus prædeſtinationis Virginis; atqui Chriſtus non fuit, nec potuit eſſe cauſa meritoria talis meriti: ergo neque omnium effectuum prædeſtinationis. Minor perſpicua eſt, quia cum illud meritum Virginis fuerit cauſa generationis Chriſti, debuit præcedere aliquo pacto talem generationem, atque adeo Chriſtus ante meritum Virginis non potuit præuideri exiſtens, nedum merens illud. Simile argumentum fieri poteſt de meritis, quibus Antiqui Patres dicuntur meruiſſe executionem Incarnationis,& circunſtantias eius, ſcilicet quod fieret hoc tempore, 38.

An Chriſtus fuerit cauſa meritoria illius meriti, quo virgo meruit de cõgruo eſſe matrem ipſius.

tempore, hoc loco, & ex hac ſtirpe. Reſpondeo conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem eius negando pariter, Chriſtum ante illud meritum Virginis non potuiſſe præuideri exiſtentem, & merentem illud. Sed hanc præuiſionem exiſtentiæ Chriſti, & meriti eius recte explicare, hoc opus, hic labor eſt. Expendam hoc capite, & refellam aliorum dicendi modos, & deinde capite ſequenti quid mihi probabilius videatur adiungam.

39. *Quid ſentiat Vaſquez.* In primis poſſet quis aſſerere ex doctrina Vaſquez tomo primo, in tertiam partem, diſputatione vigeſima tertia, capite quarto ad finem, munus, & dignitatem Matris non pertinuiſſe per ſe ad ſubſtantiam Chriſti, ſed ſolum concomitanter, idem enim Chriſtus cum eadem omnino indiuidua humanitate, & cum eadem omnino indiuidua vnione ad Verbum intelligi, & eſſe potuit independenter à Beata Virgine, eadem quippe numero materia potuit deſumi ex alia re, in qua eſſe poterat, & aptari ad conſtituendam eamdem numero humanitatem. Cum igitur hæc circunſtantia Matris non fuerit per ſe neceſſaria ad Chriſti ſubſtantiam, potuit Chriſtus præuideri exiſtens, & merens ſibi eam Matrem, & actus, quibus Beata Virgo maternitatem meruit.

40. *Refellitur reſponſio Vaſquez.* Cæterùm reſponſio iſta ex prædicta Doctrina non ſatisfacit. Primo quia Chriſtus, iuxta ſententiam Vaſquez, non potuit intelligi exiſtens, quin prius intelligeretur decretum efficax de executione Incarnationis; nam Vaſquez ordine intentionis non admittit decretum efficax: ſed eiuſmodi decretum efficax fuit de Incarnatione exequenda, non per cauſam, & actionem vage acceptam, ſed per determinatam cauſam, ſcilicet per Beatam Virginem, & per determinatam actionem, ſcilicet per hanc generationem: ergo Chriſtus non potuit intelligi exiſtens, quin prius intelligerentur actus illi meritorij, quibus Beata Virgo meruit munus, & dignitatem Matris, qui ob hanc rationem debuerunt præcedere illam cauſalitatem: ergo Chriſtus nullo modo potuit præuideri vt merens prædictos actus meritorios Virginis, atque adeo nec potuit eſſe cauſa meritoria omnium effectuum prædeſtinationis eius. Secundo quia licet per accidens fuerit, quod Chriſtus produceretur à Beata Virgine; potuit enim produci ab aliis cauſis: tamen non fuit per accidens, ſed per ſe, quod produceretur ab aliqua cauſa determinata, & per determinatam actionem, & pariter non fuit per accidens, ſed per ſe, quod talis cauſa primo producens Chriſtum præcederet ipſum, ac merita eius. Vnde conſequens eſt, vt Chriſtus, in ſententia Vaſquez, non potuerit mereri primam ſui productionem à tali cauſa, nec præuideri vt merens illam, ac potiori iure nec merens actus, quibus ea cauſa meruit habere eam cauſalitatem in ipſum. Tertio, licet merita veterum Patrũ per accidens proceſſerint ex gratia collata per Chriſtum, quia potuerunt procedere ex gratia collata independenter ab ipſo: ex eo tamen quod de facto ea merita proceſſerunt ex gratia collata per Chriſtum, colligit Vaſquez tomo citato diſputatione vigeſima ſecunda, capite quarto, non potuiſſe de congruo mereri executionem myſterij Incarnationis; quia merita Patrum ſupponebant gratiam, & hæc eo ipſo, quod erat collata intuitu meritorum Chriſti, ſupponebat Chriſtum præuiſum vt exiſtentem, & merentem tanquam principium: ergo ſimili ratione, licet per accidens fuerit, quod Chriſtus proceſſerit à Beata Virgine, & per hanc actionem, tamen ex eo quod de facto proceſſit, colligere debuiſſet Vaſquez, Chriſtum non potuiſſe mereri habere eam Matrem, & gigni ab ea per hanc actionem, nec potuiſſe mereri actus, quibus Beata Virgo meruit munus, & dignitatem Matris: quia Chriſtus hæc omnia pariter ſupponebat, non ſolum præuiſa, ſed etiam in re ipſa exiſtentia.

Quidam recentiores, vt videre eſt apud Heriçe diſputatione vigeſima nona, capite quarto, nouum modum excogitarunt expediendi propoſitam difficultatem; aiunt enim Chriſtum Dominum tempore quadragenarij iejunij in deſerto, & tempore paſſionis conſeruatum fuiſſe diuinitus ſupra exigentiam naturæ, & pro his temporibus fuiſſe primo præuiſum exiſtentem, & merentem independenter à Beata Virgine, & ab omni alia cauſa naturali, & dependenter à ſolo Deo, ac per hoc meritum meruiſſe ſibi Matrem Beatam Virginem, & meruiſſe Beatæ Virgini meritum maternitatis. 41. *Quid ſentiant nonnulli recentiores.*

Horum recentiorum ſententiam reiiciendam exiſtimo, non propter primum argumentum, quo rejicitur ab Heriçe, deſumptum ex Auguſtino libro de prædeſtinatione Sanctorum, capite decimo quinto; tum quia Sanctus Doctor refellere non potuit ſententiam, quæ illi nunquam venit in mentem; tum etiam quia loco relato ſolum videtur contendere gratiam vnionis non fuiſſe Chriſto collatam propter merita ipſius humanitatis aliquo pacto præcedentia gratiam vnionis, quia nulla fuerunt, vt planum fiet conſideranti totius capitis contextum: hoc autem non pugnat cum proxime adducta ſententia, ex qua ſolum colligitur, primam collationem gratiæ vnionis dependentem à Beata Virgine, & conſeruatione n eius pro aliquo tempore, habuiſſe Chriſtum ex meritis procedentibus ab eadem gratia vnionis præuiſa, vt independente in aliqua differentia temporis à Beata Virgine. Nec item rejiciendam exiſtimo eam ſententiam propter tertium argumentum eiuſdem Heriçe; Reſponderi etenim poteſt, conſeruationem Chriſti ſupra exigentiam cauſarum naturalium tempore ieiunij, & paſſionis non eſſe actionem in re ipſa diſtinctam à conſeruatione, quam idem Chriſtus tempore antecedente habuit ſecundum exigentiam talium cauſarum, ſed eamdem cum illa, & intrinſece immutatam. Vnde fit eamdem illam actionem pro diuerſis temporibus dici potuiſſe pendentem, & non pendentem à progenitoribus ſine vllo incommodo. Nam conſeruatio illa Chriſti ſecundum exigentiam cauſarum naturalium phyſice pendebat à ſolo Deo, tantum dicebatur pendere à Beata Virgine, & progenitoribus Chriſti; quia poſita prima illius productione, exigebant continuationem conſeruationis, dum non occurrebant cauſæ ſufficientes ad deſtructionem, at vero vbi aderant tales cauſæ, iam non poterat dici Chriſtus pendere à Beata Virgine, aliiſque progenitoribus, vt contingit tempore paſ- 42. *Recentiorum reſponſio reiicitur.*

Digitized by Google

ſionis & ieiunij quadragenarij.

43. Prædictam igitur ſententiam explodendam cenſeo, in primis propter ſecundum argumentum Heriçe, quod mihi non videtur omnino inefficax. Valde enim durum arbitror, quod ex ea ſententia ſequitur; nimirum Chriſtum nullum habuiſſe meritum vniuerſale erga omnes homines à primo Incarnationis inſtanti vſque ad tempus ieiunij quadragenarij in deſerto. Nam videtur maxime rationi conſentaneum, Deum ſic prædeſtinaſſe Chriſtum, & diſpoſuiſſe integram vitæ eius periodum, vt in tota illa, & in quauis parte eius negotium noſtræ ſalutis peregerit, ac meruerit omnes gratias, & dona nobis collata, cum quodlibet eius meritum fuerit infiniti valoris. Certe in ipſo Incarnationis puncto Chriſtum meruiſſe docet maior, & melior pars Theologorum, & tota ſchola recentior; eiuſmodi autem meritum vniuerſale fuiſſe, modo explicato, ex eo fit veriſimile, quod Chriſtus in primo Incarnationis inſtanti habuit actum obedientiæ, & oblationis, quo ſe, & mortem ſuam, ſuos labores, & ærumnas, omniaque ſua Deo pro omnium ſalute, & ſanctificatione obtulit. Vtrumque confirmo teſtimonio Pauli ad Hebræos decimo, iuxta expoſitionem ſancti Thomæ, & ſancti Anſelmi: nam verſu quinto ait Apoſtolus: *Ideo ingrediens in mundum dicit: hoſtiam, & oblationem noluiſti, corpus autem aptaſti mihi.* Et verſu nono: *Tunc dixi, ecce venio, vt faciam Deus voluntatem tuam.* Ac tandem verſu decimo: *In qua voluntate ſanctificati ſumus per oblationem Ieſu Chriſti ſemel* Nam verba illa, *ingrediens mundum*, plane indicant punctum Incarnationis, per hanc enim Chriſtus in mundum ingreſſus eſt; ſequentia vero, ſcilicet: *Tunc dixi, ecce venio*, ſignificant actum obedientiæ, & oblationis in eo puncto à Chriſto elicitum. Vltima denique, nempe: *Sanctificati ſumus per oblationem*, &c. cum ſint abſolute prolata, non obſcure demonſtrant, Chriſtum per eam oblationem meruiſſe vniuerſaliter omnibus hominibus ſanctificationem, quibuſdam quoad efficaciam, omnibus quoad ſufficientiam. Scio pleroſque Patres, & Scripturæ Interpretes, teſte Vazquez, tomo primo, in tertiam partem, diſputatione ſeptuageſima quinta, capite ſecundo, non referre ad inſtans Incarnationis verba illa deſumta ex pſalmo trigeſſimo nono: *Tunc dixi, ecce venio*, ſed ad totum tempus vitæ mortalis Chriſti, & hoc idem tempus intelligere per ingreſſum Chriſti in mundum, cuius meminit Paulus in hoc loco.

Durum eſt aſſerere Chriſtū nullum habuiſſe meritū vniuerſale erga omnes homines vſque ad tempus ieiunij quadragenarij in deſerto.

Meritum Chriſti in inſtanti incarnationis vniuerſale fuit.

44. Sed nihil intereſt; tum quia non excludunt inſtans Incarnationis. Tum quia mihi ſufficit ad præſentem cauſam, quod verba illa referant ad totum tempus vitæ mortalis Chriſti. Nam ego ſolum contendo non eſſe rationi conſonum arctare meritum vniuerſale Chriſti ad ſolum tempus ieiunij, & paſſionis eius, & illud negare reliquo tempori vitæ eius, quod ſatis probabiliter colligere mihi videor ex teſtimonio adducto. Deinde eamdem ſententiam explodendam iudico, quia non ſatis intelligo quo modo prædicti recentiores doceant, Chriſtum fuiſſe prius præuiſum à Deo exiſtentem, & merentem tempore ieiunij, & paſſionis, quam tempore conceptionis, natiuitatis, & totius vitæ vſque ad tempus ieiunij. Nam cum ipſi auerſentur, & horreant ordinem intentionis in actibus efficacibus, ſolùm ordinem executionis admittere debent: in hoc autem ordine prior eſt conceptio quam natiuitas, & natiuitas prior, quam pueritia, & adoleſcentia, & hæc prior, quam ieiunium, & paſſio: ergo in hoc ordine prius debuit præuideri Chriſtus conceptus, & natus, & puer, & adoleſcens, quam vir ieiunans, & patiens. Confirmatur quia conſeruatio illa Chriſti tempore ieiunij, & paſſionis ſupra exigentiam cauſarum naturalium, ſupponebat Chriſtum exiſtentem iam in ætate virili, & ad eam perductum vi cauſarum naturalium, vt perſpicuum eſt.

Non videtur conceptibile Chriſtum fuiſſe prius præuiſum à Deo exiſtentem, & merentem tempore ieiunij, & paſſionis, quam tempore conceptionis, natiuitatis, & totius vitæ vſque ad tempus ieiunij.

Recentiores alij in manuſcriptis, quorum meminit idem Heriçe loco citato, aliam inierunt viam ſoluendi nodum propoſitum. 45. Aſſerunt enim Chriſtum, in primo Incarnationis inſtāti, duplici actione totali fuiſſe productum, altera prius natura à ſolo Deo independenter à Beata Virgine, & ex vi illius fuiſſe præuiſum exiſtentem, ac merentem Virgini munus, & dignitatem Matris, & Maternitatis meritum; altera poſterius natura à Deo ſimul, & Beata Virgine; ab illo, vt à cauſa prima vniuerſali; ab iſta, vt à cauſa ſecunda, & particulari. Addunt, poſt inſtans Incarnationis toto tempore vitæ non fuiſſe conſeruatum Chriſtum duplici actione, ſed vnica, eaque debita primæ productioni, ex Beata Virgine. Hæc ſolutio mihi nullo modo probatur. Primo quia duplex productio totalis eiuſdem termini valde inſolens, & extraordinaria eſt, & ideo licet poſſibilis ſit de potentia abſoluta, vt ego verius exiſtimo, non videtur admittenda ſine vrgentiſſima neceſſitate, qualis non cernitur in præſenti cauſa. Secundo quia ſemel admiſſa duplici productione Chriſti debuiſſet admitti etiam duplex conſeruatio, alioqui præter meritum inſtantis Incarnationis nullum habuiſſet Chriſtus meritum vniuerſale, & extenſum ad omnes gratias, & omnia dona hominibus collata, nec conſummaſſet ſuum meritum per omnes actiones vitæ ſuæ, maximè per paſſionem, & mortem, atque adeo aliquid meruiſſet in inſtanti Incarnationis, quod non meruiſſet in toto decurſu vitæ, etiam in paſſione, & morte, nempe Virgini Maternitatem, & Maternitatis meritum, & progenitoribus ſuis actiones honeſtas, & merita, quibus concurrunt ad exiſtentiam ipſius, quod iure optimo inconueniens reputat Heriçe, & contra Paulum ad Hebræos decimo dicentem: *Vna oblatione conſummauit in ſempiternum ſanctificatos.* Et contra illud Tridentini ſeſſione vigeſima ſecunda, capite primo. *Semel ſe ipſum in ara Crucis, morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, vt æternam illis redemptionem operaretur.*

Duplex productio totalis Chriſti Domini admittenda non eſt.

46. Tandem Heriçe citatus, vt occurrat difficultati propoſitæ, conuenit cum Recentioribus proximè relatis in aſſerenda duplici illa productione Chriſti, pro primo inſtanti Incarnationis, vna dependente à Beata Virgine, altera independente, & in aſſerenda vnica conſeruatione illius pro reliquo vitæ decurſu: diſſentit tamen ab illis primo, quia vnum dumtaxat ponit modum actionis intrinſecum in Chriſto pro inſtanti Incarnationis, & pro reliquo tempore

Quid ſentiat Heriçe in hac difficultate.

vitæ

Digitized by Google

vitæ nullum. Exiſtimat enim actionem Dei ad extra non eſſe modum intrinſecum in re producta, vel conſeruata, ſed eſſe ipſum decretum Diuinum, quod vocat actionem formaliter immanentem, quia intrinſecè exiſtit in Deo, & virtualiter tranſeuntem, quia virtute eius ponitur effectus ad extra. Secundo diſſentit, quia docet vnicam illam conſeruationem Chriſti conſiſtentem in decreto diuino debitam eſſe vtrique productioni terminatæ ad exiſtentiam Chriſti in primo inſtanti, atque adeo per illam conſeruatum fuiſſe Chriſtum toto vitæ ſuæ ſpatio præter exigentiam cauſarum naturalium, & interdum ſimul etiam ſecundũ illarum exigentiam. Quo pacto ſtatuit Chriſtum perpetuo exiſtentem independenter à Progenitoribus, primo ex vi vnius productionis, & deinde ex vi conſeruationis, quatenus erat præter exigentiam cauſarum naturalium, & pariter ſtatuit eundem, à primo vitæ inſtanti vſque ad vltimum ſpiritum, vniuerſaliter merentem omnibus hominibus omnes gratias collatas, & conferendas, cuius oppoſitum merito iudicabat incommodum in reſponſione illorum Recentiorum.

47. *Reſponſio Heriçe non ſatisfacit.*

Nihilominus tamen mihi omnino diſplicet reſpondendi modus excogitatus ab Heriçe. Fateor quidem ipſum Heriçe hoc modo reſpondendi, tribuere Chriſto meritum vniuerſale toto vitæ decurſu, & vitare incommodũ, quod ipſe obiecerat Recentioribus proximè relatis, vitare pariter multiplicationem actionum creatarum ſine neceſſitate, quam notauimus in primo argumento à nobis contra eoſdem Recentiores facto: exiſtimo tamen ipſum incidere in aliud incommodum non vulgare, dum aſſerit actionem Dei ad extra non eſſe modum intrinſecum in re producta, vel conſeruata, ſed eſſe ipſum decretum Diuinum. Hoc enim eſt planè falſum, tum quia actio facit rem eſſe cum antea non eſſet, quod magis intrinſecum eſt termino producto, quàm eſſe volitum. Tum etiam quia media actione dependet terminus à materia intrinſecè, cum materia cauſa intrinſeca ſit: conſequens igitur eſt, vt actio ſit intrinſeca vtrique, ſcilicet materiæ, & termino, quia eſt ratio cauſandi intrinſecè, atq; adeo non poterit conſiſtere in diuino decreto, quod eſt omnino extrinſecum rei volitæ per illud. Tum præterea quia eſſe productum à cauſa creata non eſt extrinſeca denominatio, vt planè fatetur Heriçe: ergo neque erit extrinſeca denominatio eſſe productum à Deo, cum non ſit maior ratio in hac parte vnius productionis, quam alterius.

Actio Dei ad extra non eſt ipſum decretum Diuinũ, ſed modus intrinſecus in re producta, vel conſeruata.

Caput VII.

Expeditur difficultas propoſita ſuperiori capite.

48. *Expeditur difficultas propoſita ſuperiori capite, iuxta mentem auctoris, ex diſtinctione ordinis intentionis, & executionis ſupra explicatam.*

Eiectis aliorum ſententiis circa præuiſionem exiſtentiæ Chriſti ante meritum, quo Beata Virgo meruit eſſe Matrem, & Genetricem eius, operæ pretium eſt explicare quid in ea difficultate ſentiendum ſit. Exiſtimo igitur recurrendum eſſe ad diſtinctionem ordinis intentionis, & executionis, pout illam admiſi, & fusè explicui ſupra in hoc tractatu diſputatione ſecunda, capite quarto, iuxta quã doctrinam dico, Deum ordine intentionis habuiſſe decretum efficax, quo voluit ſubſtantiam, & exiſtentiam Chriſti ſecundum ſe, cum meritis ſaltem amoris Dei, non attingendo formaliter etiam indirectè, cauſas, & productionem eius, & deinde propter Chriſti merita efficaciter elegiſſe Beatam Virginem ad Maternitatem Dei, & ad inſignem gratiam, & gloriam, ac præterea decreuiſſe illi peculiaria merita, quibus totum id, ordine executionis, mereretur. Quo fit, vt Chriſtus Dominus, ordine intentionis, fuerit præuiſus exiſtens independenter à Beata Virgine, & progenitoribus ſuis, ac merens illis omnes gratias, & omnes cauſalitates eorum in ipſum, atque adeo merens Beatæ Virgini munus, & dignitatem Matris, & actus, quibus ipſa eiuſmodi munus, & dignitatem meruit. Explico ſimul, & confirmo, quia entitas, & exiſtentia Chriſti potuit eſſe in rerum natura per varias cauſas, & per varias actiones: ergo potuit primo ſecundum rationem efficaciter decerni, ante quam decerneretur ſpecialis cauſa, & ſpecialis actio per quam produceretur: ergo ita de facto decreta eſt.

Chriſtus ordine intentionis fuit præuiſus exiſtens independenter à B. Virgine, ac merens illi omnem cauſalitatem in ipſum, etiam actus quibus meruit eſſe matrem Dei.

Antecedens oſtenditur, quia idem Chriſtus 49.
Dominus cum eadem omnino indiuidua humanitate, & cum eadem omnino indiuidua vnione ad Verbum, potuit conſtitui in rerum natura independenter à Virgine, & dependenter ab aliqua alia fœmina ex innumeris, quas Deus nouit, immo potuit conſtitui independenter ab omni fæmina, & dependenter à ſolo Deo, vel à Deo ſimul, & aliis cauſis deſumendo eandem numero materiam ex aliis rebus etiam inanimatis, in quibus eſſe potuit, & componendo ex illa eandem numero humanitatem, nulla enim in hoc apparet repugnantia. Deinde in virtute vniuſcuiuſque cauſæ ex aſſignatis proportione ſeruata continebantur plures numero actiones productiuæ eiuſdem numero humanitatis, & plures etiam numero actiones productiuæ eiuſdem numero vnionis ad Verbum, ex quibus Deus quamlibet determinare potuit. Prior conſequentia bona eſt, quia eo ipſo, quod effectus aliquis non habeat neceſſariam connexionem cum determinata cauſa, & determinata actione, nihil obſtat quo minus, ordine intentionis, prius efficaci decreto decernatur, quàm cauſa, & actio. Poſterior conſequentia ſuadetur, quia iuxta opinionem admittentem duplicem ordinem intentionis, & executionis in actibus diuinis efficacibus, rationi conſonum eſt, vt dicamus prædicto modo decretam fuiſſe de facto entitatem, & exiſtentiam Chriſti vt potuerit præuideri Chriſtus exiſtens, & merens ſibi Beatam Virginem in Matrem, & merens Virgini actus, quibus ipſa Maternitatem meruit, præſertim cum ex poſitione talis decreti nullum ſequatur incommodum.

Dices, non poſſe hac noſtra doctrina ſatisfieri difficultati propoſitæ; Primo quia implicat contradictionem, vt aliquid creatũ realiter exiſtat, & mereatur ante ordinem executionis, cum nihil exiſtere poſſit ſine cauſalitate cauſæ 50. *Prima dictio.*

Digitized by Google

ptimæ, & hæc cauſalitas non procedat à cauſa prima, niſi media applicatione omnipotentiæ ad operandum facta per voluntatem, quæ omnia ad ordinem executionis pertinent: ergo ordo intentionis ex ſe, vt præcedit ordinem executionis, & vt ab eo præſcinditur, non ſufficit ad tribuendam realem exiſtentiam obiecto præfinito, nec ad tribuendam illi vim meritoriam mouendi. Nam meritum non poteſt moraliter influere in voluntatem remuneratoris, niſi exiſtens exiſtentia aliqua reali, vel præterita, vel præſenti, vel futura, & ſic præuiſum per ſcientiam viſionis à remuneratore: ergo Chriſtus Dominus in ordine intentionis non potuit præuideri exiſtens, ac per conſequens nec merens.

51. *Solutio obiectionis.*

Reſpondeo implicare quidem contradictionem, vt aliquid creatum realiter exiſtat per exiſtentiam re ipſa exercitam, & vt realiter mereatur per meritum reipſa exercitum ante ordinem executionis, vel certe ante executionem ipſam, ob rationem indicatam in antecedente objectionis: non tamen implicare, vt aliquid creatum præuideatur realiter futurum, & meriturum, & realiter exiſtens, & merens pro aliqua differentia temporis, ante prædictum ordinem executionis, ex vi diuinæ voluntatis prædefinitiuæ, quæ ſpectat ad ordinem intentionis. Licet enim hæc diuina voluntas, de facto, non conferat per ſe ſola, & immediatè realem exiſtentiam in re ipſa exercitam proprio objecto; tamen cum infallibiliter collatura ſit illam mediis aliis actibus diuinis, ſecundum rationem diſtinctis, pertinentibus partim ad ordinem intentionis, partim etiam ad ordinem executionis, & ad illos, noſtro modo intelligendi, Deum determinet, hoc ſatis erit, vt ex vi illius præcisè proprium objectum cognoſcatur futurum, antequam intelligantur alij actus diuini, præſertim cum pro eo ſigno, in quo intelligitur eſſe talis voluntas, antequam intelligantur decerni cauſæ proximæ, & actiones, quibus executioni mãdandum eſt, intelligatur adeo efficax, vt ſi per impoſſibile alij actus deeſſent in Deo, & illa ſola voluntas permaneret, illa ſola ſufficeret ad applicandam immediatè omnipotentiam, & alias cauſas neceſſarias, atque adeo ad tribuendam objecto exiſtentiam in re ipſa exercitam. Quare ex vi voluntatis diuinæ efficacis prædefinientis Chriſtum, vt præcedentis ordinem executionis, & vt ab eo præciſæ, potuit Chriſtus præuideri realiter futurus, & exiſtens, & realiter meriturus, ac merens. Nec inde ſequitur illam priorem voluntatem diuinam ſpectare ad ordinem executionis, vt conſtat ex iis, quæ diximus ſupra in hoc tractatu diſputatione ſecunda, capite quarto, numero quinquageſimo primo.

Non implicat aliquid creatum præuideri realiter exiſtens, & merens pro aliqua differentia temporis, ante ordinem executionis, ex vi diuinæ voluntatis prædefinitiuæ ſpectantis ad ordinem intentionis.

52. *Secundo obiectio.*

Dices ſecundò, voluntas diuina exequendi Incarnationem fuit prior meritis Chriſti futuris, & meritis Beatæ Virginis: ergo vtraque merita fuerunt poſteriora executione Incarnationis, eiuſque actione, & cauſis determinatis, atque adeo executio Incarnationis decerni non potuit propter merita Virginis, nec merita Virginis propter merita Chriſti præuiſa. Antecedens oſtenditur, quia decretum intentionis non potuit eſſe à parte rei ſine decreto executionis, & ſine decreto actionis, & cauſæ indiuiduæ, ac determinatæ, potuit verò eſſe ſine vllo merito futuro: ergo decretum intentionis eſt dependens à decreto executionis, & independens à meritis; ergo merita ſunt poſteriora decreto intentionis, immo & decreto executionis cum hoc ſit ſimul cum illo. Confirmatur quia prioritas eſt independentia in vno, & dependentia, vel quaſi dependentia in altero; at neutrum horum decretorum eſt independens ab altero, ſaltem decretum intentionis non eſt independens à decreto executionis, cum ſine iſto nequeat conſiſtere: ergo non eſt prius. Immo decretum executionis videtur eſſe prius, nam facilius concipitur decretum exequendi Incarnationem poſſe conſiſtere ſine decreto intendendi illam, quam decretum intendendi ſine decreto exequendi; ſaltem ex conceptione primi non ſequitur contradictio, ſicut ſequitur ex conceptione ſecundi, nempe decretum intentionis eſſe efficax, & poſſe conſiſtere ſine applicatione omnipotentiæ, & ſine poſitione proprij objecti, quod eſt eſſe ſimul efficax, & inefficax.

Occurrendum eſt objectioni negando antecedens, nam merita Chriſti Domini, & Beatæ Virginis intelliguntur futura ex vi decretorum intentionis, antequam intelligantur decreta executionis, & ita nihil obſtat, quominus executio Incarnationis decerni potuerit propter illa merita. Ad probationem antecedentis fateor decretum intentionis non potuiſſe eſſe à parte rei, quin in eodem inſtanti reali eſſet decretum aliquod executionis ex variis, quæ potuit Deus habere pro varietate cauſarum, & actionum, quæ concurrere potuerunt ad executionem Incarnationis: contendo tamen id non prouenire ex indigentia decreti intentionis, ſed ex perfectione diuina poſtulante actus vtriuſque ordinis. Nam licet decretum intentionis habeat connaturalem connexionem cum decreto executionis, hæc connexio tanta non eſt, vt impedienda ſit executio deficiente per impoſſibile decreto executionis, vt enim iam monui decretum intentionis in eo euentu ſufficeret ad applicandam proxime omnipotentiam, 54
& alias cauſas executionis. Addo in eodem inſtanti reali pro diuerſis ſignis rationis decretum intentionis potuiſſe eſſe prius decreto executionis, & inter ea ſigna rationis potuiſſe mediare merita, quæ eſſent aliquo pacto ratio decreti executionis, & non decreti intentionis. Si enim in nobis actus intentionis poteſt eſſe prior duratione reali, quam actus executionis, & hic eſſe propter merita, & non ille, quamuis iſti actus habeant inter ſe connaturalem connexionem; cur ſimile quid repugnabit in Deo. Ex eo autem quod decretum intentionis non potuerit eſſe ſine decreto executionis modo explicato, & potuerit eſſe ſine vllo merito, imo de facto fuerit, ſequitur plane, decretum intentionis eſſe independens à meritis, non tamen ſequitur eſſe ſimpliciter dependens à decreto executionis, tum propter ea, quæ diximus; tum etiam quia decretum efficax, & auxilium efficax nequeunt conſiſtere ſine effectu, & tamen nemo dicet huiuſmodi cauſas eſſe ſimpliciter dependentes ab effectu ſuo; quod ſi dicantur

53. *Merita Chriſti & Virginis intelliguntur futura ex vi decretorum intentionis antequam intelligantur decreta executionis.*

Digitized by Google

cantur aliquo pacto dependere in ratione efficacium, nihil mirum, quod ſimile quid dicatur de decreto intentionis, quatenus efficax eſt reſpectu decreti executionis. Hinc autem non licet inferre hæc duo decreta eſſe ſimpliciter ſimul ſecundum rationem, quamuis ſint ſimul realiter; nec item licet inferre merita Chriſti, & Beatæ Virginis eſſe poſteriora decreto executionis, cum poſſint concipi inter vtrumque decretum, & aliquo pacto concurrere ad decretum executionis. Ad confirmationem conceſſa maiori neganda eſt minor, & conſequentia, iuxta dicta. Deinde falſum eſt decretum executionis eſſe prius decreto intentionis: falſum item facilius concipi poſſe, conſiſtere decretum exequendi Incarnationem ſine decreto intendendi illam, quam contra. Nam ex conceptione vtriuſque ſequitur contradictio in diuina perfectione; hæc enim requirit vtrumque actum, atque adeo ex defectu vniuſcuiuſque ex illis fieret Deum eſſe perfectum, & imperfectum; perfectum, quia ita ſupponitur; imperfectum, quia careret perfectione ſibi debita. At ex eo, quod decretum intendendi conſiſteret ſine decreto exequendi, non ſequeretur ea implicantia, quam ſequi arbitrantur aduerſarij; nam decretum intentionis, quantumuis ſolitarium, ſufficeret ad applicandam omnipotentiam, & ad ponendum in re ipſa proprium objectum, atque adeo non deſineret eſſe efficax, vt iam monuimus.

Falſum eſt facilius concipi poſſe, conſiſtere decretum exequẽdi incarnationem ſine decreto intẽdendi illam, quam contra.

55. *Dices tertiò*, quamuis entitas, & exiſtentia Chriſti Domini non habeat connexionem ratione ſui cum cauſa, & actione determinata, eam tamen habet ſuapte natura decretum diuinum efficax: ergo non poterit verſari circa cauſam, & actionem ſingularem productiuam eius, contra id, quod aſſeruimus. Probatur antecedens, quia decretum efficax nequit attingere entitatem aliquam, quin ſimul aliquo pacto attingat cauſam, & productionem eius non vage: ergo determinate. Maior ſuadetur, quia ex vi decreti efficacis habet entitas eſſe futurum; cum ex vi eius vendicet nouum ſtatum diſtinctum ab ſtatu poſſibilitatis: ergo cum entitas habere non poſſit eſſe futurum formaliter, niſi per aliquam cauſam, & actionem futuram, & cauſa, & actio nequeant eſſe futuræ, niſi ex vi decreti efficacis; neceſſe eſt, vt decretum efficax attingens entitatem attingat ſimul ſaltem indirecte cauſam, & actionem. Minor oſtenditur primo, quia imperfectio eſt prædefinire rem vage, ſicut & vage cognoſcere, ac ideo in Deum quadrare non poteſt. Secundo, quia ſi decretum diuinum non attingeret actionem ſingularem determinate, maxime quia entitas, quæ eſt objectum eius directum, non poſtulat eam determinate; cum igitur eadem entitas non poſtulet actionem vage, nec decretum eam vagè attinget. Tertio, quia res, quæ non poteſt eſſe præſens, aut præterita, qualis eſt actio vaga, non poteſt eſſe futura, ac per conſequens nec decerni à Deo. Quarto, quia idem decretum diuinum poteſt attingere directè entitatẽ, & indirecte ſingularem, & determinatã actionem productiuã illius: ergo non eſt quod fingatur attingere actionẽ vage, præſertim cum exiſtentiæ determinatæ termini magis conſonet exiſtentia determinata actionis, quam vaga; imo vaga omnino improportionata ſit.

Reſpondeo negando antecedens, & ad probationem eius negando maiorem, non eſt enim de ratione decreti efficacis attingere formaliter actionem, ſed ſolum determinare ad executionem rei, & inferre illam mediate, vel immediate, quod præſtare poteſt ſine attingentia formali cauſæ, & actionis. Ad confirmationem maioris conceſſo antecedente, dico in primis ad conſequentiam effectum non habere futuritionem formaliter à cauſa, & actione futura, nam cauſa, vel actio futura non eſt forma per quam effectus eſt formaliter futurus; futuritio enim formaliter eſt denominatio per modum reſpectus ſumpta ab exiſtentia rei in ſequenti duratione, & à negatione eiuſdem exiſtentiæ in præſenti duratione. Solum cauſa, & actio futura poſſunt tribuere futuritionem actiue, ſicut decretum diuinum efficax, cauſa quidem per modum principij, actio vero per modum cauſalitatis. Deinde quamuis cauſa, & actio nequeant eſſe futuræ, niſi ex vi alicuius decreti diuini, non eſt neceſſe, vt ſint futuræ proxime ex vi prioris decreti terminati ad entitatem effectus, ſed ex vi alterius decreti poſterioris ſecundum rationem. Vnde non oportebit, vt decretum efficax terminatum ad entitatem effectus ſimul indirecte terminetur ad cauſam, & productionem eius. 56.

Nõ eſt de ratione decreti efficacis alicuius rei attingere formaliter actionem productiuam eius, ſed ſolum determinationem rei, & inferre illam mediate, vel immediate.

Cauſa, vel actio futura nõ eſt forma, per quam effectus eſt formaliter futurus, ſed forma iſta eſt denominatio per modum reſpectus.

Si cui autem videatur concedenda maior argumenti, quam nos iure optimo negandam cenſuimus, ei neganda erit minor, dicendumque decretum diuinum efficax ordine intentionis verſari debere directe circa entitatem effectus determinate acceptam, & indirecte circa cauſam, & productionem eius vage ſumtas, idque ſine incommodo fieri poſſe. Ad primam autem probationem minoris reſpondendum, prædefinire rem aliquam vage ex indigentia prædefinientis, imperfectionem inuoluere alienam à Deo; at prædefinire rem aliquam vage ex arbitratu, & ex voluntate ordinantis aliquid peculiari ratione poſtulãte talem prædefiniendi modum, carere omni imperfectione, ac per conſequens non repugnare Deo. Si enim nos poſſumus intendere finem determinatum directe, attingendo ſimul indirecte eodem actu, media ſingularia vage, & ſub diſiunctione, quia licet media nouerimus in particulari, adhuc nolumus vnum potius, quam aliud eligere; cur non potuit Deus prædefinire ordine intentionis ſingularem entitatem, & exiſtentiam Chriſti cum aliquibus meritis determinatis, attingendo ſimul indirecte cauſam, & productionem eius vage, & ſub diſiunctione, vt deinde propter merita Chriſti prædefiniret entitatem, & exiſtentiam Beatæ Virginis cum meritis ſuis, & propter merita ipſius virginis ipſam eligeret in Matrem, & genitricem per hanc ſingularem actionem; præſertim cum nec id repugnet naturis rerum, nec perfectioni diuinæ, & alioqui ſit neceſſarium ad peculiare conſilium, quo Deus vti voluit in prædeſtinatione Chriſti. Ad ſecundam probationem, ratio adæquata cur diuinum decretum efficax non attingit indirecte determinatam productionem objecti directi, non eſt quia tale objectum illam non poſtulat, ſed quia & tale objectum 57.

Prædefinire aliquid vage non ſemper inuoluit imperfectionem alienam à Deo.

Potuit Deus prædefinire ordine intentionis ſingularem entitatem, & exiſtentiam Chriſti cum aliquibus meritis determinatis, attingẽdo ſimul indirecte cauſam, & productionem eius vage.

Digitized by Google

ctum illam non poſtulat, & quia Deus non vult eo decreto illam decernere propter conſilium prædeſtinationis ſuæ: negandum tamen prædictum objectum, quatenus objectum eſt illius decreti efficacis, non poſtulare actionem vage ex ſuppoſitione quod major argumenti admittatur. Ad tertiam probationem concedo rem, quæ non poteſt eſſe præſens, aut præterita, non poſſe eſſe futuram, nec poſſe decerni à Deo: contendo tamen actionem vage acceptam poſſe eſſe futuram, præſentem, ac præteritam, & poſſe decerni à Deo. Nam actionem aliquâ vage futuram eſſe, nihil eſt aliud, quam ex vi alicuius volitionis, ſeu decreti, vnam ex pluribus actionibus productiuis alicuius termini ponendam eſſe in rerum natura. Vnde conſequens eſt fore, vt aliquando præſens ſit, & deinde præterita: quænam autem ex illis futura ſit non intelligitur in particulari definitum ex vi prædicti decreti, ſed ex vi alterius decreti in poſteriori ſigno definiendum. Ad quartam probationem non inficior, poſſe idem decretum Diuinum attingere directe aliquam entitatem, & indirecte determinatam actionem productiuam illius: cenſeo tamen poſſe etiam attingere indirecte productionem illius vagè, id eſt, vnam ex pluribus actionibus productiuis illius ſub disiunctione, quando id neceſſarium eſt ad aliquid peculiari ratione ordinandum ex Diuino conſilio, vt in præſenti contingit. Sic ſoluendus eſt nodus iſte, iuxta diſtinctionem ordinis intentionis, & executionis in actibus Diuinis efficacibus.

Actio vage accepta poteſt eſſe futura, præſens, & præterita ex vi diuini decreti ordine intentionis, ſecundũ varias temporis differentias.

59\. *Secundus modus expediendi propoſitam difficultatẽ, independenter à duplici ordine intentionis, & executionis.*

Si autem ea diſtinctio ordinum minus arrideat, nec admittatur præſertim ad hanc difficultatem ſuperandam, poteſt aliter ſuperari, ſi ponamus Beatam Virginem non habuiſſe concurſum actiuum in Chriſti conceptione, nec attigiſſe efficienter vnionem inter partes humanitatis eius, ſed ſolum ſubminiſtraſſe totam materiam neceſſariam ad veram generationem humanam, eamque præparaſſe, fouiſſe, ac diſpoſuiſſe, & nihilominus præſtitiſſe omnia neceſſaria ad perfectam Matris rationem, quia ad eam nec ſemen fœmineum, nec concurſus ille actiuus in generationem requirebatur ſimpliciter. Quod probabiliſſimum eſt, prout defenditur à Soario tomo ſecundo in tertiam partem, diſputatione decima, ſectione ſecunda. Iuxta hanc doctrinam propoſitæ difficultati ſatisfieri poteſt ſtatuendo duplex decretum executiuum in Deo: cum enim Beata Virgo non concurrerit actiue ad vniendas partes humanitatis Chriſti, potuit Deus per vnum decretum velle conſtituere Chriſtum in rerum natura, conſtantem ex his numero partibus humanitatis, vnitis formaliter per hanc numero vnionem, & efficienter per hanc numero actionem vnitatiuam, & cum merito infinito, quin eo decreto attigerit, etiam indirecte, Beatam Virginem. Deinde per aliud decretum potuit Deus velle conſtituere Beatam Virginem in rerum natura, & decernere illi peculiaria merita, ac propter illa velle, vt ipſa præberet hanc numero materiam, ex qua conſtat humanitas Chriſti, eamque præpararet, & diſponeret. Quibus decretis poſitis in Deo, potuit Chriſtus præuideri exiſtens, & merens independenter à Beata Virgine, & Beata Virgo dependenter à meritis Chriſti dici potuit meruiſſe maternitatem eius, non tamen actionem, & ſubſtantiam Incarnationis, ſicque prædictus nodus expeditus eſt.

60\. *Tertius modus eamdem difficultatem explicandi, etiam reiecta diſtinctione illa duplicis ordinis.*

Addo reiecta diſtinctione ordinum intentionis, & executionis, & admiſſa actione Virginis in vnionem materiæ, & formæ Chriſti Domini, adhuc poſſe expediri propoſitam difficultatem per duplex decretum executiuum, ita vt primum decretum conſtituatur ante merita Virginis præuiſa, attingens tantum Chriſtum, & actionem Virginis circa vnionem partium humanitatis eius, atque adeo independenter à meritis Virginis, non excludendo illa poſitiue, ſed mere negatiue, ſeu præciſiue ſe habendo circa illa: deinde poſt præuiſa Virginis merita conſtituatur aliud decretum executiuum attingens eumdem Chriſtum, & eamdem Virginis actionem propter ipſius Virginis merita, & ſic Beata Virgo ſit cauſa meritoria huius futuritionis, & exiſtentiæ actualis Chriſti quaſi ſecundæ: Chriſtus enim ex vi huius duplicis decreti quaſi bis conſtitueretur in rerum natura. Id probabile arbitror iuxta noſtram ſententiam traditam ſupra tractatu quinto, diſputatione ſexta, capite quarto, aſſerentem primum, & immediatum exercitium libertatis increatæ eſſe intrinſecum voluntati diuinæ. Nam iuxta aliorum ſententiam exiſtimantium, actum diuinum liberum compleri per aliquid extrinſecum creatum, non video quo pacto conſtitui poſſit duplex decretum Diuinum circa eamdem Chriſti entitatem, niſi conſtituatur pariter duplex productio eiuſdem Chriſti: aliter enim in ea ſententia nequit intelligi Chriſtus quaſi bis conſtitui in rerum natura.

CAPVT VIII.

An purus homo poſſit eſſe cauſa meritoria prædeſtinationis alterius quoad omnes effectus.

61\. *Variæ ſententiæ proponuntur.*

SOarius libro ſecundo de cauſa prædeſtinationis capite vigeſimo primo, negat poſſe purum hominem eſſe cauſam meritoriam prædeſtinationis alterius quoad omnes effectus. Affirmat Vaſquez tomo primo in primam partem, diſputatione nonageſima quarta, capite quinto. Arrubal vero diſputatione ſeptuageſima nona, capite ſecundo vtramque ſententiam quodammodo conciliare videtur, quatenus docet in prima concluſione fieri poſſe, vt preces, & opera, quæ vnus purus homo pro alio offert, ſint cauſæ prædeſtinationis illius, quoad omnes effectus; & in ſecunda concluſione fieri etiam poſſe, vt eiuſmodi preces, & opera ſint effectus prædeſtinationis alterius. Si autem doctrinam eius attendas, facile, vt arbitror, deprehendes ipſum in ea eſſe ſententia, vt exiſtimet vtrumque de facto contingere. Herice diſputatione vigeſima nona, capite quinto, vtrique ſententiæ aliquid defert, aſſerens nullum purum hominem de facto meruiſſe alteri omnes effectus prædeſtinationis, potuiſſe tamen res ita diſponi à Deo, vt aliquis

purus

purus homo eſſet cauſa meritoria prædeſtinationis alterius, quoad omnes effectus, in quo magis, ni fallor, fauet Soario, qui non negaret hoc vltimum.

2\. *Deus ...tentia ...ta ſic ...ina... ordi... vt pu... mo de ...o me... omnes ... præ... tionis ...*

Ego verò in primis non dubito quin potuerit Deus, de potentia abſoluta, ſic ordinare quæ ad prædeſtinationem ſpectant, vt purus homo de congruo mereretur omnes omnino effectus prædeſtinationis alterius; nempe ſi poſt præuiſionem meritorum Chriſti quoſdam homines prius elegiſſet efficaciter ad gloriam, & in poſterio.i ſigno rationis alios dependenter à precibus præuiſis talium hominum; tunc enim preces illæ non eſſent effectus, ſed cauſæ prædeſtinationis poſteriorum hominum quoad omnes effectus. Addo licet preces vnius iuſti pro altero fundendæ, vt præuiſæ, eſſent effectus prædeſtinationis alterius, quia eſſent inſpiratæ à Deo ex amore ſalutis æternæ illius, pro quo offerendæ erant; fieri potuiſſe, vt ille iuſtus eſſet cauſa meritoria talis prædeſtinationis quoad omnem omnino effectum per aliquod meritum præcedens, quo congrue mereretur gratiam conferendam ad eas preces, & conſequenter alios effectus talis prædeſtinationis. Nam non repugnat, vt opus vnius iuſti conducat ad æternam ſalutem alterius, merens de congruo gratiam orandi pro illo, & tamen tale opus ſit cauſa prædeſtinationis illius, oratio vero effectus. Potuit enim ea oratio inſpirari homini iuſto ex vi electionis alterius ad gloriam, & ſic eſſe effectus prædeſtinationis eius: opus autem præcedens alio fine factum potuit acceptari à Deo, & remunerari inſpiratione, ſeu gratia neceſſaria ad eam orationem, ad eum modum, quo fides hominis iuſtificati, teſte Auguſtino, epiſtola centeſima ſexta, meretur gratiam bene operandi.

63\. *De lege poteſt purus homo eſſe cauſa de congruo meritoria prædeſtinationis alterius quoad omnem effectum à prima vocatione congrua vſque ad glorificationem.*

Deinde contẽdo de lege ſeu potentia ordinaria, poſſe purũ hominem eſſe cauſam meritoriã prædeſtinationis alterius quoad omnem effectum à prima vocatione congrua vſque ad glorificationem; meritoriam, inquam, ſolum de congruo, ſiue immediate, ſiue mediate. Suadetur, quia Auguſtinus libro de bono perſeuerantiæ, cap.22. inquit: *Si qui ſunt nondum vocati, pro eis, vt vocentur, oremus.* Quibus verbis plane docet primam vocationem congruam vnius eſſe poſſe præmium meriti de congruo precum alterius. Et libro primo ad Simplicianum quæſtione ſecunda, & ſermone primo, & quarto, de ſancto Stephano ait: Stephanum meruiſſe Paulo vocationem congruã. Eamdem doctrinam confirmat ſanctus Thomas quæſtione ſexta de veritate, articulo ſexto in ſpecie in ſolutione ſecundi argumenti, & in genere in ſolutione tertij poſteriori loco propoſiti. Vnde fit impetrari etiam poſſe per meritum congruum alios prædeſtinationis effectus, qui à prima vocatione ducunt originem.

Cur purus homo poſſit eſſe cauſa meritoria effectuum prædeſtinationis ſolum de congruo, ſecundũ legem ordinariam, & quomodo poſſit eſſe cauſa mediata, & immediata.

Dixi purum hominem poſſe eſſe cauſam meritoriam prædictorum effectuum prædeſtinationis ſolum de congruo, quia gratia, quæ requiritur in puro homine ad merendum aliis de congruo dona ſupernaturalia, non eſt ordinata de lege ad merendum aliis condignè, atque adeo ſolum erit principium merendi aliis de congruo, de potentia ordinaria. Dixi prætereà ſiue mediatè, ſiue immediatè. Quia meritum puri hominis ſolet eſſe cauſa immediata reſpectu primæ vocationis alterius, at reſpectu aliorum effectuum ab ea procedentium ſola mediata communiter loquendo, quia quod eſt cauſa cauſæ eſt cauſa cauſati: quamuis fieri etiam poſſit, vt ſit pariter cauſa immediata effectuum conſequentium primam vocationem congruam, nimirum ſi meritum congruum orationis verbi gratia, applicetur immediatè, non ſolum ad impetrandam alteri primam vocationem congruam, ſed etiam omnes alios prædeſtinationis effectus.

Tandem dico, de facto purum hominem non eſſe ſimpliciter cauſam meritoriam prædeſtinationis alterius quoad omnes omnino effectus. 64.

Purus homo de facto non eſt ſimpliciter cauſa meritoria prædeſtinationis alterius quoad omnes effectus.

Probatur quia quantumuis purus homo interdum mereatur alteri primam vocationem, & conſequenter omnes alios effectus, qui ab ea originem ducunt, & quamuis mereatur alteri primum effectum prædeſtinationis qui in ipſo, vel circa ipſum fit; non tamen meretur illi primum effectum ſimpliciter prædeſtinationis, nempe orationem, ſeu actum illum congruè meritorium, quo illi impetrat primam vocationem. Confirmatur quia ſæpe Deus operatur intrinſecè in vno propter æternam ſalutem alterius, & ex efficaci intentione talis ſalutis: vnde conſequens eſt, vt auxilium gratiæ vni collatum ad orandum pro altero; & oratio ipſa ſit beneficium reſpectu alterius, & effectus prædeſtinationis alterius. Non enim neceſſe eſt, vt omnis effectus prædeſtinationis inhæreat prædeſtinato, ſed quidam effectus ſunt illi intrinſeci, alij extrinſeci.

Oppones ex Vazquez primò; effectus prædeſtinationis incipiunt à gratia vocationis, vt indicauit Fulgentius libro primo ad Monimum cap.11. inquiens, *Hæc omnia*, id eſt, *vocationis initia, iuſtificationis augmenta, & glorificationis præmia in prædeſtinatione ſemper Deus habet.* Vbi expendo illud, *vocationis initia*: ergo qui meretur de congruo per preces primam vocationem alterius, meretur illi omnes omnino prædeſtinationis effectus. Reſpondeo, cum dicuntur effectus prædeſtinationis incipere à gratia vocationis, vel eſt ſermo de effectibus exiſtentibus in ipſo prædeſtinato, non verò de aliis effectibus extrinſecis, vel certè per gratiam vocationis non intelligitur ſola vocatio inhærens prædeſtinato, ſed etiam intelliguntur alia externa principia aliquo pacto concurrentia ad eam internam vocationem, qualia ſunt merita, & preces alterius hominis iuſti, quibus à Deo impetratur, & hoc fortaſſe voluit ſignificare Fulgentius appellãs vocationis gratiã, non initium vocationis, ſed initia in numero plurali, vt obſeruauit Arrubal diſp.79.ca.3. 65.

Oppones ſecundò, ſi oratio vnius pro altero eſſet effectus prædeſtinationis alterius, ſequeretur orationem Chriſti pro aliquo homine ſpecialiter fuſam eſſe etiam effectum prædeſtinationis eius, atque adeo Chriſtum Dominum non fuiſſe cauſam meritoriam talis prædeſtinationis quoad omnes effectus, cum non meruerit talem orationem. Reſpondeo etiam orationem Chriſti ſpecialius fuſam pro aliquo eſſe effectum prædeſtinationis illius, nec inde ſequi Chriſtum non fuiſſe cauſam meritoriam talis prædeſtinationis quoad omnes effectus. 66.

Digitized by Google

Nam ante orationem ſupponitur in Chriſto meritum infinitum præuiſum, fundatum in ſummo Dei Patris amore, & in ſummo affectu gloriæ ipſius, quod fuit cauſa meritoria ſufficiens prædictæ orationis, quatenus ſpecialius alicui applicatæ. Videantur quæ diximus ſupra in hoc tractatu diſputatione quarta, capite ſexto, dicto ſecundo.

DISPVTATIO VI.

De cauſa Prædeſtinationis quoad actum Diuinum.

CAPVT I.

Apparatus ad diſputationem.

1. *Controuerſia eſt de ratione motiua ex parte hominis reſpectu diuini actus, vt libere terminati ad effectum creatum, non ſecundum entitatem ſuā.*

NOTA primò hoc loco nomine cauſæ ſignificari, non veram cauſam realiter influentem, nam hæc reſpectu nullius Diuini actus locum habet, ſed rationem aliquam obiectiuam, vel motiuam ex parte hominis, nec eſſe controuerſiam de ratione obiectiua, vel motiua reſpectu actus Diuinæ prædeſtinationis, ſecundum entitatem ſuam: cum enim iſta entitas neceſſaria ſit, nequit habere rationem aliquam ex parte actus noſtri liberi: ſed ſolùm eſſe controuerſiam de ratione obiectiua, vel motiua reſpectu diuini actus, vt liberè terminati ad effectum creatum, iuxta ea quæ diximus tractatu quinto, diſputatione nona, capite primo.

2. Nota ſecundo, licet prædeſtinatio in actu intellectus, & voluntatis conſiſtat, totam diſputationem de cauſa prædeſtinationis reuocandam eſſe ad actum voluntatis. Nam ſi prædeſtinatio rationem aliquam habere poteſt maximè illam habebit quatenus libera eſt, libertas autem formaliter eſt in actu voluntatis.

Nota tertiò, non eſſe hîc ſermonem de cauſa prædeſtinationis fundata in actu merè naturali liberi arbitrij: ſicut enim hic actus nequit eſſe cauſa alterius effectus gratiæ, vt conſtat ex dictis, ita non poteſt eſſe cauſa, vel ratio diuinæ voluntatis volentis conferre aliquem eiuſmodi effectum Nec item eſſe ſermonem de cauſa prædeſtinationis fundata in actu ſupernaturali ipſius prædeſtinati, reſpectu diuinæ voluntatis decernentis dare primam vocationem congruam. Nam prædeſtinatus per nullum actum ſuum eſt cauſa, vel ratio huius effectus in ſe: ergo neque diuinæ voluntatis dandi illum. Eſt igitur quæſtio de cauſa prædeſtinationis quoad decretum efficax dandi alios effectus poſt primam vocationem congruam.

Nota quartò, in actibus voluntatis Diuinæ ſpectantibus ad prædeſtinationem diſtinguendos eſſe duos illos ordines intentionis, & executionis non ſolum circa finem, ſed etiam circa media. Nam ſupra diſputatione prima, capite ſecundo aſſeruimus actus voluntatis verſantes circa gloriam, & media ad illam, tam ordine intentionis, quam executionis, pertinere ad formalem rationem prædeſtinationis.

Nota quintò, diuerſam eſſe rationem de cauſa, ſeu ratione horum actuum ex parte puri hominis, & ex parte Chriſti Domini, quæ ſingillatim explicanda eſt.

CAPVT II.

An in Prædeſtinato poſſit eſſe aliqua cauſa, vel ratio propriæ prædeſtinationis quoad actum Diuinæ voluntatis.

3. *Referuntur variæ ſententiæ.*

VAriè de hac re ſentiunt Doctores: Quidam cum Prædeſtinationem conſtituant, vel in ſola voluntate efficaci dandi gloriam, vel ſimul in hac voluntate, & in voluntate dandi gratiam ſanctificantem, & donum perſeuerantiæ; ita tamen vt à ratione prædeſtinationis excludant voluntatem dandi primum gratiæ auxilium, facile ſibi perſuadent dari ex parte prædeſtinati aliquam cauſam, vel rationem prædeſtinationis quoad actum Diuinæ voluntatis. Alij verò cum conſtituant prædeſtinationem in voluntate abſoluta, & efficaci dandi omnia dona gratiæ à prima vocatione vſque ad gratiam finalem, & dandi etiam gloriam, & non diſtinguant in Diuina voluntate ordinem intentionis, & executionis, negant omnino dari in prædeſtinato cauſam, vel rationem talis voluntatis efficacis, & abſolutæ. Differunt autem hi Doctores inter ſe, nam quidam exiſtimant hanc voluntatem efficacem, & abſolutam dandi omnem illam gratiam, & gloriam, eſſe vnum ſimplex decretum etiam ſecundum rationem, quo Deus decreuit conſtituere hominem in eo ordine rerum, in quo conſecuturus erat eam gratiam, & gloriam; quod decretum, neque quatenus eſt gratiæ, neque quatenus eſt gloriæ, poteſt habere aliquam cauſam, vel rationem in prædeſtinato, cum ſecundum ſe ſimpliciſſimum ſit, & ante illud adhuc non intelligatur homo conſtitutus in aliquo ordine rerum. Verum ſententia horum Doctorum, prout negat diſtinctionem rationis inter decreta ſpectantia ad prædeſtinationem, ſupra à nobis reiecta eſt: & ſane cum non ſolùm obiecta materialia, ſed etiam proxima motiua diſtinguantur, non video, quo pacto negari poſſit diſtinctio rationis inter decreta, quorum vnum eſt decretum dandi primum gratiæ auxilium propter ſolam Diuinam bonitatem, alterum dandi primam gratiam habitualem aliquo pacto propter antecedentem diſpoſitionem; alterum dandi gloriam propter merita, & ſic de aliis.

4. *Probabilius eſt Prædeſtinationem conſtare varijs decretis ſecundum rationem diſtinctis.*

Quare Doctores alij probabilius admittunt decreta ſecundum rationem diſtincta, ſpectantia ad prædeſtinationem, hoc ordine, vt priùs ſecundum rationem voluerit Deus dare primam vocationem, quàm iuſtificationem, & prius primam gratiam iuſtificantem, quam tale augmentum eius, & prius perſeuerantiam in gratia, quam gloriam. Deinde addunt primi decreti dandi primam vocationem nullā poſſe

Digitized by Google

ſe dari cauſam, vel rationem in prædeſtinato; bene tamen aliorum decretorum. Quia ante primum decretum nihil ſupponitur præuiſum, quod poſſit eſſe ratio eius, ſicut iam ſupponitur ad alia decreta aliquis effectus præuiſus liberi arbitrij præuenti, & adiuti diuina gratia. Hinc negant inferri concedendam eſſe ſimpliciter cauſam, vel rationem in prædeſtinato prædeſtinationis ſimpliciter dictæ. Nam prædeſtinatio ſimpliciter non eſt vnum aliquod ſingulare decretum, ſed complectitur omnia decreta à decreto primæ vocationis vſque ad decretum gloriæ: huius autem collectionis decretorum nulla datur cauſa in prædeſtinato, eo ipſo, quod non datur primi decreti, quod eſt fundamentum cæterorum.

5. Denique Soarius lib. 2. cap. 23. num. 20. & ſequentibus cenſet nullam dari in prædeſtinato cauſam, vel rationem prædeſtinationis, non ſolum quoad decretum dandi illi primam vocationem, verum etiam quoad decreta dandi illi alios effectus etiam ipſam gloriam. Nam capite citato, numero vigeſimonono prædeſtinationem, vt ſpectat ad voluntatem, conſtituit in ſolis decretis pertinentibus ad ordinem intentionis, & horum nulla eſt cauſa, vel ratio in prædeſtinato.

6. *Prædeſtinatio ſecundum ordinem intentionis nullam habet cauſam, vel rationem in prædeſtinato, quoad aliquod decretũ liberũ vt ſit.*

Nos verò ſupra diſputatione prima, capite ſecundo cenſuimus ad eſſentiam prædeſtinationis pertinere decreta vtriuſque ordinis. Quare nobis dicendum eſt primo prædeſtinationem diuinam, ſecundum ordinem intentionis, nullam habere cauſam, vel rationem in prædeſtinato, quoad aliquod decretum liberum vt ſic, ſiue terminatum ad gloriam, ſiue terminatum ad quemlibet alium effectum. Ita Soarius proximè relatus, poteſtque hæc concluſio probari argumentis, quibus ſupra oſtendimus electionem ad gloriam, ſecundum ordinem intentionis, eſſe ante abſolutam præuiſionem meritiorum ipſius electi: nam eadem eſt ratio de electione aliorum effectuum in intentione, atque de electione gloriæ. Deinde probatur primo quia electio ad gloriam ordine intentionis antecedit ſecundum rationem, præparationem mediorum & præparatio mediorum antecedit ipſa media: ergo tam electio ad gloriam, quam præparatio mediorum antecedit, ſecundum rationem, præſcientiam abſolutam talium mediorum; ergo in prædeſtinato non datur cauſa, vel ratio electionis ad gloriam, & præparationis mediorum ad illam, atque adeo nec prædeſtinationis ſecundum ordinem intentionis. Secundo quia non implicat prædeſtinatum mereri ſibi aliquem prædeſtinationis effectum, & non mereri prædeſtinationem talis effectus, ſecundum ordinem intentionis: nam Chriſtus meruit ſibi gloriam corporis de condigno, & Beata Virgo meruit Maternitatem Dei de congruo, & tamen neque Filius meruit prædeſtinationem ad gloriam illam, neque Mater prædeſtinationem ad dignitatem Matris, ſecundum ordinem intentionis; ergo ex eo, quod aliquis effectus prædeſtinationis cadat ſub meritum, non ſequitur ſimul cadere ſub meritum prædeſtinationem talis effectus ordine intentionis. Alioqui enim prædeſtinatus ſe ipſum, per propria merita, diſcerneret à reprobo in negotio prædeſtinationis, quod eſt contra Paulum primæ Corinthiorum quarto dicentem: *Quis eſt qui te diſcernit?*

Non implicat prædeſtinatum mereri ſibi aliquẽ prædeſtinationis effectũ, & non mereri prædeſtinationem talis effectus ſecũdum ordinem intentionis.

7. Tertio quia ſicut gloria eſt prior in intentione, quam ſanctificatio, ita ſanctificatio eſt prior in intentione, quam diſpoſitio, vel meritum illius, & diſpoſitio eſt ſimiliter prior, quam vocatio ad illam, & ſic de cæteris: ergo ſicut in prædeſtinato nulla eſt cauſa, vel ratio prædeſtinationis gloriæ ordine intentionis, ita nulla erit cauſa, vel ratio præparationis mediorum ex parte Dei in eodem ordine. Confirmatur quia voluntas efficax dandi prædeſtinato primam vocationem non fuit ex meritis prædeſtinati, vt docent etiam aduerſarij: ergo voluntas efficax, qua Deus primo ſtatuit conferre prædeſtinato actum fidei, non fuit ex merito præuiſo illius, nam fides, in qua meritum illud fundari deberet, non ſupponitur ante illam voluntatem efficacem dandi fidem, ſed potius ab illa manat. Et idem argumentum fieri poteſt de aliis actibus, & donis ſupernaturalibus, quæ ſunt media efficacia ad conſecutionem gloriæ.

8. *Prædeſt̃inatio ſecundum ordinem executionis non habet cauſam meritoriam, vel rationem aliquam in prædeſtinat quoad decretũ liberum vt ſic dandi primam vocationem, habet tamẽ rationem aliquam quoad decreta dandi gratiam, & gloriam, ſed non cauſam meritoriam.*

Dicendum ſecundò prædeſtinationem diuinam, ſecundum ordinem executionis, non habere cauſam meritoriam, vel rationem aliquam in prædeſtinato, quoad decretum liberum vt ſic dandi primam vocationem; at verò quoad decreta libera, vt ſic dandi gratiam, & gloriam ſubſequentem, habere quidem rationem aliquam, ſed non cauſam meritoriam propriè loquendo. Prima pars concluſionis perſpicua eſt, quia cum in prædeſtinato nulla detur cauſa meritoria, vel ratio aliqua primæ vocationis, quippe quæ non confertur à Deo propter aliquod meritum, vel diſpoſitionem ipſius antecedentem; mirum non eſt, quod non detur in eodem cauſa meritoria, neque ratio aliqua decreti diuini liberi, vt ſic, de tali vocatione conferenda. Secunda pars ſuadetur, quia Deus tribuit primam gratiam ſanctificantem adulto diſponenti ſe, & quia ſe diſponit cum auxilio diuino, & tribuit gloriam adulto habenti merita, & propter talia merita; ergo vult tribuere gratiam propter diſpoſitionem, & gloriam propter merita: ergo conſequens eſt, vt id, quod in prædeſtinato eſt diſpoſitio, ad illam gratiam, & id, quod eſt meritum illius gloriæ, ſit pariter aliquo pacto ratio determinationis diuinæ liberæ, vt ſic, cum ſine hac diuina determinatione gratia illa, & gloria nequeat tribui à Deo.

9. Tertia pars concluſionis, ſcilicet quod decreta diuina de gratia, & gloria conferenda in executione, etiam quoad determinationem liberam, vt ſic, non habeant propriè cauſam meritoriam in prædeſtinato, oſtenditur, quia ſi in prædeſtinato eſſet cauſa meritoria decretorum diuinorum, quoad liberam determinationem eorum intrinſecam, vel eſſet meritoria de condigno, vel de congruo; ſed non eſt meritoria de condigno, quia meritum puri hominis, nec habere poteſt proportionem condignam reſpectu determinationis diuinæ liberæ, cum illud ſit eſſentialiter finitum, vt conſtat; hæc verò eſſentialiter infinita; quia nullo modo diſtinguitur ab entitate diuini decreti. Nec eſt meritoria de congruo propriè loquendo, licet poſſit eſſe, quia ad meritum actuale, etiam congruum, vt

dicam in tractatu de merito, requiritur ordinatio diuina illius ad præmium, quam non habere de facto meritum puri hominis reſpectu determinationis diuinæ liberæ, ex eo mihi perſuadeo, quia meritum non ſolet ordinari, vt tale, niſi ad id, quod habet rationem præmij, & voluntas dandi præmium nec habet, nec cenſetur communiter habere rationem præmij, ſed ſolùm id, quod per eam voluntatem tribuitur propter meritum: ergo decreta diuina, ſecundum ordinem executionis, de gratia, & gloria conferenda, non habent propriè loquendo, in prædeſtinato cauſam meritoriam. Videantur quæ iis conſona diximus in hoc eodem tractatu diſputatione quinta, capite primo, & tractatu quinto, diſputatione nona, capite etiam primo.

Volũtas dandi præmium non habet communiter rationem præmij.

10. Sed ſupereſt obiectio contra primam concluſionem non contemnenda. Videtur enim fieri poſſe, vt diuina prædeſtinatio ſecundum ordinem intentionis, ſaltem quoad aliquod decretum, habeat in prædeſtinato rationem aliquam. Nam id, quod eſt poſterius in executione, eſt prius in intentione, & id quod eſt prius in executione eſt poſterius in intentione: ergo ſicut Deus, ordine executionis, prius vult dare primam vocationem, & media illa vult diſpoſitionem, & poſt diſpoſitionem primam gratiam ſanctificantem, & poſt hanc merita, & tandem gloriam; ita ordine intentionis, prius vult gloriam, quam merita, & deinde merita prius, quam gratiam primam ſanctificantem, & iſtam gratiam prius, quam diſpoſitionem, & hanc diſpoſitionem prius, quam vocationem, ergo, ordine intentionis, prius præuidet merita prædeſtinati abſolutè futura, quam præuideat primam gratiam ſanctificantem, & hanc gratiam prius, quam diſpoſitionem, & diſpoſitionem prius, quam vocationem: hinc autem planè infertur merita ſic præuiſa eſſe Deo rationem volendi prædeſtinato primam gratiam ſanctificantem in eodem ordine intentionis, & hanc gratiam ſimiliter præuiſam eſſe etiam Deo rationem volendi eidem prædeſtinato diſpoſitionem liberam, & pariter diſpoſitionem, in ſimili præſcientia, eſſe rationem volendi primam vocationem, atque adeo ordine intentionis dabitur ratio aliqua in Prædeſtinato plurium decretorum ſpectantium ad prædeſtinationem.

An prædeſtinatio, ſecundum ordinem intentionis, ſaltem quoad aliquod decretum, habeat in prædeſtinato rationem aliquam,

11. Pro ſolutione huius obiectionis notandum eſt, in prædeſtinatione vniuſcuiuſque noſtrum ſecundum ordinem intentionis, contineri actũ Diuinæ voluntatis, quo Deus vult prædeſtinato gloriam per hæc merita, qui actus tendit directè in gloriam, & indirectè ſimul in omnia media; & contineri etiam varios actus ſecundum rationem, quibus Deus vult ſingula media propter gloriam, qui actus tendunt directè ſinguli in ſingula media, & indirectè in gloriam, ita tamen, vt non ſimul tendant in omnia media, ſed cum ordine quodam prioritatis ſecundum rationem, prius in medium propinquius gloriæ, deinde in minus propinquum, ac tandem in remotum. Iuxta quam doctrinam, antecedens obiectionis factæ, & prima, ac ſecunda conſequentia, ſolum concedi poſſunt, ſi fiat comparatio ordinis executionis cum ordine intentionis, quoad actus tendentes directè in media, ſecundum quos, vnum medium eſt prius in intentione, quam aliud, quia prius, quã illud, volitum à Deo eſt: At concedi non poſſunt, ſi ea comparatio fiat quoad actum tendentem indirectè in media; cum enim talis actus vnicus ſit etiam ſecundum rationem, & ſimul attingat indirectè omnia media, non poteſt, ratione illius, vnum medium eſſe prius in intentione, quam aliud. Conceſſis autem antecedente, & duplici conſequentia, modo explicato, negari debet quod vltimo infertur. Nam intra ordinem intentionis abſoluta præuiſio effectus prædeſtinationis, licet ſufficiat, vt talis effectus moueat per modum finis ad decernendos alios effectus, tanquam media propinqua, & remota ordine ſuo, non ſufficit tamen, ſaltem de potentia ordinaria, vt talis effectus moueat, vel per modum meriti, vel diſpoſitionis, vel alterius rationis quaſi efficientis moraliter ad decernendos alios prædeſtinationis effectus, proportione ſeruata. Et ratio eſt, quia in prædicto ordine intentionis, per illam præſcientiam, non præuidetur adhuc homo, vt habens, neque vt habiturus omnia principia, & dona requiſita ad rationem meriti, vel alterius motiui concurrentis quaſi efficienter moraliter. Nam quamuis poſito decreto meritorum, præuideantur merita abſolute futura, adhuc non præuidetur prima gratia ſanctificans, quæ futura eſt radix talium meritorum; & quamuis poſito decreto huius gratiæ, iam ipſa præuideatur futura, non videtur tamen futura diſpoſitio requiſita ad illam: & licet poſito decreto liberæ diſpoſitionis, iam videatur futura, non videtur tamen adhuc primum auxilium, ſeu vocatio, ſine qua haberi nequit libera diſpoſitio. Quare effectus prior ordine intentionis ſolùm præuidetur futurus ex efficacitate diuinæ voluntatis, à qua adhuc expectantur principia illa requiſita ad talem effectum. Vnde talis effectus non videtur habere omne complementum, etiam intra ordinem intentionis, ad eam cauſalitatem moralem reſpectu decreti ſubſequentis, ſed ſolum, vt dixi, ad aliqualem cauſalitatem finis in ordine ad medium proportionatum, quod propter illud eligendum eſt.

Abſoluta præuiſio vnius effectus prædeſtinationis ſecundum ordinem intentionis, non ſufficit ſaltem de lege, vt talis effectus moueat ad decernendos alios effectus per modum meriti, vel alterius rationis quaſi efficientis moraliter.

12.

Dices, quamuis prædictus effectus prior in ordinis intentionis non habeat omne complementum, ſeu omnia requiſita ad prædictam cauſalitatem, vel quaſi cauſalitatem moralem per modum efficientis, ſi præciſe ſpectetur actus voluntatis Diuinæ directè tendens in illum, propter rationem adductam; tamen ſi ſupponatur actus voluntatis Diuinæ tendens directè in gloriam, & ſimul tendens indirectè in omnes alios effectus, vt re vera ſupponitur in negotio prædeſtinationis noſtræ, non videtur effectus ille directè volitus, carere complemento neceſſario ad eam cauſalitatem moralem, cum iam ſupponantur futura omnia principia, & dona requiſita ad eum effectum ex vi voluntatis prioris indirectæ. 13. Reſpondeo, de potentia abſoluta id ſufficere ad eam cauſalitatem, cum nulla cernatur implicantia; crediderim tamen, de lege ordinaria id non ſufficere, quia de facto eodem ordine, quo nobis ſimul amantur à Deo media ad gloriam per vnã illam voluntatem indirectam, amantur etiam per plures actus ratione diſtinctos in illa directe

De potentia abſoluta poteſt intra ordinem intentionis vnus effectus præuiſus eſſe ratio decernendi alium.

Digitized by Google

recte tendentes, licet cum aliqua prioritate, & poſterioritate rationis: atque adeo ſicut per illam voluntatem indirectam ita de facto attinguntur, vt vnum non ſit ratio attingendi aliud, ita pariter attinguntur, per diſtinctos actus directos, quantumuis iam ſupponantur omnia illa principia requiſita ad eam cauſalitatem moralem.

CAPVT III.

An purus homo potuerit mereri aliis prædeſtinationem etiam quoad actum liberum electionis.

14. ALiqui Doctores Theologi promiſcuè loquuntur de merito puri hominis circa prædeſtinationem alterius quoad omnes effectus, & quoad actus Dei liberos, etiam quoad primam electionem, quod nullo modo probandum cenſeo. Fateor quidem potuiſſe Deum de potentia abſoluta, ſic conſtituere negotium prædeſtinationis noſtræ, vt purus homo congrue mereretur prædeſtinationē alterius quoad actus liberos Dei, etiam quoad primam electionem, iuxta ea, quæ diximus ſuperiori diſputatione, capite octauo, circa meritum puri hominis reſpectu omnium effectuum prædeſtinationis alterius. Sicut enim potuiſſet Deus meritum puri hominis ordinare ad congrue merendum omnes effectus prædeſtinationis alterius, vt ibi notauimus, ità eodem modo potuiſſet ordinare ad congrue merendum prædeſtinationem alterius quoad primam electionem. Dixi ad congrue merendum, quia meritum puri hominis nequit eſſe condignum reſpectu actus diuini etiam de potentia abſoluta, ob defectum proportionis requiſitæ ad eam rationem meriti, vt ſuperiori capite, & alibi non ſemel oſtenſum eſt.

Potuit purus homo de potentia abſoluta congrue mereri prædeſtinationem alterius quoad actus liberos Dei, etiam quoad primam electionem.

15. Deinde *dico* de potentia ordinaria, non poſſe purum hominem eſſe cauſam meritoriam prædeſtinationis, & electionis alterius ad gloriam. Sic interpretor Soarium libro ſecundo huius materiæ, cap. 24. & in hoc ſenſu vim habent ipſius argumenta. Concluſionem igitur ſuadeo, primo quia videtur eſſe ſententia ſancti Gregorij primo dialogorum, capite octauo, & Proſperi libero ſecundo de vocatione gentium, capite vltimo, quorum verba refert Soarius citatus. Secundo, quia ſi purus homo potuiſſet mereri primam prædeſtinationem & electionem alterius, maxime eſſet, quia potuiſſet mereri omnes effectus talis prædeſtinationis; nam Doctores contrariæ ſententiæ exiſtimant, quoties quis impetrat alteri aliquod donum, vel beneficium Dei impetrare etiam prædeſtinationem, & primam electionem ad illud. Hinc autem ſequuntur aliqua incommoda, in primis veteres Patres, ſicut ſuis precibus executionem Incarnationis impetrarunt, ita impetraſſe primam electionem illius contra Auguſtinum libro de Prædeſtinatione ſanctorum cap. 14. & Parentes Beatæ Virginis, ſicut illius conceptionem impetrarunt, ita impetraſſe primam electionem talis conceptionis, ac per conſequens primam electionem Virginis in Matrem Dei, ſaltem remote, & mediate; nam Beata virgo ſimul prædefinita eſt vt eſſet, & vt eſſet Mater Dei. Inde etiam ſequitur, quemuis mereri ſibi electionem ad quodcumque bonum, quod ſibi aliquo pacto meretur, & ita Beatam Virginem meruiſſe ſibi primam electionem ad dignitatem Matris Dei, quia illam dignitatem in executione aliquo pacto meruit per gratiam antecedentem. Nam ratio, cur merens alteri primam vocationem cenſetur etiam mereri illi electionem ad illam, non videtur eſſe alia, niſi quia vocatio vnius ſupponit in alio gratiam, quæ eſt principium meriti, ſed ſimiliter quoduis bonum, quod quis ſibi in executione meretur, ſupponitur in merente gratiam: ergo ſicut meretur ſibi illud bonum, ſequitur mereri etiam ſibi electionem ad illud. Quæ contra veritatem ſunt, & contra communem ſenſum.

De potentia ordinaria nequit purus homo eſſe cauſa meritoria prædeſtinationis & electionis alterius.

Tertiò, quia preces, quibus vnus alteri impetrat vocationem, numerantur inter effectus prædeſtinationis, etiam illius hominis, pro quo funduntur: ergo non ſunt cauſa totius prædeſtinationis alterius, nec quoad omnes effectus eius, nec quoad liberam determinationem electionis diuinæ. Antecedens probatur, tum quia primus actus, quem Deus habuit circa prædeſtinatum, eſt electio eius ad gloriam, vt ſupra oſtendimus, & quidquid conducit in re ipſa ad executionem talis electionis, ſiue ſit intrinſecum prædeſtinato, ſiue extrinſecum, quales ſunt preces alterius pro eo, eſt effectus illius electionis, ſicut medium eſt effectus intentionis finis. Tum etiam quia gratia collata vni propter vtilitatem alterius non ſolum eſt beneficium eius, cui confertur, ſed eius, propter quem confertur; atque adeo preces vnius pro alio erunt beneficium gratiæ collatum à Deo ei, pro quo funduntur, etiam ſi in eo non recipiantur, ac per conſequens preces fuſæ pro prædeſtinato, ſi in re ipſa conducant ad vltimum electionis effectum, non electio ex illis, ſed illæ ex electione procedent. 16.

Aſſero denique, purum hominem propriè loquendo, nullum actum diuinæ prædeſtinationis de facto mereri alteri condigne, vel congrue, ſiue ſpectantem ad ordinem intentionis, ſiue ad ordinem executionis. Hæc concluſio ſatis conſtat ex dictis ſuperiori capite pro ſecunda concluſione.

Purus homo proprie loquendo nullũ actum prædeſtinationis de facto meretur alteri condignè, vel congrue, ſiue ordine intentionis, ſiue executionis.

Obiicies, vnus meretur alteri primum gratiæ auxilium: & conſequenter alios prædeſtinationis illius effectus: ergo meretur pariter decreta de tali auxilio, aliiſque effectibus quoad liberam determinationem. Neganda tamen eſt conſequentia admiſſo antecedente: non enim neceſſe eſt, vt qui meretur aliquod præmium, mereatur etiam proprie loquendo decretum diuinum de tali præmio, etiam quoad liberam eius determinationem, propter ea, quæ diximus ſuperiori capite, & aliis in locis ibi relatis.

* * *

Capvt IV.

An Chriſtus fuerit cauſa meritoria prædeſtinationis noſtræ, quoad liberam determinationem diuinæ voluntatis.

17. *Chriſtus D. fuit cauſa meritoria noſtræ prædeſtinationis quoad liberã eius determinationem.*

ASſero primò, Chriſtum fuiſſe cauſam meritoriam noſtræ prædeſtinationis, non quoad entitatem actus increati, vt conſtat, ſed quoad liberam determinationem eius. Suadetur in primis teſtimonio Pauli ad Epheſios primo dicentis: *Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum.* Et ſecundæ ad Timotheum primo: *Vocauit nos vocatione ſua ſancta, non ſecundum opera noſtra, ſed ſecundum propoſitum ſuum, & gratiam, quæ data eſt nobis in Chriſto Ieſu ante tempora ſæcularia.* Deinde confirmatur, quia Chriſtus Dominus fuit primus prædeſtinatus: ergo Deus ante prædeſtinationem noſtram iam abſolute præuidebat merita Chriſti futura, quia in ipſa Chriſti prædeſtinatione intelliguntur merita eius prædefinita, fundata in eximio eius amore erga Deum, ac propterea in eodem ſigno præuiſa: ergo propter talia merita potuit Deus prædeſtinare, atque adeo prædeſtinauit de facto quoſcumque prædeſtinauit. Adde prædeſtinationem noſtram iure optimo tribui meritis Chriſti, tum quia hoc pacto fit excellentiori modo; tum etiam quia id cedit in maiorem Chriſti gloriam, & prædeſtinatorum; tum præterea quia illa merita digna ſunt tali præmio.

18. *Chriſtus meruit omnia, & ſingula decreta prædeſtinationis quoad determinationem liberam tam ordine intentionis, quam executionis.*

Aſſero ſecundò, Chriſtum Dominum meruiſſe omnia, & ſingula decreta ſpectantia ad prædeſtinationem, quoad determinationem liberam, tam ſecundum ordinem intentionis, quam executionis. Probatur, quia vt Chriſtus, vere, & proprie cenſeatur cauſa meritoria totius noſtræ prædeſtinationis quoad liberam determinationem, non ſatis eſt meruiſſe illam ſolum quoad decreta ſpectantia ad executionem, niſi meruerit etiam quoad decreta ſpectantia ad ordinem intentionis, (quia vtraque ſunt de ratione prædeſtinationis in noſtra ſententia,) decreta quidem intentionis tanquam præcipuam eius partem, decreta vero executionis tanquam partem minus præcipuam: ergo vtraque de facto meruit. Deinde hoc ipſum confirmat ratio facta pro ſuperiori concluſione, & in hoc ſenſu probabiliter intelligenda ſunt teſtimonia Pauli adducta.

19. *Chriſtus condigne meruit omnia iſta decreta quoad liberam determinationẽ eorum.*

Aſſero tertiò, Chriſtum Dominum de condigno meruiſſe omnia iſta decreta quoad liberam determinationem eorum. Ratio eſt, quia meritum Chriſti eſt ſimpliciter infinitum, atque adeo proportionatum cuicumque præmio poſſibili: ergo actus diuini quoad determinationem liberam, ſeu quoad tribuendum ſuum quaſi effectum formalem ex beneplacito Dei, potuerunt cadere condigne ſub tale meritum, vt notauimus tractatu 5. diſput. 9. cap. 1. ergo de facto concedendum eſt Chriſto meritum condignum reſpectu illorum. Quia nulla in hoc cernitur implicantia, & alioqui redundat in maximam Chriſti gloriam, vt condigne meruerit non ſolum effectus ſed pariter decreta ipſa prædeſtinationis.

Obiicies, Deus non potuit abſolute præuidere meritum Chriſti ante voluntatem efficacem dandi gloriam prædeſtinatis ſecundum ordinem intentionis, tum quia in primo ſigno, in quo Deus decreuit ſe ad extra communicare, non voluit ſolum Chriſtum, ſed ſimul etiam omnes prædeſtinatos; tum etiam quia ante præuiſionem abſolutam meritorum Chriſti ſupponitur in Deo voluntas talium meritorum, & ordinatio illorum ad promerendum nobis; ſed hæc voluntas & ordinatio ſupponit electionem efficacem prædeſtinatorum ad gloriam, cum illa voluntas reſpectu huius ſe habeat vt voluntas mediorum reſpectu voluntatis finis: ergo Deus non potuit abſolute præuidere meritum Chriſti ante voluntatem efficacem dandi gloriam prædeſtinatis, ac per conſequens non potuit eiuſmodi meritum eſſe ratio talis voluntatis efficacis. 20.

21. *Potuit præuideri meritum Chriſti abſolute ante voluntatem efficacem dãdi gloriã prædeſtinatis.*

Reſpondeo falſum eſſe non potuiſſe præuideri abſolute meritum Chriſti ante illam voluntatem efficacem, & ad primam probationem dico, licet homines, & Angeli ſimul cum Chriſto aliquo pacto fuerint prædeſtinati, nempe ſimul duratione, & ſubſiſtendi conſequentia, quatenus Chriſtus, homines, Angeli, & alia omnia, cum aliqua connexione inter ſe volita ſunt; nihilominus in genere cauſæ finalis, exemplaris, & meritoriæ fuiſſe aliis prælectum, & ita Chriſti meritum potuiſſe præuideri ante prædeſtinationem aliorum. Nam ſignum illud, quod dicitur primum reſpectu eorum, quæ cum aliqua connexione decreta ſunt, eſt quoddam ſignum adæquatum, quod in alia ſigna rationis partiri poteſt, in quorum vno decretus ſit Chriſtus Dominus vt eſſet filius Dei naturalis cum eximia beatitudine conſtante ex viſione, & amore Dei neceſſario, & ſimul cum eximio amore erga Deum libero, ac meritorio, & in alio ſigno decretus ſit idem Chriſtus, vt eſſet primogenitus in multis fratribus, ſeu vt eſſet caput Angelorum, & hominum, ita vt decretum illud in eo ſigno terminatum fuerit directe ad Chriſtum, & indirecte ad homines, & Angelos. Ac tandem in alio ſigno decreti ſint alij prædeſtinati Angeli, & homines directe propter Chriſtum tanquam cauſam finalem, exemplarem, & meritoriam. Ad ſecundam probationem concedenda maior, & neganda minor. Nam Chriſtus in illo primo ſigno prædeſtinatus eſt, non tantum vt potens mereri, ſed vt actu merens ſuo tempore, ſeu cum actuali merito ex ſe ſufficienti ad infinite promerendum. Vnde ex vi talis voluntatis diuinæ ſic prædeſtinantis præuidit Deus meritum Chriſti futurum, propter quod voluit aliis benefacere. Non oportet autem, vt voluntas diuina ſic ad Chriſtum terminata ſupponat voluntatem dandi gloriam prædeſtinatis. Nam voluntas illa non comparatur ad iſtam, vt voluntas medij ad voluntatem finis; Chriſtus enim, & merita eius in illo primo ſigno non ſunt volita à Deo vt medium, ſed vt cauſa meritoria: voluntas vero cauſæ meritoriæ, quæ quaſi efficiens eſt in ſuo genere, non ſupponit voluntatem effectus, ſed poteſt illam ſecum

Digitized by Google

ſecum afferre. Quare in primo illo ſigno ita voluit Deus Chriſtum, vt voluerit etiam eius merita propter intelligentiã ipſius Chriſti, vt ex ſe eſſet ſufficiens cauſa in genere meriti, cuius intuitu poſſet Deus tribuere creaturis dona ſupernaturalia, iuxta beneplacitum ſuum. Tunc ergo intelligitur Deus voluiſſe talia Chriſti merita, non vt medium, neque ex priori voluntate alicuius effectus, ſed vt eſſent cauſa principalis in eo ordine, quam ſequeretur effectus. Si autem quæras quodnam Chriſti meritum fuerit in illo ſigno præuiſum; reſpondeo præuiſum fuiſſe meritum, non fundatum in paſſione, & morte ipſius, ſed in amore eximio erga Deum, qui haberi poterat & in carne paſſibili, & in impaſſibili.

22. Obiicies iterum: ſi Chriſtus fuit cauſa meritoria Diuinæ voluntatis, qua prædeſtinati ſunt ordinati efficaciter ad gloriam, fuit etiam cauſa meritoria voluntatis Diuinæ ſimplicis, ſeu antecedentis, qua reprobi ſunt ſufficienter ad eamdem gloriam ordinati; ſed non potuit eſſe cauſa meritoria huius ſimplicis voluntatis: ergo neque illius efficacis. Minor patet, quia meritum Chriſti reſpectu hominum ſupponit voluntatem illam generalem ordinandi homines ad gloriam per media ſufficientia, quorum vnum eſt meritum Chriſti.

23. *Chriſtus fuit cauſa meritoria diuinæ voluntatis, vt libere ordinantis ad gloriam prædeſtinatos efficaciter, & reprobos ſufficienter.*

Reſpondeo cauſa maiori, negando minorem. Sicut enim Deus propter merita Chriſti voluit prædeſtinatis efficaciter gloriam, & media efficacia ad illam, ita cæteris propter Chriſtum voluit ſimplici affectu gloriam, & media ſufficientia ad illam. Ad probationem autem minoris negandum eſt, voluntatem illam generalem ordinandi homines ad gloriam per ſufficientia media ſupponi ante meritũ Chriſti, & pariter negandum eſt meritum Chriſti eſſe vnum ex mediis ſufficientibus ad ſalutem reproborum, maxime ſi ſpectetur ſecundum ſe, quatenus eſt perfectio Chriſti moralis pertinens ad dignitatem eius, & ſufficiens ad impetrandum hominibus omnia dona ſupernaturalia: ſic enim potius eſt cauſa omnium mediorum ſufficientium, & omnium omnino gratiarum. At vero ſi ſpectetur quatenus ſpeciali modo applicatum ad alicuius, vel aliquorum ſalutem cauſandam, poteſt dici aliquo pacto medium, ſed hoc nihil refert ad præſentem obiectionem, cum iam ſupponatur meritum Chriſti ſub priori illa ratione.

24. Obiicies denique, ſi voluntas ordinandi homines ad gloriam, ſiue efficaciter, ſiue ſufficienter, fuit ex meritis Chriſti, conſequens eſt ſimiliter fuiſſe ex meritis Chriſti voluntatem, quam habuit Deus redimendi genus humanum, quia hæc voluntas, vel continetur in illa ordinandi homines ad gloriam, vel eſt poſterior illà ideoque multo magis eſt ex Chriſti meritis. Hoc autem videtur falſum, primo quia in ſacris litteris voluntas redimendi genus humanum, non meritis Chriſti, ſed Dei amori ac miſericordiæ tribuitur, iuxta illud Ioannis tertio: *Sic Deus dilexit mundum, vt filium ſuum vnigenitum daret.* Et ad Epheſios ſecundo: *Deus autem, qui diues eſt in miſericordia, propter nimiam charitatem ſuam, qua dilexit nos, cum eſſemus mortui peccato, conuiuificauit nos Chriſto.* Secundo, quia Auguſtinus tractatu centeſimo decimo in Ioannem ſic ait: *Non ita nos Chriſtus Patri reconciliauit, vt inciperet amare, quos oderat, ſicut reconciliatur inimicus inimico, vt deinde ſint amici, & inuicem diligant, qui oderant inuicem, ſed iam nos diligenti reconciliati ſumus ei, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus.* Quibus verbis plane indicat Auguſtinus, prius homines fuiſſe à Deo dilectos, quam à Chriſto ei reconciliatos, prior autem illa dilectio non videtur eſſe alia, quam voluntas ſubueniendi hominibus lapſis. Tertiò, quia Chriſtus non eſt præordinatus Redemptor, & paſſibilis, niſi occaſione peccati, & in remedium eius: ergo voluntas ſubleuandi hominem lapſum anteceſſit voluntatem ordinandi Chriſtũ in Redemptorem; ideo enim voluit Deus Chriſtum vt Redemptorem, & paſſibilem venire, quia voluit hominem lapſum reparare; ſed voluntas, qua Deus voluit Chriſtum venire vt Redemptorem, & paſſibilem, non fuit ex meritis Chriſti: ergo nec voluntas reparandi hominem lapſum. Aſſumptio probatur, tum quia Chriſtus non meruit ſibi corpus paſſibile, ſed illud habuit ex ſola Diuina ordinatione, iuxta illud: *Corpus autem aptaſti mihi* Tum etiam quia meritum Chriſti non intelligitur deſtinatum ad redimendum genus humanum ante Diuinam ordinationem; Diuina autem ordinatio ſupponit voluntatem illam ſubueniendi hominibus lapſis.

Reſpondeo, voluntatem, quam habuit Deus redimendi genus humanum fuiſſe etiam ex meritis Chriſti: hæc enim voluntas reſpectu prioris voluntatis ordinandi homines ad gloriam, ſe habet vt voluntas cuiuſdam medij ad voluntatem finis, & ideo multo magis præuideri potuit meritum Chriſti ante iſtam voluntatem, vt ratio eius. Ad primam impugnationem dico, teſtimonia illa Scripturæ dupliciter explicari poſſe; primo ita, vt ſolum ſignificent voluntatem illam, quam habuit Deus redimendi genus humanum, non fuiſſe ex meritis reſpectu hominum redimendorum, ſed ex ſola miſericordia Dei, quamuis fuerit ex meritis reſpectu Chriſti. Secundo ita, vt ſit ſenſus, beneficium redemptionis primam originem habuiſſe ex amore Dei eximio, quo voluit Verbum hominem fieri, vt homo factus eſſet caput, & Princeps omnium rerum, hinc enim proficiſcuntur reliqua omnia beneficia. Ad ſecundã impugnationem, reſpondeo teſtimonium Auguſtini intelligi poſſe iuxta poſtremam explicationem teſtimoniorum Scripturæ, quamquam germanus ſenſus verborũ Auguſtini eſt, Deum ita in nobis odio habere peccatum, vt diligit naturam, & ideo reconciliationem noſtram cum Deo per Chriſtum eſſe poſteriorem amore Dei erga nos ſecundum naturam. Ad tertiam impugnationem 26. conceſſo antecedente, & prima conſequentia, neganda eſt aſſumptio, & ad primam probationem illius dicendum, Chriſtum non meruiſſe ſibi corpus paſſibile, quia Pater illi adaptauit corpus paſſibile in bonum noſtrum. Quare licet ei adaptauerit corpus paſſibile propter ipſius merita fundata in amore eius erga Deum, non dicetur Chriſtus ſibi meruiſſe corpus paſſibile, ſed nobis potius. Ad ſecundam probationem minoris conſtat Chriſtum, eiuſque

25. *Voluntas, quam habuit Deus redimendi genus humanum fuit ex meritis Chriſti.*

Digitized by Google

eiuſque opera fuiſſe in primo ſigno ſufficienter ordinata ad merendum ex parte ipſius Dei, & ita potuiſſe Deum intuitu talium operum velle peculiariter ordinare redēptionem noſtram, & Incarnationem, ac merita ipſius Chriſti in remedium peccati tanquam noſtræ prædeſtinationis effectum. Aduerto tamen, quamuis merita Chriſti præuiſa fuerint ex ſe ſufficiens ratio mouens Deum ad redimendos homines lapſos quocumque modo, etiam perfectiſſimo; tamen quod Deus præuiſis meritis Chriſti hoc genus redemptiones elegerit potius quam aliud, & hunc modum per talem Chriſti paſſionem, & mortem potius quam alium ex infinitis, quibus potuiſſet homines lapſos reparare, hoc non fuit ex meritis Chriſti, neque eius conſilio, & voluntate definitum, ſed diuino æterni Patris conſilio, & beneplacito, licet non abſque intuitu meritorum Chriſti.

Capvt V.

An Chriſtus fuerit cauſa electionis Prædeſtinatorum ſub conceptu electionis.

27. Conſtat ex dictis ſuperiori capite Chriſtum Dominum fuiſſe cauſam meritoriam prædeſtinationis, quoad liberam determinationem diuinæ voluntatis, vnde conſequens fit fuiſſe cauſam meritoriam electionis prædeſtinatorum, quia hæc electio ad prædeſtinationem ſpectat, & in ea includitur: oportet tamen id conuenienter explicare. Nam electio iſta diuina dupliciter ſpectari poteſt, nimirum, & quatenus eſt efficax prædeſtinatorum dilectio, & quatenus eſt dilectio efficax eorum præ aliis, quod formalius indicat nomen electionis. Et quidem mihi non eſt dubium Chriſtum eſſe cauſam meritoriam electionis priori modo ſpectatæ. Sic enim exiſtimo intelligenda eſſe verba illa Pauli ad Epheſios primo: *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus ſancti,* &c. loquitur enim Apoſtolus de electione quatenus dilectio eſt, ſeu quatenus per illam efficaciter ordinamur ad gratiam, & gloriam obtinendam. Confirmatur, quia vt electio iſta, quatenus efficax dilectio eſt, tribuatur meritis Chriſti ſatis eſt vt præuideantur talia merita, vt ratio ſufficiens diligendi homines, abſque eo quod applicentur potius iis, quam illis: ad eum modum, quo ſi miles apud Regem benemeritus offerret merita ſua, vt alicui ex filiis ſuis fieret remuneratio, quamuis ipſe nullum ſpeciatim deſignaret, ſed Rex pro arbitratu vnum ex illis eligeret, vere nihilominus tribueretur meritis Patris beneficium, ſeu præmium filio collatum.

Chriſtus eſt cauſa meritoria electionis prædeſtinatorum, vt eſt efficax illorum dilectio.

28. Tota ergo difficultas eſt, an Chriſtus ſit cauſa meritoria electionis poſteriori modo ſpectatæ. Nam Vazquez prima parte, diſputatione nonageſima quarta, capite ſecundo, & tertio, contendit Chriſtum meruiſſe electionem prædeſtinatorum, non ſolum quatenus dilectio eſt, ſed etiam quatenus eſt dilectio horum præ aliis. Probat primo teſtimonio Pauli ad Epheſios primo proxime adducto: *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem:* vbi cum Paulus vtatur verbo eligendi, non videtur eſſe ratio vlla, cur non vſurpet illud iuxta propriam ſignificationem. Idem confirmat illis aliis verbis eiuſdem capitis: *In quo* (ſcilicet in Chriſto) *& nos ſorte vocati ſumus.* Cum enim ſors, non omnibus, ſed aliquibus ex multis contingat, & in ea quidam aliis præferantur, videtur Paulus ſignificare vocationem noſtram fuiſſe ex electione, qua nos electi ſumus præ aliis, qui relicti ſunt in maſſa perditionis. Alia affert teſtimonia, ſed illa non ita rem hanc expreſſe oſtendunt. Secundo probat, quia vt quis ſit cauſa eligendi aliquos ex multis damnatis, non oportet, vt ipſe ſit cauſa relinquēdi alios in eadem damnatione, ſicut eſt cauſa liberandi aliquos, ſed eo ipſo, quod ſuis meritis aliquos liberat, & non alios, cenſetur eſſe cauſa electionis illorum. Nec item opus eſt quod ſit cauſa, vt vnus potius, quam alius liberetur ex peculiari interceſſione pro illo, ſed ſufficit vt ipſe pro omnibus oret, & iudex precibus motus vnum, vel alterum liberet; atqui ita ſe habuit Chriſtus, qui merito mortis ſuæ pro omnibus exhibito liberauit quotquot liberati ſunt: ergo verè, & propriè fuit cauſa electionis eorum. Tertiò, quia Chriſtus peculiari applicatione ſuorum meritorum obtinuit, vt quidam præ aliis eligerentur in tempore, poſt Incarnationem ſuam, ad gratiam congruam, qua vſque in finem perſeuerarent: ergo in æternitate ij potius quam alij electi ſunt intuitu peculiaris applicationis talium meritorum. Antecedens conſtat ex Ioannis decimoſeptimo, vbi Chriſtus orauit pro Apoſtolis peculiariter cum dixit: *Non pro mundo rogo, ſed pro iis, quos dediſti mihi.* Nec ſolum orauit pro Apoſtolis, verum etiam pro aliis, nam paulò inferius in eodem capite addidit: *Non pro eis rogo tantum, ſed & pro eis, qui credituri ſunt per verbum eorum in me.* Quæ verba continent orationem pro omnibus fidelibus, non tamen ita efficacem, ſicut eam, quæ facta eſt pro Apoſtolis, & omnibus prædeſtinatis, qui poſt ipſum fuerunt, quibus, ſicut & Apoſtolis, Chriſtum ſua merita peculiariter applicuiſſe, & illis obtinuiſſe tantam gratiam, & gloriam nihil prohibet dicere.

Vazquez extendit Chriſtum meruiſſe electionem prædeſtinatorum, vt eſt dilectio horum præ aliis.

In eadem videntur fuiſſe ſententia Arrubal diſput. 78. cap. 1. num. 6. & Heriçe diſput. 29. cap. 3. Hic autem ſpecialius docet hanc ſententiam de merito Chriſti circa electionem prędeſtinatorum ſub formali conceptu electionis independentem eſſe ab applicatione meritorum Chriſti ſpecialiter ab ipſo facta pro prædeſtinatis, atque adeo ſuſtineri poſſe cum ſola oblatione indifferenti meritorum ipſius pro omnibus hominibus. Quod probat numero ſecundo. Quia Chriſtus in primo ſuæ Incarnationis inſtanti ante exiſtentiam, & oblationem proptiorum meritorum nouit homines maculatos eſſe peccato originali, præſciuit etiam ſi fieret ab ipſo oblatio indifferens ſuorum meritorum pro omnibus hominibus fore, vt Pater hos præ aliis ad gloriam eligeret: ergo eo ipſo quod Chriſtus voluerit offerre ſua merita pro omnibus hominibus indifferenter, vt de facto voluiſſe probabile cenſet Heriçe, conſequens 29.

In eadem ſententia videntur eſſe Arrubal, & Heriçe.

Digitized by Google

ſequens eſt virtualiter voluiſſe electionem
horum præ aliis, quia cum ea oblatione indif-
ferenti erat infallibiliter connexa prædicta Pa-
tris electio, ſuppoſita ſcientia conditionata.
Deinde numero vigeſimo ſexto probabilius
cenſet, Chriſtum ſpecialiter applicuiſſe meri-
ta ſua prædeſtinatis ante electionem illorum.
Supponit enim Chriſtum ante vllum meritum
proprium, & ante vllam electionem prædeſti-
natorum perfectè nouiſſe per ſcientiam condi-
tionatam, qua præditus fuit in inſtanti Incar-
nationis. ſi omnes homines præuenirentur qui-
buſdam auxiliis, in quibuſdam circunſtantiis
fore vt cooperarentur illis,& perſeuerarent in
gratia vſque ad mortem, & ſi præuenirentur
aliis auxiliis in eiſdem circunſtantiis, vel eiſ-
dem auxiliis in diuerſis circunſtantiis, fore vt
non cooperarentur, nec perſeuerarent, & po-
ſtea elicuiſſe actus meritorios, eoſque obtuliſ-
ſe. Patri ſpecialiter, vt impetraret quibuſdam
ea auxilia in illis circunſtantiis, in quibus no-
uit illis fore congrua vſque ad mortem, & aliis
ea auxilia, quæ nouit fore tantum ſufficientia
30. vſque ad finem vitæ ob culpam eorum. Hanc
ſpecialem meritorum applicationem ſpeciali-
ter à Chriſto factam ante Diuinam electionem
probat primum adducendo varia Scripturæ
teſtimonia, quæ ſignificare videntur omnia
fuiſſe tradita à Patre in manus Chriſti, eique
collatam eſſe omnem poteſtatem in cælo,& in
terra: deinde aſſignando ex propria ſententia
peculiarem ordinem decretorum Dei, & vo-
luntatis humanæ Chriſti circa negotium præ-
deſtinationis,& electionis. Docet enim poſita
in Deo ſcientia conditionali de pretio noſtræ
Redemptionis à Chriſto perſoluendo, & de
merito ipſius circa noſtram prædeſtinationem,
ac de ſpeciali applicatione ab ipſo facienda ta-
lis pretij, & meriti pro certis hominibus, ſi
Chriſtus produceretur cum omnibus donis,
cum quibus de facto productus eſt, Deum ha-
buiſſe duos actus liberos complacentiæ, alte-
rum, quo complacuit in futuritione conditio-
nata meritorum Chriſti; alterum, quo com-
placuit in ſimili futuritione ſpecialis applica-
tionis eorumdem, & poſt hos complacentiæ
actus decreuiſſe efficaciter mittere Chriſtum
præditum omnibus donis, quæ re ipſa habuit,
& præparare illi concurſum neceſſarium, ac in
hoc decreto efficaci, poſita ſcientia conditio-
nata, præſciuiſſe merita Chriſti abſolutè futu-
ra: Chriſtum autem exiſtentem ex vi prædicti
decreti efficacis, nouiſſe, tum ſcientia beata,
tum infuſa, actus illos Diuinos ſcientiæ con-
ditionatæ, & complacentias in obiectis illo-
rum, nouiſſe etiam propria merita abſolutè fu-
tura tam in decreto efficaci Dei, quam in ob-
iectiua ipſorum veritate, ac tandem ea ſpecia-
liter applicuiſſe pro prædeſtinatis,quia præſci-
uerat Deum complacuiſſe in futuritione con-
ditionata iuſtificationis,perſeuerantiæ, & glo-
riæ eorum, non verò in ſimili futuritione con-
31. ditionata ex parte reproborum in alio rerum
ordine, vel in eodem ſi aliis auxiliis præueni-
rentur.

Electio prædeſtinatorum ſub formali reſpectu electionis non fuit ex meritis Chriſti.

Nihilominus mihi probabilior videtur ſen-
tentia Soarij libro ſecundo de prædeſtinatio-
ne, capite vigeſimo quarto,& tomo primo in
tertiam partem diſputatione quadrageſima
prima, ſectione quarta aſſerentis, electionem
prædeſtinatorum ſub formali reſpectu electio-
nis, ſeu vt eſt dilectio eorum præ aliis non
fuiſſe ex meritis Chriſti. Quam ſententiam in
noſtris principijs de ordine intentionis,& exe-
cutionis veram omnino cenſeo, & efficaciter
probari hoc argumento: Inconceptibile eſt
Deum, hos præ aliis ad gloriam elegiſſe pro-
pter Chriſti merita ſub conceptu formali, &
proprio electionis, niſi præuiderit ab æterno
ante electionem prædicta merita à Chriſto
ſpecialiter applicanda iis potius, quam aliis;
ſed non potuit præuidere: ergo neque eligere
hos præ aliis,modo explicato, propter merita
Chriſti. Maior conſtabit ex ſolutione argu-
mentorum, & ſatis ex terminis perſpicua eſt,
nam ſi non fieret per humanam Chriſti volun-
tatem ſpecialis applicatio ſuorum meritorum
quibuſdam potius, quam aliis, non poſſet mo-
ueri Deus vi talium meritorum ad eligendum
hos præ illis, ſed talis electio ſub reſpectu for-
mali electionis independens eſſet à talibus me-
ritis, atque adeo determinatio eligendorum
tribueretur ſoli voluntati Diuinæ. Minor ſua-
detur, quia cum ordine intentionis Chriſtus
Dominus primo prædeſtinatus ſit, vt eſſet fi-
lius Dei naturalis cum eximia beatitudine con-
ſtante ex viſione, & amore Dei neceſſario, &
ſimul cum eximio amore erga Deum libero, ac
meritorio; deinde cum idem Chriſtus in eo-
dem ordine prædeſtinatus ſit, vt per infini-
tum illum amorem liberum, & meritorium,
eſſet caput in genere meriti, omnium Angelo-
rum, & hominum,decreto attingente Chriſtũ,
directè, & indirectè Angelos, & homines;
ac poſtea in eodem ordine propter meritum
illud Chriſti ſic præuiſum efficaciter præordi-
nati ſint à Deo ad æternam beatitudinem iux-
ta diuinum beneplacitum, quotquot præor-
dinati ſunt; & tandem definitum à Deo ſit di-
rectè, vt Chriſtus pro prædeſtinatis ſpecialius
oraret, & applicaret merita ſua; conſequens
eſt vt hæc ſpecialis Chriſti oratio,& applicatio
meritorum non potuerit in æternitate præuide-
ri à Deo ante efficacem voluntatem eligendi
prædeſtinatos ad gloriam,quæ iam præceſſerat
in eodem ordine, licet præuiſa fuerit ante vo-
luntatem dandi illis gloriam in executione.

Dices, antequam Deus definiret directè, vt 32.
Chriſtus pro prædeſtinatis ſpecialius oraret,&
applicaret merita ſua, iam fuiſſe volitam à Deo
eam ſpecialem Chriſti orationem, vel appli-
cationem meritorum. Fateor, volitam fuiſſe à
Deo, ſed indirectè,per ipſam efficacem electio-
nem prædeſtinatorum,quæ directè terminaba-
tur ad prædeſtinatos, & indirectè ad omnia
media efficacia ad gloriam eorum, inter quæ
numeratur illa ſpecialis oratio Chriſti, & ap-
plicatio meritorum, atque adeo non potuiſſe
abſolutè præuideri ante talem electionem.

Dices iterum hinc ſequi ſpecialem oratio- 33.
nem Chriſti, & applicationem ſuorum merito-
rum factam pro prædeſtinatis non eſſe cauſam
noſtræ electionis, ſed effectum, atque adeo
Chriſtum non meruiſſe nobis electionem vllo
modo, etiam vt dilectio prædeſtinatorum eſt.
Reſpondeo, verum quidem eſſe ſpecialem
Chriſti orationem pro prædeſtinatis, & appli-
cationem illam meritorum eſſe effectum, &

Specialis applicatio meritorũ Chriſti fuit effectus electionis prædeſtinatorum,

non cauſam electionis illorum, vt ſatis colligi poteſt ex diſputatione quarta, capite ſexto, dicto ſecundo. Addo tamen inde non inferri Chriſtum, & meritum eius non eſſe cauſam meritoriam noſtræ electionis modo explicato, nempe quatenus dilectio eſt. Licet enim ſpecialis oratio Chriſti, & applicatio ſuorum meritorum, quatenus facta pro prædeſtinatis, ſit effectus, & non cauſa electionis noſtræ, quia non antecedit illam, ſed ſubſequitur; tamẽ infinitus Chriſti amor erga Deum, & erga gloriam ipſius in omnibus rebus, qui infinitè meritorius eſt, ſine dubio eſt cauſa, vel ratio electionis noſtræ, ſupponitur enim ſimul cum Chriſto prædefinitus, & præuiſus ante primam Angelorum, & hominum electionem.

34. *Specialis applicatio meritorum Chriſti quibuſdam potius, quam aliis ſupponebat efficacem electionem prædeſtinatorum.*

Deinde eandem ſententiam noſtram confirmo, quia rectæ rationi, ac diuinæ prouidentiæ videtur conſentaneum, vt ſpecialis applicatio meritorum Chriſti quibuſdam potius, quam aliis per ſpecialem ipſius orationem, facta ortum duxerit à diuina voluntate prædefiniente illam; ſed hæc diuina voluntas prædefiniens orationes Chriſti ſpecialiter applicantes ſua merita modo prædicto, ſupponebat electionem efficacem prædeſtinatorum: ergo electio prædeſtinatorum non potuit procedere tanquã à cauſa ab illa applicatione meritorum facta per orationem Chriſti. Maior cõſtat, quia difficile creditu eſt, vt in tãto negotio, quale eſt negotiũ prędeſtinationis Angelorum, & hominum, & diſpoſitio beatitudinis eorum, voluntas diuina ſubordinetur voluntati humanæ Chriſti, & ſequatur determinationem eius, & non potius voluntas humana Chriſti ſubordinetur voluntati Dei, eique conformetur. Si enim actus ſupernaturales Angelorum, & hominum prædefiniuntur à voluntate Dei, vt diximus Tractatu 6. diſput. 1. cap. 4. potiori iure prædefinientur omnes actus ſupernaturales Chriſti. Minor ſuadetur, quia diuina voluntas prædefiniens orationes Chriſti applicantes merita, eſt voluntas cuiuſdam medij efficacis ad gloriam prædeſtinatorum: ergo rationi conſonum eſt, vt ſupponat voluntatem efficacem gloriæ prædeſtinatorum, atque adeo efficacem electionem eorum ad illam. Vnde fit, electionem efficacem prædeſtinatorum ad gloriam non procedere tanquam à cauſa ab illa ſpeciali applicatione meritorum Chriſti facta per preces ipſius, ſed potius contra.

35. Præterea probo concluſionem noſtram, quia meritis Chriſti tribuendum non eſt, niſi quod habet rationem præmij, ſi quidem meritum ſolum reſpicit præmium, & eum, qui illud daturus eſt; ſed licet hos diligi efficaciter à Deo, & prædeſtinari præmium ſit, tamen alios non diligi, vel non prædeſtinari, nequit habere rationem præmij, quia repugnat muneri vniuerſalis Redemptoris, & Aduocati habere pro præmio reprobationem negatiuam, quam inuoluit prædicta negatio: ergo non poteſt tribui meritis Chriſti: ergo nec electio tribui poteſt ſub formali reſpectu electionis. Prior conſequentia probatur, quia Chriſtus non meruit hominibus, niſi quod bonum illis eſt, & vtile ad ſalutem; non enim venit ad perdendos homines, ſed ad ſaluandos: at non diligi efficaciter ad gloriam, & non prædeſtinari non eſt illis bonum, nec vtile. Poſterior conſequentia oſtenditur, quia electio ſub formali ratione electionis inuoluit reſpectum ad illam negationem dilectionis, & prædeſtinationis aliorum. Nam ſi Deus omnibus efficaciter voluiſſet gloriam, actus diuinæ voluntatis non haberet rationem electionis, ſed dilectionis dumtaxat: ergo decretum diuinum circa prædeſtinatos, quatenus habet rationem electionis, & dilectionis horum præ aliis, non debet tribui meritis Chriſti, ſicut nec tribuitur illa negatio, ad quam dicit habitudinem illud decretum ſub illa formali ratione.

Repugnat muneri vniuerſalis Redemptoris habere pro præmio reprobationem negatiuam, vel aliquos non diligi, aut nõ prædeſtinari.

Dices, ſpecialis applicatio meritorum Chriſti facta per orationem ipſius fuit ratio, cur aliqui efficaciter conſequerentur gloriam: ergo negatio talis applicationis meritorum fuit ratio, cur alij illam non conſequerentur: ergo diuerſus modus, quo Chriſtus obtulit ſua merita, fuit ratio prædeſtinationis horum, & non illorum, atque adeo dilectionis horum præ illis, quæ eſt formaliter electio ſub reſpectu electionis. Reſpondeo concedendo antecedens intellectum de ordine executionis, quem ſignificant verba, & negando priorem conſequentiam, intellectam pariter de eodem ordine, quia negatio applicationis ſpecialis meritorum Chriſti non eſt cauſa, quod aliqui non conſequantur gloriam, ſicut non eſt cauſa, quod non cooperentur auxiliis, ſed illi ipſi ſunt cauſa, cum eis præſto ſit auxilium ſufficiens ex meritis Chriſti, cuius efficaciam propria libertate impediunt. Adde negationem applicationis ſpecialis meritorum Chriſti pro his, qui non conſequuntur gloriam, ortum habuiſſe ex eo, quod ipſe Chriſtus nouerit illos non fuiſſe à Deo ſpecialiter dilectos, & electos. Poſterior conſequentia omnino negari debet, quia comprehendit ordinem intentionis, in quo ante efficacem electionem prædeſtinatorum ad gloriam, non fuerunt præuiſa merita Chriſti, vt applicata potius quibuſdam, quam aliis; imo Chriſtus ſpecialiter applicuit prædeſtinatis ſua merita, quia nouit illos à Deo fuiſſe efficaciter prælectos, & eam ſpecialem applicationem meritorum Chriſti fuiſſe ab ipſo Deo volitam. 36.

Negatio applicationis ſpecialis meritorũ Chriſti non eſt cauſa vt aliqui non conſequantur gloriam.

Supereſt ſoluamus aduerſariorum argumenta. Ad primum Vazquez, reſpondeo, in primo teſtimonio Paulum vſum fuiſſe verbo eligendi, & dixiſſe fuiſſe homines electos in Chriſto, non vt electionem ſub formali reſpectu electionis tribueret meritis Chriſti, ſed quia voluntas illa qua Deus ex meritis Chriſti præuiſis voluit efficaciter gloriam prædeſtinatis, ita eſt maxima illorum dilectio, vt re ipſa ſit electio, eo ipſo, quod non extenditur ad alios, qui prædeſtinati non ſunt, licet non ſit formaliter electio, quatenus procedit ex prædictis meritis. 37.

Paulus explicatus.

Ad ſecundum argumentum dico in primis, vt aliquis ſit cauſa eligendi aliquos ex multis damnatis ſub formali conceptu electionis, neceſſe eſt, vt attingat voluntate expreſſa, vel interpretatiua negationem liberandi alios: nam electio formaliter inuoluit comparationem, & prælationem quorumdam aliis. Deinde, vt quis cenſeatur cauſa electionis formaliter ſub reſpectu electionis, neceſſe etiam eſt, vt ipſe ſaltem

Vt quis ſit cauſa eligendi aliquos ex multis dãnatis ſub conceptu electionis, debet attingere voluntate expreſſa, vel interpretatiua negationem liberandi alios.

Digitized by Google

ſaltem ſit cauſa, vt vnus potius, quam alius eligatur ex peculiari interceſſione pro illo: non enim ſatis eſt, vt æqualiter pro omnibus intercedat, & Iudex precibus motus liberet quos velit. Sufficit quidem hoc vt cenſeatur cauſa electionis ſpecificatiue; & materialiter; non tamen formaliter: & vt talis liberatio, vel tale beneficium ſimpliciter dici poſſit deberi vocanti, vel intercedenti, aliquid tamen tribuitur Iudici, quod non videtur tribuendum voluntati intercedentis, nempe quod hos, potius quam alios, liberet pro arbitratu. Cum igitur Deus ante electionem prædeſtinatorum ſolum præuiderit Chriſti merita vt communia omnibus, & non vt applicanda his potius, quam illis, voluit quidem prædeſtinatis gloriam, illoſque materialiter elegit propter Chriſti merita, non tamen formaliter; ſiquidem non ex Chriſti meritis, ſed ex proprio beneplacito illos aliis prætulit.

Deus ante electionem prædeſtinatorum ſolùm præuidit Chriſti merita, vt communia omnibus.

38. Ad tertium conceſſo antecedente, neganda eſt conſequentia, ſi intelligatur de electione ſecundum ordinem intentionis; admittenda vero, ſi intelligatur ſecundum ordinem executionis. Nam licet Chriſtus Dominus in tempore ſpecialiter orauerit pro prædeſtinatis, & applicuerit merita ſua ad executionem electionis eorum, tamen oratio iſta Chriſti, & applicatio meritorum non fuit abſolute præuiſa ab æterno ante primam voluntatem eligendi, quæ ſpectat ad ordinem intentionis, quamuis fuerit præuiſa in æternitate ante voluntatem exequendi, & ita potuit eſſe ratio huius poſterioris voluntatis, non vero illius prioris.

39. Ad argumentum, quo probat Heriçe ſententiam de merito Chriſti circa electionem prædeſtinatorum ſub reſpectu electionis independentem eſſe ab applicatione meritorum Chriſti ſpecialiter ab ipſo facta pro prædeſtinatis, ac ſuſtineri poſſe cum ſola oblatione indifferenti meritorum ipſius pro omnibus hominibus, reſpondeo vtramque illam ſcientiam abſolutam, & conditionatam, quam tribuit Heriçe Chriſto in inſtanti Incarnationis concipi poſſe in Chriſto ante electionem ordine executionis, non vero ante electionem ordine intentionis. Vnde in noſtra ſententia nullam vim habet eius argumentum cum ſolum aſſeramus electionem formaliter ordine intentionis priorem eſſe applicatione illa meritorum quibuſdam potius, quam aliis, atque adeo ab illa procedere non poſſe. Adde neque vim habere argumentum in ordine executionis: quia licet Chriſtus nouerit ſcientia conditionata Patrem ordine executionis electum hos præ aliis, ſi ipſe offerret merita ſua indifferenter pro omnibus, non tamen ex vi propriæ oblationis indifferentis, cùm ex vi illius moueri non potuerit Pater ad hos potius, quàm alios eligendos, idque nouerit Chriſtus per illam eandem ſcientiam.

40. Ad argumentum verò, quo probat idem Heriçe, Chriſtum fuiſſe cauſam electionis efficacis Prædeſtinatorum, ſub reſpectu electionis, per ſpecialem applicationem ſuorum meritorum illis potius, quàm aliis, quam aſſerendam eſſe probabilius cenſet, dico in primis teſtimonia Scripturæ aſſerentia collatam eſſe Chriſto omnem poteſtatem in cælo, & in terra, & omnia tradita eſſe à Patre in manus Chriſti, ſufficienter explicari docendo Deũ elegiſſe efficaciter prædeſtinatos ad gloriã, ordine intentionis per ſpecialem applicationem meritorum Chriſti ab ipſo Chriſto faciendam tanquam per medium, & hanc eandem ſpecialem applicationem meritorum Chriſti fuiſſe cauſam meritoriam executionis omnis gratiæ, & gloriæ, quam obtinent, & obtinebunt prædeſtinati. Deinde addo probandum non eſſe ordinem illum decretorum adductum ab Heriçe. Nam illos duos actus liberos complacentiæ, quos cenſet Deum habuiſſe de futuritione conditionata meritorum Chriſti, & de ſimili futuritione ſpecialis applicationis eorumdem, omnino reiiciendos exiſtimo, ſicut ſimiles complacentias liberas reieci ſupra in hoc eodem tractatu, diſputatione tertia, capite ſexto, quia eiuſmodi complacentiæ, & ſimiles in Deo neceſſariæ ſunt ex ſuppoſitione obiectorum; id enim exigit perfectio Diuinæ voluntatis, vt non poſſit illi non placere actu quoduis obiectum bonum, ſiue poſſibile, ſiue præſens, præteritum, vel futurum ex ſuppoſitione quod tale ſit. Adde Deum non ſolum complacuiſſe neceſſario in futuritione ſpecialis applicationis meritorum Chriſti ab ipſo Chriſto faciendæ ſub certa conditione pro iis, qui nunc prædeſtinati ſunt, ſed etiam in ſimili futuritione ſpecialis applicationis meritorum à Chriſto faciendæ ſub alia conditione pro aliis, qui nunc non ſunt prædeſtinati: ſicut complacuit neceſſario, non ſolum in futuritione conditionata iuſtificationis, perſeuerantiæ, & gloriæ prædeſtinatorum, verum etiam in ſimili futuritione conditionata ex parte reproborum in alio rerum ordine, vel in eodem, ſi aliis auxiliis præuenirentur. Quare negandum eſt ideo Chriſtum ſpecialiter applicuiſſe merita ſua pro iis, qui prædeſtinati ſunt, & non pro aliis, quia præſciuit Deum complacuiſſe in futuritione conditionata iuſtificationis, perſeuerantiæ, & gloriæ prædeſtinatorum, & non in ſimili futuritione conditionata ex parte reproborum: vel quia præſciuit Deum complacuiſſe in futuritione conditionata ſpecialis applicationis meritorum Chriſti pro prædeſtinatis, ſed quia præſciuit illos fuiſſe à Deo electos ad gloriam actu abſoluto, & efficaci, qui fuit primus actus Dei liber circa prædeſtinatos, & fuiſſe electos per ſpecialem applicationem meritorum Chriſti tanquam per vnum ex mediis ordinatis ad gloriam eorum.

Explicantur teſtimonia Scripturæ.

Libera complacentia in Deo de futuritione conditionata meritorum Chriſti, & de ſimili futuritione ſpecialis applicationis eorumdem, reiiciũtur.

41.

Hhh 2 DIS

Digitized by Google

DISPVTATIO VII.

De natura, & ordine Reprobationis.

Capvt I.

Apparatus ad diſputationem.

1\. Notandvm eſt primò, non minus certum eſſe dari reprobationem, quam dari reprobos, vnde ſicut eſt de fide dari reprobos; conſtat enim ex Scriptura multos à Deo reprobari, damnari, & addici æterno igni, ita erit de fide dari reprobationem: hanc autem eſſe in Deo propriè, & non tantum metaphoricè, nemini dubium eſſe poteſt, quidquid dicat Aureolus in primum, diſtinctione quadrageſima prima, articulo tertio, quod ex dicendis conſtabit.

2\. *Duplex diſtinguitur reprobatio, ſcilicet negatiua, & poſitiua, hæc propria, illa minus propria, quæ duplex reprobatio reſpondet duplici ordini intentionis, & executionis, quem in prædeſtinatione diſtinximus.*

Notandum ſecundò duplicem communiter diſtingui reprobationem, alteram negatiuam, quæ minus propriè reprobatio dicitur, meliusque diceretur non prædeſtinatio, alteram poſitiuam quæ propriè reprobatio eſt. Hæc duplex reprobatio reſpondere videtur duplici ordini, quem diſtinximus ſupra in prædeſtinatione, ſcilicet intentionis, & executionis. Prior ordo dici poteſt propriè præparatio finis, & mediorum, id eſt gloriæ, & meritorum ad illam conſequendam, quæ præparatio eſt præcipua pars prædeſtinationis iuxta noſtram ſententiam. Poſterior ordo, nempe executionis, qui proximè coniungitur cum effectu, poteſt propriè approbatio nuncupari, quæ approbatio vt ſic incipit à iudicio practico diuino, quo iudicatur homo propter merita dignus beatitudine, & conſummatur in voluntate dandi illi gloriam, vt præmium talium meritorum. Huic ergo duplici ordini dixi reſpondere duplicem reprobationem adductam, quia reprobatio poſitiua, quæ propriè reprobatio eſt, opponitur prædeſtinationi, quatenus approbatio eſt, atque adeo ſecundum ordinem executionis, nam in reprobatione poſitiua non reperitur voluntas intentionis, qua prius velit Deus damnationem vt finem, in quem dirigat propria media, ſed reperitur iudicium de hominum demeritis, eorumque indignitate, & decretum retribuendi pœnam debitam talibus demeritis. Reprobatio autem negatiua opponitur prædeſtinationi, quatenus præparatio eſt, & ſecundum ordinem intentionis.

3\. Notandum tertiò cùm reprobatio, & approbatio inter ſe opponantur, vtrumque actum ad eandem potentiam, & ad eundem ordinem pertinere, & ita eidem potentiæ accommodari poſſe nomen reprobationis, cui accommodatur approbationis nomen. Vnde ſicut dicimur approbare aliquid, non ſolum quando per intellectum iudicamus illud eſſe verum, vel bonum, aut conueniens; ſed etiam quando per voluntatem illud eligimus, & amplectimur: ita etiam dicimur reprobare aliquid, non ſolum quando per intellectum iudicamus eſſe falſum, vel malum, aut diſconueniens; verum etiam quando per voluntatem nolumus, aut reiicimus.

Reprobatio, ſicut & approbatio non ſolum ad intellectum, ſed etiam ad voluntatem referri poteſt.

Notandum quartò voces iſtas, Reprobatio, Reprobare, & Reprobus rarò in Scriptura, & Patribus reperiri, in ea præſertim ſignificatione, in qua communiter à Doctoribus Scholaſticis vſurpantur. Nam licet Scriptura vtatur nonnunquam hac voce, Reprobus, fortaſſe vitur illa, non quatenus ſignificat eiectum, vel repulſum à regno cælorum, ſed quatenus idem eſt ac improbus, vt videre eſt Eccleſiaſtici 9. & 2. ad Timotheum 3. & 1. ad Corinthios 9. His poſitis iam ad rem ipſam explicandam accedamus. 4.

Capvt II.

De natura, & eſſentia Reprobationis poſitiuæ.

Qvoniam duplicem diſtinximus reprobationem, prius agemus in hoc capite de reprobatione propriè dicta, quæ dicitur poſitiua, & deinde in capite ſequenti de impropriè dicta, quæ negatiua appellatur, Circa poſitiuam reprobationem Durandus in primum diſtinctione quadrageſima, quæſtione ſecunda, & alij, quibus videtur ſuffragari Sanctus Thomas quæſtione ſexta de veritate, articulo primo ad finem, exiſtimant reprobationem præcipue conſiſtere in actu voluntatis. Alij præſertim Thomiſtæ arbitrantur eſſe formaliter ſolum actum intellectus, quibus adhæret Granado tomo ſecundo, in primam partem, controuerſia quarta generali, tractatu quinto, diſputatione ſecunda. Alenſis autem prima parte, quæſtione vigeſima nona, membro ſecundo, Ricardus in primum, diſtinctione quadrageſima prima, articulo tertio, quæſtione prima, & Marſilius quæſtione quadrageſima prima, articulo primo, notabili quarto, & quinto contendunt reprobationem eſſentialiter includere actum intellectus, & voluntatis. Quam ſententiam videtur amplexus fuiſſe ſanctus Thomas prima parte, quæſt. 23. artic. 3. cum ait: *Vnde reprobatio non nominat præſcientiam tantum, ſed aliquid addit ſecundum rationem, ſicut & prouidentia.* Et ſtatim aſſignat actus voluntatis, quos credit eſſe de ratione reprobationis. 5.

Variæ ſententiæ referuntur de eſſentia Reprobationis poſitiuæ.

Variant tamen Doctores in aſſignandis his actibus, tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis. Nam Granado tractatu quinto, proximè citato, diſputatione tertia contendit actum intellectus, in quo ſolo conſtituit ipſe rationem formalem poſitiuæ reprobationis, eſſe actum imperij Monaſtici. Suarius verò lib. 5. cap. 4. num. 11. duos actus intellectus, & vnum voluntatis aſſignat, nempe præſcientiam abſolutam, qua Deus præuidit futurum hominis peccatum, vel futura peccata vſque ad finem vitæ, & iudicium practicum, quo iudicat hominem dignum, qui excludatur à gloria, & in æternum puniatur, ac tandem volunta- 6.

Digitized by Google

tem abſolutam damnandi illum. Arrubal prima parte, diſputatione octuageſimæ ſeptima, capite quinto arbitratur includi formaliter in eſſentia reprobationis poſitiuæ, non ſolum iudicium, quo Deus iudicat aliquem indignum beatitudine, ſed etiam iudicium, quo iudicat illum indignum gratia ad illam ordinata, ac præterea non ſolum voluntatem efficacem excludendi illum à gloria, verum etiam voluntatem permittendi, vt in peccato moriatur, vel etiam vt cadat in alia peccata, quæ reipſa faciunt ad ipſius damnationem. In eadem ſententia videtur Heriçe, nam diſput. 32. cap. 2. diſtinguit duplicem peccati permiſſionem in reprobo, alteram primi peccati delendi poſtea per pœnitentiam, alteram cæterorum peccatorum, quæ nunquam delebuntur, ſed permanebunt vſque ad mortem, docetque voluntatem permittendi peccatum primum, non ſpectare ad eſſentiam reprobationis poſitiuæ; quia Deus non mouetur ad permittendum tale peccatum ex aliqua ſubjecti indignitate, cum ante primum peccatum nulla præcedat indignitas, & indignitas ſubjecti omnino requiratur ad poſitiuam reprobationem. In diſputatione autem 34. cap. 3. ſentit in eſſentia poſitiua reprobationis includi non ſolum voluntatem puniēdi hominem pœna æterna propter peccata, ſed etiam voluntatem permittendi poſteriora

7. peccata duratura vſque ad mortem. Hæc poſterior pars, in qua eſt difficultas ſuaderi poteſt primo auctoritate Sancti Thomæ prima parte, quæſtione vigeſima tertia, articulo tertio dicentis: *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.* Secundo, quia Deus permittit in reprobo poſteriora peccata, quæ faciunt ad damnationem, in pœnam priorum, & ex complacentia excludendi illum à beatitudine, & in æternum puniendi: ergo voluntas permittendi illa poſteriora peccata eſt de ratione reprobationis. Conſequentia nota eſt quia illa ſola voluntas pertinet ad eſſentiam reprobationis, quæ eſt propter indignitatem reprobi, & oritur ex ſimplici complacentia iuſtitiæ punitiuæ. Antecedens, quoad priorem partem, videtur expreſſiſſe Auguſtinus libro de Prædeſtinatione ſanctorum capite quarto, vbi inquit: *Gratiam Dei gratis dari, cui datur, iuſto autem Dei iudicio non dari, cui non datur.* Et libro de Bono perſeuerantiæ capite octauo: *Quoniam Deus Iudex iuſtus eſt: ac per hoc & gratis ab eo datur gratia, & iuſto eius in aliis iudicio demonſtratur quid eis, quibus datur, conferat gratia.* Et poſt pauca: *Qui ergo liberatur gratiam diligat; qui non liberatur debitum agnoſcat.* Quibus in locis plane docet Auguſtinus, interdum negari à Deo gratiam efficacem peccatori, atque adeo permitti in eo poſteriora peccata ex affectu iuſtitiæ, atque adeo in pœnam priorum. Antecedens vero quoad poſteriorem partem oſtenditur; quia Deus poſt præuiſionem abſolutam priorum peccatorum reprobi nouit, ſcientia conditionata, eum reprobum, ſi recipiat certa quædam auxilia ſufficientia, reſtiturum illis, & permanſurum in prioribus peccatis vſque ad mortem, ac ob illa priuandum beatitudine, & puniendum pœna æterna: ergo poſita in Deo prædicta ſcientia conditionata poſt priora illa peccata commiſſa, obiicitur voluntati diuinæ honeſtas iuſtitiæ vindicatiuæ relucens, non ſolum in permittendis peccatis poſterioribus, ſed etiam in puniendis prioribus pœna æterna: ergo talis honeſtas illi placet ſimplici affectu, ac ex tali affectu poſteriora peccata permittit.

Mihi *Dicendum* videtur *primò*, reprobationem poſitiuam conſiſtere formaliter in vtroque actu, intellectus ſcilicet, & voluntatis; præcipue tamen in actu intellectus. Primam partem, præter Doctores citatos, aſſerunt Molina articulo tertio, & Sotius lib. 5. cap. 4. Ratio eſſe poteſt, quia, vt ſupra oſtendimus, prouidentia ex actu intellectus, & voluntatis coaleſcit, ſine vtroque enim actu perfecta eſſe non poteſt; ſed reprobatio eſt pars prouidentiæ: ergo, vt perfecta ſit, conſiſtet formaliter in vtroque actu. Confirmatur, quia reprobatio approbationi opponitur, ſed perfecta approbatio includit vtrumque actum: tunc enim perfecte aliquid approbamus, quando non ſolum iudicamus eſſe conueniens, verum etiam diligimus, aut amplectimur: ergo perfecta reprobatio pariter includet vtrumque actum. Secunda pars docetur à Soatio libro citato, capite ſecundo, & mihi videtur eſſe ſancti Thomæ. Probatur, quia reprobatio, ſicut & approbatio, proprius, & principalius tribuitur Iudicio intellectus, hoc enim primo aliquid approbamus, vel reprobamus: nam tunc dicimur approbare, vel reprobare opinionem aliquam, quando illam veram, vel falſam iudicamus; & videtur iam vſu Theologorum receptum, vt reprobatio potiſſimum dicatur de iudicio intellectus, fortaſſe enim ideo reprobi abſolute, & ſimpliciter appellantur à Theologis præſciti.

8. Reprobatio poſitiua conſiſtit formaliter in actu intellectus, & voluntatis, præcipue tamen in actu intellectus.

Dices, nos ſupra aſſeruiſſe potiſſimam partem prouidentiæ eſſe actum voluntatis: ergo idem dicere debemus de reprobatione, cum ſit pars prouidentiæ. Reſpondeo negando conſequentiam, & ratio diſcriminis eſt, quia ideo ibi diximus præcipuam partem prouidentiæ eſſe actum voluntatis, quia vſu ipſo nomen prouidentiæ extenſum eſt ad eum actum præcipue ſignificandum; at in reprobatione oppoſitum obtinuit vſus, vt vidimus. Nec refert quod reprobatio ſit pars prouidentiæ; nullum enim ſequitur incommodum ex eo, quod in aliquo toto conſtante ex aliquibus actibus, vnus actus ſit principalior reſpectu vnius partis, & alius ſit principalior reſpectu alterius partis, maxime quando partes illius totius vendicant varia nomina, & in ſua ſignificatione pendent ab vſu, ut contingit in præſenti.

9. Cur præcipua pars prouidētiæ ſit actus voluntatis, & præcipua pars reprobationis ſit actus intellectus.

Dicendum ſecundò, poſitiuam reprobationem ex parte intellectus non includere in ſe formaliter imperium, vt vult Granado, neque abſolutam præſcientiam futuri peccati, vel futurorum peccatorum in homine vſque ad mortem, vt ſenſit Soatius. Hæc concluſio quoad vtramque partem ſatis conſtat ex dictis ſupra in Tractatu de Prouidentia diſput. 2. cap. 1. vbi actum imperij intellectualis reiecimus à ratione diuinæ prouidentiæ, quia inutilis, & ſuperuacaneus eſt; & ſimiliter actum ſcientiæ viſionis, quia non practice diſponit, vt exigit prouidentia, ſed ſpeculatiue contemplatur.

10. Poſitiua reprobatio ex parte intellectus non includit formaliter imperiū, neque abſolutam præſcientiam futurorum peccatorum permanentium vſque ad mortem.

Digitized by Google

Quare prædicti actus etiam videntur reiiciendi à ratione reprobationis, quæ pars prouidentiæ eſt, vt diximus. Adde abſolutam ſcientiam viſionis futurorum peccatorum in homine vſque ad mortem, ex eo etiam excludendam eſſe à reprobationis eſſentia, quia tali ſcientiæ nullo pacto conuenit ratio reiectionis rei indignæ: quæ conuenire debet actibus formaliter ſpectantibus ad reprobationem.

11\. *Poſitiua Reprobatio ex parte voluntatis non includit formaliter voluntatem permittendi finale peccatū, nec alia peccata facientia ad damnationem.*

Dicendum tertiò, poſitiuam reprobationem ex parte voluntatis non includere formaliter voluntatem permittendi vt reprobus in peccato moriatur, vel etiam vt cadat in peccata, quæ re ipſa faciunt ad ipſius damnationem. Hæc concluſio eſt contra Arrubal, & Heriçe: ſuadetur tamen, quia poſitiua reprobatio ſecundum ſe ſpectata ſupponit de facto præſcientiam abſolutam peccatorum permanentiū vſque ad mortem: ergo quidquid ex parte Dei antecedit talem præſcientiam non poteſt ſpectare ad eſſentiam poſitiuæ reprobationis; ſed voluntas permittendi eiuſmodi peccata, & ipſa illorum permiſſio antecedit præſcientiam abſolutam talium peccatorum, quia nequit eſſe peccatum ſine ipſius permiſſione: ergo voluntas permittendi talia peccata non poterit ſpectare formaliter ad eſſentiam poſitiuæ reprobationis, atque adeo nec poſitiua reprobatio talem voluntatem formaliter includet.

12\. *Reprobatio poſitiua includit formaliter iudiciū practicum, quo Deus iudicat hominem dignum priuatione gloriæ, & pœna æterna, & propoſitum id exequendi.*

Dicendum quartò, reprobationem poſitiuam includere formaliter Iudicium practicum, & quaſi finalem ſententiam, qua Deus iudicat hominem propter peccata iam abſolute præuiſa, dignum priuatione gloriæ, & pœna æterna, ac ſimul propoſitum voluntatis excludendi illum à gloria, & puniendi illâ pœna. Ita Molina citatus, & Suarius libro quinto, capite quinto. Quamuis hic præter iudicium practicum adductum, exiſtimet pertinere etiā ad eſſentiam reprobationis poſitiuæ alium actum intellectus nimirum abſolutam præſcientiam peccatorum futurorum in homine vſque ad mortem, quod refutauimus in ſecunda concluſione.

Probatur ergo noſtra concluſio, quia poſitiua reprobatio, & approbatio inuicem ſibi reſpondent, cum ſint oppoſita, & oppoſitorum eadem ſit ratio: ſed approbatio in negotio prædeſtinationis includit Iudicium practicum, quo Deus poſt merita abſolute præuiſa iudicat propter illa hominem dignum æterna felicitate, & propoſitum voluntatis, quo vult in executione conferre illi eam felicitatem propter talia merita: ergo reprobatio poſitiua includet etiam iudicium practicum, quo Deus poſt demerita abſolute præuiſa iudicat hominem dignum, qui excludatur ab ea felicitate, & puniatur in æternum, iuxta rationem demeritorum, & præterea abſolutam voluntatem hoc exequendi propter talia demerita. Confirmatur quia in primis iudicium illud practicum videtur eſſe de ratione reprobationis, cum ſine illo voluntas rectè velle non poſſit, & ex vi illius homo infallibiliter damnetur de lege ordinaria. Deinde quia effectus Dei non eſt ſimpliciter futurus, quouſque ponatur voluntas Dei, & quia etiam poſito prædicto Iudicio practico, adhuc poſſet Deus de potentia abſoluta, non punire hominem, ideo ad rationem formalem reprobationis diximus requiri abſolutam voluntatem excludendi à regno cæleſti, & puniendi hominem in æternum.

Supereſt occurramus argumentis factis pro ſententia Arrubal, & Heriçe aſſerentium, voluntatem permittendi peccata duratura vſque ad mortem eſſe de ratione formali reprobationis. Ad primum reſpondeo Sanctum Thomam loco citato loqui de omni reprobatione, tam negatiua, quam poſitiua, atque adeo verba eius exponenda eſſe cum debita diſtributione, ita vt quod dicitur de voluntate permittendi culpam referatur ad reprobationem negatiuam, vt ſtatim explicabimus, & quod dicitur de voluntate inferendi damnationis pœnam pro culpa referatur ad reprobationem poſitiuam. 13. *S. Thomas citatus ſupra intelligendus eſt de reprobatione negatiua, & poſitiua, & cum debita diſtributione exponendus.*

Ad ſecundum dico in primis antecedens quoad priorem partem videri Doctrinam Auguſtini, & Sancti Thomæ in caput nonum Epiſtolæ ad Romanos, lectione tertia. Et ita admitti debere; quamuis non ſatis probetur primo teſtimonio Auguſtini adducto, quod non integre refertur ab aduerſariis: ſic enim habet Auguſtinus: *Gratiam Dei non ſecundum merita noſtra dari, & gratis dari cui datur, quia neque volentis, neque currentis ſed miſerentis eſt Dei: iuſto autem iudicio non dari, cui non datur, quia non eſt iniquitas apud Deum.* Ex hoc autem teſtimonio non licet colligere exerceri à Deo iuſtitiam punitiuam, cum negat gratiam congruam peccatori, neque id ſignificatur verbis illis: *iuſto iudicio Dei non dari, cui non datur:* vt indicat ratio, quæ ſtatim ſubiicitur, *quia non eſt iniquitas apud Deum.* Sicut enim Deus non eſſet iniquus negans gratiam congruam homini iuſto, ita non eſt iniquus negans illam homini peccatori, etiam ſi neget, non propter priora peccata, ſed propter alios fines prouidentiæ ſuæ. Quare Auguſtinus verbis illis: *Iuſto iudicio*, ſolum indicare intendit negari gratiam congruam à Deo ſine iniuſticia vlla, ſiue neget illam iuſto, ſiue peccatori, quia vniuerſaliter loquitur, & in neutra negatione gratiæ iniquus eſt, quæ eſt ratio reddita ab Auguſtino. 14. *S. Auguſtinus explicatur.*

Deinde dico, antecedens quoad poſteriorem partem eſſe omnino falſum: Deus enim nunquam permittit peccatum in reprobo ex ſimplici, & inefficaci complacentia excludendi illum à beatitudine: id enim minus decet Diuinam bonitatem. Ad probationem autem poſterioris partis antecedentis admitto ſcientiam illam conditionatam; contendo tamen ſimul cum ea admittendam eſſe aliam ſimilem ſcientiam oppoſitam, quam, vt reor, non negabunt aduerſarij. Nam ſicut Deus poſt præuiſionem abſolutam priorum peccatorum, nouit hominem reſtiturum quibuſdam auxiliis, ſi eis præueniatur, & permanſurum in peccatis vſque ad mortem, ac ob illa puniendum pœna æterna, & priuatione beatitudinis: ita ſimiliter nouit poſt abſolutam præuiſionem priorum peccatorum, eumdem hominem in alio rerum ordine, ſi præueniretur eiſdem auxiliis, vel in eodem ordine, ſi præueniretur aliis, eis cooperaturum, & pœnitentiam acturum, & bene operaturum vſque ad mortem, & afficiendum 15. *Deus nunquā permittit peccatum in reprobo ex ſimplici complacentia excludendi illum à beatitudine.*

Digitized by Google

ciendum præmio beatitudinis. Vnde poſita vtraque ſcientia conditionata, fateor relucere honeſtatem iuſtitiæ, ſeu virtutis prouidentialis, tam in ordine ad puniendum priora peccata permiſſione poſteriorum, & pœna æterna; quam in ordine ad præmiandum poſteriora opera bona, indeque reſultare duplicem complacentiam ſimplicem, & inefficacem, non quidem liberam, vt exiſtimat Heriçe, ſed neceſſariam ex ſuppoſitione: Deo enim non poteſt non placere neceſſario objectum amabile, ſiue abſolute, ſiue conditionate futurum ſit, vt conſtat ex dictis Tract. 5. diſput. 4. Quare ex complacentia ſimplici neceſſaria excludendi hominem à gloria propter priora peccata, non poteſt oriri permiſſio libera poſteriorum, aut certe non eſt maior ratio, cur ex hac complacentia oriatur talis permiſſio, quam ex complacentia oppoſita oriatur libera largitio gratiæ congruæ ad opera bona, & meritoria gloriæ. Adde ſimplicem complacentiam liberam excludendi hominem à beatitudine, etiam ſi admittatur, non ſpectare ad reprobationem; ſicut ſimplex complacentia libera dandi homini beatitudinem, etiam ſi admitteretur, non ſpectaret ad prædeſtinationem, vt conſtat ex dictis ſupra de eſſentia prædeſtinationis.

Capvt III.

De natura, & eſſentia Reprobationis negatiuæ.

16. Scotus in primum, diſtinctione quadrageſima prima ad finem, ita exiſtimat reprobationem negatiuam admittendam eſſe, vt ſentire videatur illam conſiſtere in mera negatione actus efficacis eligendi reprobos. Dixi in mera negatione actus efficacis, quia Scotus non negat actum illum poſitiuum ſimplicem, & antecedentem ſaluandi reprobos, quem omnes concedunt. Verum hæc ſententia, quatenus aſſerit reprobationem negatiuam conſiſtere in mera negatione actus, nobis placere non poteſt. Nam ſupra Tractatu quinto negauimus in Deo omnem ſuſpenſionem actus circa aliquod objectum, quia indicat modum minus perfectum operandi, & Deo perfectiſſimus operandi modus tribuendus eſt.

17. *Reprobatio negatiua eſt actus poſitiuus, quo Deus ante præuiſionem abſolutā peccatorum, voluit non eligere efficaciter, ad gloriam, nec dare auxilia congrua ad perſeuerandū vſque ad mortem.*

Quare aſſerendum eſt reprobationem negatiuam conſiſtere in actu poſitiuo, quo Deus ante præuiſionem abſolutam peccatorum, voluit non eligere efficaciter reprobos ad gloriam, nec dare illis auxilia congrua ad perſeuerandum vſque in finem vitæ. Hanc concluſionem videtur ex parte indicaſſe ſanctus Thomas verbis ſuperiori capite relatis ex articulo tertio, vbi ait, voluntatem permittendi peccatum includi in reprobatione, quod intelligi nequit de reprobatione poſitiua, vt iam notauimus, ſed ſolum de negatiua, iuxta hanc noſtram concluſionem, & explicationem eius ſtatim tradendam. Nec ab iſta concluſione diſſentit Scotus, ſi recte expendatur. Nam in primum, diſtinctione quadrageſima ſeptima, probabiliter admittit hunc actum poſitiuum circa reprobos, vocat tamen illud reflexum. Vnde cùm diſtinctione quadrageſima prima ait, Deum negatiue ſe habuiſſe circa reprobos, intelligendus videtur quoad actus directos. Probatur igitur concluſio, quia quod Deus in tempore re ipſa non confert hominibus, ab æterno non præparauit; ſed reprobis non confert in tempore gloriam, nec gratiam congruam ad perſeuerandum vſque ad finem: ergo illam ab æterno non præparauit, non ſolum per meram negationem actus, ſed per actum poſitiuum, quo voluit non præparare. Nam hic modus agendi perfectior eſt: ſic enim negatio actus volita per actum poſitiuum eſt directe, ac formaliter voluntaria. Non oportet autem, vt actus iſte poſitiuus ſupponat peccatum futurum, quia non eſt voluntas puniendi, ſed actus generalis prouidentiæ gratiæ.

Dices cur ergo reprobatio iſta dicitur negatiua, ſi Deus actu poſitiuo vult non eligere? Reſpondeo dici negatiuam, non quod in Deo actus poſitiuus non ſit, ſed quia tunc Deus negatiue ſe habet circa pœnam, & reiectionem à gloria, & quia reuera proprie reprobatio non eſt: proprie enim reprobari non dicitur, niſi id, quod habet aliquam ineptitudinem, vel malitiam. Cum igitur in illo ſigno, in quo Deus quoſdam efficaciter eligit ad gloriam, & alios vult efficaciter non eligere, non plus aptitudinis, meritorum, & dignitatis eluceat in iis, qui non eliguntur, & in iis adhuc non appareat, vel præuideatur ineptitudo aliqua, vel demeritum, fit vt talis voluntas efficax non eligendi proprie reprobatio non ſit. 18. *Cur actus poſitiuus diuinus non eligendi ad gloriam dicatur reprobatio negatiua.*

Contendit Heriçe diſput. 33. cap. 2. actum diuinum poſitiuum, quo Deus efficaciter non vult eligere reprobos, nec dare illis auxilia congrua ad perſeuerandum, minus apte ſignificari per nomen reprobationis negatiuæ, atque adeo melius dici poſſe reprobationem formalem, & immediatam à gratiis congruis, & virtualé ſaltem logicè à gloria; formalem quidem à gratiis congruis, quia Deus videns plurimas eiuſmodi gratias, quibus, ſi homo præueniretur, compararet ſibi gloriam, noluit eum illis præuenire, ſed ſolum ſufficientibus, & incongruis: virtualem vero logicè à gloria, quia ex voluntate non eligendi, nec dandi auxilia congrua, ſuppoſita præſcientia futuri peccati, & perſeuerantiæ eius vſque ad mortem, euidenter deducitur poſitiua reprobatio à gloria, quamuis non ſit cauſa peccatorum, quæ requiſuntur ad poſitiuam reprobationem. Nihilominus tamen, quamuis hoc non inepte dictum, & excogitatum ſit, non videtur reiiciendum nomen reprobationis negatiuæ, cum ſufficienter rem explicet, & vſu approbatum ſit. 19.

Hîc tamen aduertendum eſt, cùm diximus in concluſione Deum non conferre reprobis auxilia congrua ad perſeuerandum, non ita accipiendum eſſe, vt Deus directe voluerit auxilia illa, quæ confert non eſſe congrua: id enim prouenit, vel ex humana libertate nolente cooperari illis auxiliis, vel ex parte hominum impedientium remedium ſalutis, vt interdum contingit in paruulis: at Deus nec hoc impedimentum, nec illam negationem cooperationis directe vult. Solum ergo non vult Deus præbere reprobis ea auxilia, quæ nouit 20. *Cum Deus confert auxilia, quæ nouit fore non congrua, non vult directe non eſſe congrua.*

Digitized by Google

nouit fore congrua, ſi præberentur, quia nec tenetur præbere, nec occurrit opportunitas præbendi illa, iuxta communem, & ordinariam legem, quam ei non libet inuertere; & præterea, quamuis præuideat auxilia reprobis conferenda in hoc rerum ordine, & ſtatu, non eſſe futura congrua; illa tamen duntaxat conferre vult: permittit tamen reſiſtentiam liberi arbitrij, & impedimentum ex parte hominum.

CAPVT IV.

Quem ordinem obſeruauerit Deus in poſitiua reprobatione.

21. *Nonnulli cenſent Deum eundem ordinem obſeruaſſe in reprobatione, quem in prædeſtinatione tenuit.*

Recentiores Thomiſtæ cenſent Deum eumdem ordinem obſeruaſſe in reprobatione, quem in prædeſtinatione tenuit. Vnde ſicut docent Deum ante præuiſa merita efficaciter voluiſſe dare gloriam prædeſtinatis, ita pariter contendunt Deum ante præuiſa peccata voluiſſe quoſdam à Cœleſti regno excludere, & ex vi huius voluntatis decreuiſſe poſtea permittere in illis peccata, ac tandem propter iſta peccata voluiſſe in executione reiicere illos à gloria, & pœnæ ſenſus æternæ deſtinare. Probatur hæc ſententia primo auctoritate Scripturæ, quæ interdum ſignificat Deum in eodem ſigno, in quo ex ſe voluit efficaciter dare gloriam prædeſtinatis, voluiſſe etiam ex ſe excludere à gloria reprobos propter vnum è duobus finibus, ſcilicet vt oſtenderet Potentiam, & Iuſtitiam ſuam, vel vt oſtenderet gratiam ſuam erga alios. Primum finem attigit Paulus ad Romanos nono, verbis illis: *Dicit enim Scriptura Pharaoni, quia in hoc ipſum excitaui te, vt oſtendam in te virtutem meam*: hoc eſt potentiam. Vtrumque autem finem videtur expreſſiſſe in eodem capite, cum dixit de reprobis in vniuerſum: *Quod ſi Deus volens oſtendere iram, & notam facere potentiam ſuam, ſuſtinuit in multa patientia vaſa iræ apta in interitum, vt oſtenderet diuitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ.* Eamdem ſententiam ſuadent verba illa eiuſdem capitis: *Iacob dilexi: Eſau autem odio habui.* ſi iunguntur præcedentibus: *antequam quidquam boni, aut mali egiſſent.* Nam ſi dilectio Iacob præcedit ordine intentionis, ſimiliter præcedet odium Eſau; & ſi dilectio illa eſt efficax, ita & odium, cum vterque actus ſit abſolutus. Idem oſtendunt verba, quæ ibidem ſubduntur ab eodem Paulo: *Ergo cuius vult miſeretur, & quem vult indurat.*

22. Secundò probatur auctoritate Sancti Thomæ, qui prima parte, quæſtione vigeſima tertia, articulo quinto ad tertium habet hæc verba: *Quare hos eligat ad gloriam, & illos reprobet, non habet rationem, niſi diuinam voluntatem.* Videtur ergo excludere Sanctus Doctor omnem aliam cauſam præter Diuinam voluntatem. Adde verba eiuſdem Sancti Thomæ antecedentia in eadem ſolutione tertia: *Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos prædeſtinat, ſuam repræſentare bonitatem, per modum miſericordiæ parcendo, & quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum Iuſtitiæ puniendo. Et hæc eſt ratio quare Deus quoſdam elegit, & quoſdam reprobat.* In quibus verbis cum nullum ex parte prædeſtinatorum aſſignet motiuum prædeſtinandi, ſed ſolum ex parte Dei, nempe oſtenſionem miſericordiæ: ita ex parte reproborum nullam videtur aſſignare rationem reprobandi, ſed ſolum ex parte Dei, ſcilicet oſtenſionem Iuſtitiæ, alioqui non eſſet apta æquiparatio Sancti Doctoris.

23. Tertiò, quia prædeſtinatio, & reprobatio ſunt partes Diuinæ prouidentiæ inter ſe aliquo pacto oppoſitæ ex parte obiectorum: ergo ſicut primus actus prædeſtinationis proprius eſt electio ad gloriam ante præuiſa merita; pariter primus actus reprobationis erit voluntas excludendi à gloria ante præuiſionem peccatorum. Confirmatur, quia permiſſio primi peccati eſt primus effectus reprobationis, cum omnino requiratur ad vltimum effectum eius; ſed talis permiſſionis nulla datur cauſa: ergo neque reprobationis.

24. Quartò, quia myſterium Prædeſtinationis & Reprobationis inſcrutabile eſt, vt ſumitur ex Paulo ad Romanos nono dicente: *O homo tu quis es, qui reſpondeas Deo?* Et ad Romanos vndecimo: *O altitudo diuitiarum ſapientiæ, & ſcientiæ Dei, &c.* Sed ſi prædeſtinatio & reprobatio fierent ex præuiſis meritis non eſſet myſterium iſtud inſcrutabile: ergo fiunt ante præuiſa merita.

Quintò, ſi reprobatio poſitiua eſt ex præuiſis meritis, in poteſtate hominis eſt reprobari, & non reprobari; cum poſſit peccare, & non peccare pro arbitratu; & perſeuerare, & non perſeuerare in peccato vſque ad mortem: ergo ſimiliter in poteſtate hominis erit prædeſtinari, & non prædeſtinari, quod eſt abſurdum, cum prædeſtinationis nulla detur cauſa ex parte hominis. Conſequentia patet, quia de lege ordinaria omnis non reprobus eſt prædeſtinatus, cum non detur ſtatus medius: ergo cum in poteſtate cuiuſuis adulti reprobi ſit non eſſe reprobum, in poteſtate eiuſdem erit eſſe prædeſtinatum.

Alij mitius explicant ſuperiorem ſententiam.

Hanc ſententiam alij mitius explicant, ita vt eam dumtaxat veram cenſeant reſpectu illorum infantium, quibus humana induſtria applicari nequit Baptiſmus, & reſpectu adultorum, quibus nulla conceditur notitia Euangelij, & fortaſſe nec illuminatio aliqua ſupernaturalis: hos enim videtur abſolute voluiſſe Deus à regno excludere ante præuiſionem peccatorum.

25. *Alij aliter temperant.*

Alij, vt eandem ſententiam leniant, diſtinguunt duplicem ſtatum, nempe ante, & poſt præuiſum peccatum, docentque ante præuiſionem abſolutam peccati, Deum ex ſe neminem voluiſſe efficaciter à gloria excludere, immo voluiſſe ſimplici affectu, vt omnes ſalui fierent: at poſt præuiſionem originalis peccati Deum habuiſſe ſimplicem voluntatem excludendi aliquos à gloria, nempe infantes illos, quibus baptiſmus humana induſtria applicari non poteſt, & ex hac voluntate Deum permiſiſſe tale impedimentum, vel illud ordinaſſe, quando ſine peccato contingit.

26. Granado tomo ſecundo in primam partem

contro

Granado ſuperiorem ſententiam ſine vlla limitatione defendit, ſed modo ſpeciali.

controuerſia quarta generali, tractatu quarto diſputatione vnica, ſectione ſecunda, abſolute, & ſine limitatione vlla, adductam ſententiam tradere videtur, ſpeciali tamen modo. Nam numero decimoquinto docet Deum vnico actu ſuæ prouidētiæ, & voluntatis diſponere omnia, quæ ad reprobum ſpectant antequam videat ſcientia viſionis. Contendit enim reprobationem non conſiſtere in eo actu, quo Deus hominem damnat, & excludit à gloria propter peccata abſolute præuiſa, ſed potius in eo, quo pro ſuo arbitratu ſimul diſponit omnia ſpectantia ad reprobum præcedente tantum ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata. Quo pacto certum videtur integram diſpoſitionem omnium, quæ ſpectant ad reprobum, eſſe priorem ſcientia diuina viſionis. Nam cum Deus vult creationem hominis reprobi, permiſſionem peccati, & pœnam ipſius, non prius vult creationem, & permiſſionem prædicti peccati, & poſtea veluti expectat perpetrationem illius, vt illud videat abſolute futurum, antequam decernat illi ſuppliciū, ſed poſita ſciētia conditionata vnico actu voluntatis omnia ſimul, & per modum vnius abſolute diſponit, ſcilicet creationem hominis, permiſſionem peccati finalis, & punitionem æternam illius. Nulla enim eſt ratio cur diuidat decretum, & non ſimul decernat quæ ſimul prænouit ſcientia conditionata.

27. *Deus ante præuiſionem abſolutam peccati finalis, neminem voluit abſolute, & efficaciter excludere à gloria.*

Nihilominus tamen *Dicendum eſt primò* Deum ante præuiſionem abſolutam peccati finalis neminem voluiſſe abſolute, & efficaciter excludere à gloria cœleſti. Ita Soarius lib. 5. cap. 3. referens plures Doctores. Eandem ſententiam amplectitur Vazquez diſput. 95. cap. 4. 5. & 6. Becanus cap. 15. quæſt. 3. & ſumitur etiam ex iis, quæ docent de cauſa reprobationis Arrubal diſput. 88. cap. 2. Et Heriçe diſput. 33. cap. 3. Suadetur primo ex Scriptura, Sapientiæ primo: *Nolite zelare mortē in errore vitæ veſtræ, neque adquiratis perditionem in operibus manuum veſtrarum. Quoniam Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum.* Quaſi dicat Scriptura, cauete ne peccatis veſtris adquiratis mortem, & damnationem æternam: non enim Deus pœnam, & mortem decreuit peccatoribus, eo quod tali pœna, & damnatione ſecundū ſe delectetur, ſed quia prouocatur à peccatis eorum. Secundo ex Concilio Valentino ſub Lothario Imperatore capite tertio, quod ſic habet: *Fidenterque fatemur prædeſtinationem electorum ad vitam, & prædeſtinationem impiorum ad mortem: in electione tamen ſaluandorum miſericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione vero periturorum meritum malum præcedere iuſtum iudicium Dei.* Vbi expendo illam præceſſionem meriti mali, quæ indicat damnationem eſſe ex merito malo abſolute præuiſo.

28. Tertiò ex Patribus. Nam Auguſtinus lib. 3. contra Iulianum cap. 18. ait: *Bonus eſt Deus, iuſtus eſt Deus: poteſt ſine bonis meritis liberare, quia bonus eſt: non poteſt ſine malis meritis damnare, quia iuſtus eſt.* Et libro de gratia, & libero arbitrio cap. 21. *Cum legitis*, inquit, *in litteris veritatis à Deo ſeduci homines, & obdurari corda eorum; nolite dubitare præceſſiſſe mala merita eorum.* Et Epiſtola centeſima quinta ad Sixtum habet hæc verba: *Quærimus cauſam prædeſtinationis, nec inuenimus; reprobationis autem cauſam quærimus, & inuenimus.* Ex quibus Auguſtini teſtimoniis plane colligitur noſtra concluſio. Nam cum in primo teſtimonio dicitur Deus *non poſſe ſine malis meritis damnare, quia iuſtus eſt*, ſermo eſt de malis meritis abſolute præuiſis: iudex enim iuſtus neminem damnat, quin prius abſolute videat demerita, cauſamque cognoſcat, ſiquidem demerita ſub conditione futura, & vt ſic cognita, non ſufficiunt ad iuſtam damnationem. In ſecundo teſtimonio illud *præceſſiſſe mala merita* idem ſignificat quod notauimus circa verba Concilij Valentini. Denique in tertio teſtimonio cum perſpicue concedatur cauſa reprobationis, hæc nō videtur eſſe poſſe alia, niſi peccatum finale abſolute præuiſum. Vnde conſequens eſt neminem poſitiue reprobari à Deo ante præuiſionem abſolutam peccati finalis. In eadem ſen- 29.
tentia eſt ſanctus Fulgentius libro primo ad Monimum capite vigeſimo tertio, dicens: *Iniquos, quos præſciuit Deus hanc vitam in peccato terminaturos, prædeſtinauit ſupplicio interminabili puniendos.* Loquitur autem de præſcientia abſoluta, quam requirere videtur ad reprobationem, nam quos Deus præſciuit ſub certis conditionibus vitam in peccato terminaturos, eoſdem præſciuit ſub aliis conditionibus, vel circumſtātiis terminaturos vitam in gratia, atque adeo eiuſmodi præſcientia conditionata non poteſt præbere ſufficientem rationem reprobationis. Addo ad confirmationem noſtræ concluſionis ſanctum Proſperum, qui eam diſertè tradit in reſponſione ad objectiones Vincentianas, nam ad duodecimam agens de hominibus malis inquit: *Voluntate ceciderunt, & quia præſciti ſunt caſuri, non ſunt prædeſtinati* Et in reſpōſionibus ad capitula Gallorum cap. 1. ait: *Nō ex eo neceſſitatem pereundi habuerūt, quia prædeſtinati nō ſunt, ſed ideo prædeſtinati non ſunt, quia tales futuri ex voluntaria præuaricatione præſciti ſunt.* In quibus locis cum aſſignet cauſam non prædeſtinationis peccata præſcita, ſeu præuaricationem voluntariā præſcitam, conſequens eſt ipſum per *non prædeſtinatos* intelligere poſitiue reprobatos, cum negatiua reprobatio nullam habeat in hominibus cauſam, & poſitiuam reprobationem fieri ex peccatis abſolute præuiſis, cum peccata conditionate præuiſa nequeant eſſe ratio poſitiue reprobandi.

30. *Ratio, quā communiter adfertur prò noſtra concluſione.*

Quartò probatur ratione, quam recentiores communiter ſic formant: ſi Deus ante præſcientiam meritorum vellet efficaciter aliquibus pœnam, & damnationem, ſequeretur alterum è duobus abſurdis, nimirum vel Deum abſolute velle punire homines, atque adeo excludere à regno cœleſti, etiam ſi nihil peccaſſent, quod non eſt fidei conſonum; vel Deum virtute velle peccatum, quod ei repugnat. Sequelam oſtendunt, quia Deus duobus modis poteſt velle punire homines, ſcilicet vel ex ſua ſola poteſtate, & dominio vel ex iuſtitia: ſi velit primo modo, ſequitur plane homines puniendos, & excludendos à gloria quantumuis nullum committant peccatum, quia voluntas illa abſoluta puniendi non pendet ab eo quod homines peccent, vel non peccent: ſi vero velit punire ſecundo modo, conſtat ſequi ſecundum

Digitized by Google

abſurdum, nam voluntas efficax dandi gloriam, vt coronam iuſtitiæ ordine intentionis virtute continet voluntatem dandi merita, & ideo ex vi illius neceſſe eſt, vt Deus illa conferat: ergo ſi datur in Deo voluntas efficax excludendi à gloria, ordine intentionis, ante præuiſa merita, talis voluntas virtute includet voluntatem dandi, & procurandi demerita, & peccata, ſine quibus excluſio à gloria fieri nequit ex iuſtitia.

31. *Ratio adducta minus placet.*

Hæc tamen ratio ſic formata mihi non placet omnino: nam potuiſſet Deus ante præuiſionem abſolutam peccatorum velle directè alicui pœnam, vt pœnam, volendo ſimul, ſaltem indirectè, per eundem omnino actum, permiſſionem peccatorum, in quo euentu neutrum ex adductis abſurdis ſequeretur. Non enim ſequeretur primum, quia conſtat, poſita peccatorum permiſſione indirectè volita per eundem actû, futura eſſe peccata, atque Deum neminem velle excludere à gloria, ſi nihil peccaſſet. Neque ſequeretur ſecundum, quia licet pœna vt pœna, ſit neceſſario connexa cum culpa, voluntas abſoluta qua Deus vult pœnam, vt pœnam, non inuoluit etiam indirectè voluntatem abſolutam culpæ, ſed ſolum voluntatem permiſſiuam illius, culpa enim à Deo volibilis non eſt, niſi ſolum permiſſiue; voluntas autem permiſſionis ſatis eſt in Deo ad illam abſolutam voluntatem pœnæ vt pœnæ: connexio enim vnius rei cum alia non exigit, vt vtraque eodem prorſus modo ametur, ſed vnaquæque iuxta propriam capacitatem, niſi amor vnius conſiſtere nequeat ſine ſimili amore alterius, quod non contingit in Deo circa præſentem cauſam. Videantur quæ diximus ſupra in hoc eodem tractatu diſput. 4. cap. 8. in ſolutione tertij argumenti vbi hanc doctrinam fuſius, & explicatius tradidimus.

32. *Alio modo formatur ratio pro noſtra concluſione, vt efficax ſit.*

Quare ratio pro noſtra concluſione ſic formari debet: Non decet diuinam bonitatem, & miſericordiam, vt Deus ſimul in eodem ſigno rationis velit abſolute pœnam peccati, & permiſſionem eius: inde enim fieret ex ſe ipſo velle abſolute punire aliquem hominem, nulla ex parte hominis data occaſione, quamuis eam occaſionem ſimul in eodem ſigno permittat: ergo Deus neminem voluit abſolute, & efficaciter excludere à gloria ante præuiſionẽ abſolutam peccati finalis ipſius. Antecedẽs ſuadetur, quia cum ante eam volitionem pœnæ, & permiſſionis peccati ſolum præcedat ſcientia peccati poſſibilis, & futuri ſub conditione, & huiuſmodi peccatum prædicto modo cognitum non præbeat ſufficientem occaſionem ex parte hominis ad eam volitionem pœnæ, quia Deus non punit peccata poſſibilia, nec futura tantum ſub conditione, conſequens eſt, vt eam voluntatem abſolutam puniendi ex ſe ipſo tantum habeat Deus. Confirmatur quia Deus ordine intentionis vere dicitur ex ſe ipſo efficaciter velle prædeſtinatis gloriam nulla ex parte illorum data occaſione, etiam ſi voluntas illa directa gloriæ ſit pariter voluntas indirecta meritorum, quia eiuſmodi merita adhuc non videntur à Deo abſolute futura: ergo ſimiliter diceretur Deus ex ſe ipſo velle aliquorum damnationem nulla ex parte illorum data occaſione, ſi ordine intentionis vellet abſolute, & efficaciter illos excludere à gloria, etiam ſi eodem actu, quo illis directe vellet damnationem, vellet quoque indirectè permiſſionem peccati finalis, quia adhuc in eo ſigno rationis non videret tale peccatum abſolute futurum, quod neceſſarium eſt, vt peccatum ſit ratio per modum cauſæ volendi efficaciter damnationem. Deinde probatur concluſio, quia ideo Deus prius ordine intentionis vult efficaciter prædeſtinatis gloriam, antequam præuideat eorum merita, quia gloria eſt finis noſtrorum meritorum; ſed nulla pœna eſt finis intentus à Deo per opera noſtra: ergo in nullo ſignò volet Deus pœnam hominibus ante præuiſa eorum demerita.

Non decet, vt Deus ſimul in eodem ſigno rationis velit abſolute pœnam peccati, & permiſſionem eius.

Dicendum ſecundò: In eo ſigno in quo Deus præuidit peccatum primi parentis, & originale vt præciſe contractum, neminem decreuit efficaciter propter tale peccatum tantum excludere à gloria. Suadetur concluſio, quia Deus in eo ſigno poſita præuiſione talis peccati, adhuc habuit ex ſe voluntatem ſaluandi omnes, ac ſingulos homines lapſos quantum in ipſo erat, cum poſt peccatum primi parentis prouiderit omnibus media ſufficientia ad ſalutem, ex quo ſequitur fuiſſe tunc in Deo voluntatem illam vniuerſalem ſaluandi omnes: ergo implicat tunc habuiſſe Deum voluntatem efficacem excludendi aliquos à gloria abſque præuiſione alicuius conditionis, vel occaſionis ex parte illorum, atque adeo neminem decreuit tunc excludere. Conſequentia patet, quia licet voluntas ſimplex beandi homines, & voluntas efficax eoſdem damnandi non pugnent inter ſe, quando procedunt ex diuerſis motiuis, vt ſi Deus ex ſe, & miſericordia ſua velit homini beatitudinem affectu ſimplici, & propter peccata velit abſolute, & efficaciter pœnam; tamen quando non procedunt ex diuerſis cauſis, non poſſunt non inter ſe pugnare. Loquutus ſum in concluſione de peccato originali, vt præciſe contracto: Nam ſi ſermo ſit de præuiſione peccati originalis, vt permanentis in homine vſque ad mortem, certum eſt voluiſſe Deum ab æterno excludere multos à gloria propter ſolum iſtud peccatum, non tamen in illo primo ſigno, ſed poſtquam nouit illos in eo peccato morituros. 33.

In eo ſigno, in quo Deus præuidit peccatũ Adæ, & originale, vt præciſe contractum, neminem decreuit propter tale peccatũ tantum excludere à gloria efficaciter.

Dicendum tertiò, Deum ex ſe, etiam affectu ſimplici, neminem voluiſſe excludere à gloria poſt præuiſionem abſolutam peccati originalis, vt præciſe contracti, vel peccati Adæ. Hæc concluſio eodem nititur fundamento, quo præcedens. Nam cum ſimplici voluntate ſaluandi omnes pugnat etiam ſimplex voluntas, ſeu deſiderium oppoſitum exiſtente eadem cognitione ac eiſdem cauſis, & rationibus. 34.

Deus ex ſe, etiam affectu ſimplici, neminem voluit excludere à gloria poſt præuiſionem peccati Adæ, & originalis, vt præciſe contracti.

Ad primum argumentum oppoſitæ ſententiæ nego ſignificari in Scriptura in eodem ſigno, quo voluit Deus ex ſe gloriam prædeſtinatis, voluiſſe etiam excluſionem à gloria reprobis: ſolum enim habuit tunc circa reprobos voluntatem non eligendi illos efficaciter ad gloriam, quæ appellari ſolet reprobatio negatiua vt monuimus. Quare adducta teſtimonia non indicant oſtenſionem iræ, & indignationis diuinæ fuiſſe primario intentam ab ipſo Deo ante præuiſionem demeritorum, ſed potius præuiſis demeritis voluiſſe oſtendere iram ſuam 35.

Oſtenſio iræ, & indignationis diuinæ non fuit primario intenta à Deo ante præuiſionẽ peccatorum abſolutam.

Digitized by Google

ſuam & potentiam, vt patet ex illis verbis: *Suſtinuit in multa patientia vaſa iræ*: quæ indicant prius ſe homines feciſſe vaſa iræ, & illos Deum patienter ſuſtinuiſſe. Quibus addi poteſt illud ad Romanos ſecundo: *Ignoras quod benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit. Secundum autem duritiem tuam, & impœnitens cor theſaurizas tibi iram.* Quare nonſuſtinuit Deus ex intentione iuſtitiæ, vt puniret, ſed ex intentione miſericordiæ, vt parceret: vbi autem homines vidit magis, ac magis indurandos, illos punire decreuit. Particula illa *vt* adhibita in duobus illis locis Pauli, non ſignificat cauſam finalem, ſed conſecutionem, & euentum prouenientem ex eo, quod Deus ſuſtinuit in multa patientia, quod frequens eſt in Scriptura.

36. *Odium Eſau apud Paulum non ſignificat reprobationem poſitiuam, ſed negatiuam.* Ad aliud teſtimonium eiuſdem capitis addo, cum dicitur Deus odio habuiſſe Eſau, ſermonem eſſe, non de poſitiua reprobatione, ſed de negatiua ſupra expoſita. Nam nomen odium ibi ſolum ſignificat minorem amorem, ſeu voluntariam carentiam ſpecialis amoris, quo Deus dilexit Iacob, & prædeſtinatos, iuxta illud Lucæ decimo quarto: *Qui non odit patrem & matrem, &c. non poteſt meus eſſe diſcipulus.* Quod perinde eſt ac dicere, qui illos non minus diligit quam me. Ante vlla igitur demerita Eſau dicitur Deus illum odio proſequutus, non voluntate puniendi, & excludendi à regno Cœleſti, ſed voluntate non eligendi illum efficaciter ad gloriam, & non dandi illi gratiam congruam ad gloriæ conſecutionem, quæ voluntas dicitur odium, non quod per illam intendat Deus vllum malum, vel pœnæ, vel culpæ, ſed quia eo ipſo quod vult non eligere efficaciter reprobos ad gloriam, minus illos diligit, quam prædeſtinatos, cum illis ſimplici tantum affectu velit gloriam, his vero abſoluta, & efficaci voluntate. Similiter explicari debent vltima Pauli verba: cum enim inquit Apoſtolus: *quem vult indurat*, loquitur de voluntate non emolliendi cor per auxilium congruum, & efficax, quæ voluntas pertinet ad negatiuam reprobationem, non ad poſitiuam.

37. *Explicantur teſtimonia S. Thomæ.* Ad ſecundum exiſtimat Heriçe diſputatione trigeſima tertia capite quinto, S. Thomam loqui locis citatis de hominibus futuris in ſtatu peccati originalis, propter quem iure optimo omnes gloria priuari poterant, quia omnibus communis erat originalis labes, atque adeo nullam aſſignare ſpecialem cauſam ex parte hominum reprobationis: ſicut & prædeſtinationis, quia cum omnes ſupponantur æqualiter infecti peccato Originali, non eſt ſpecialis cauſa reprobationis in iis, qui reprobantur, ſi comparentur cum iis, qui prædeſtinantur, ſiquidem eadem eſt in vtriſque. Ego fateor libenter S. Thomam loqui de hominibus futuris in ſtatu peccati Originalis; id enim colligi videtur ex difficultate, quæ proponitur in illo tertio argumento, quod ſoluitur: contendo tamen in prioribus verbis relatis Sancti Thomæ ſermonem eſſe de reprobatione negatiua, cuius nulla eſt cauſa ex parte hominum, ſicut & prædeſtinationis: in poſterioribus autem verbis eſſe quidem ſermonem de reprobatione poſitiua, ſed ſupponi cauſam eius ex parte reproborum, non peccatum Originale, vt præciſe contractum, quod commune eſt etiam prædeſtinatis, ſed peccatum Originale quatenus præuidetur duraturum vſque ad mortem, quod ſolis reprobis conuenit. Nec refert quod ex parte prædeſtinatorum nullum aſſignet Sanctus Doctor motiuum prædeſtinationis: inde enim non recte infertur nullum ſupponi motiuum reprobationis ex parte reproborum, cum diſcrimen notum, & vulgare ſit, & ſatis indicetur à Sancto Thoma ex verbis illis: *Per modum Iuſtitiæ puniendo*: Deus namque non punit ex Iuſtitia, niſi ſupponatur peccatum perſeuerans vſque ad mortem. Ad tertium conceſſo antecedente neganda conſequentia: ex eo enim quod prædeſtinatio, & reprobatio ſint partes prouidentiæ aliquo modo oppoſitæ, non ſequitur, ſicut electio ad gloriam ante præuiſa merita ſpectat ad prædeſtinationem, ita voluntatem excludendi à gloria ante præuiſa merita ſpectare ad reprobationem, & ratio eſt, quia actus eligendi ad gloriam ante merita præuiſa conſentaneus eſt Diuinæ bonitati, ac miſericordiæ, non vero actus excludendi à gloria ante præuiſionem demeritorum. Ad confirmationem negandum eſt permiſſionem primi peccati eſſe effectum reprobationis poſitiuæ, quantumuis requiratur ad vltimum effectum eius: non enim quidquid neceſſarium eſt, vt ponatur vltimus effectus reprobationis, eſt effectus eius, etiam ſi peccatum non ſit. 38.

39. *Cur myſterium Prædeſtinationis, & reprobationis dicatur inſcrutabile.* Ad quartum reſpondeo myſterium prædeſtinationis, & reprobationis inſcrutabile dici ex eo tantum, quod Deus quoſdam eligit, quoſdam non eligit, ſeu negatiue reprobat, nulla præeunte inæqualitate ex parte ipſorum, non vero dici inſcrutabile ratione reprobationis poſitiuæ: huius enim ſufficientem cauſam præbent demerita abſolute præuiſa.

40. *Reprobari, & non reprobari poſitiue in poteſtate hominis eſt, in ſenſu diuiſo.* Ad quintum fateor reprobari, & non reprobari poſitiue in poteſtate hominis eſſe, quod intelligendum volo, non in ſenſu compoſito, nam poſito decreto Diuino abſoluto, ſeu ex ſuppoſitione conſequenti non ſubeſt poteſtati reprobi non reprobari; ſed in ſenſu diuiſo, hoc eſt pro quodam priori rationis, in quo intelligimus reprobum indifferentem ad peccandum, & non peccandum. Nam ponitur, vel non ponitur reprobatio poſitiua ad poſitionem, vel non poſitionem peccati eius. Itaque concedendum eſt antecedens in ſenſu diuiſo, neganda tamen ſimpliciter conſequenti. Nam prædeſtinatio, & non prædeſtinatio, ſeu reprobatio negatiua ordine intentionis non ſunt in poteſtate hominis, cum ſint ante omnia merita, & demerita. Ad probationem conſequentiæ admitto non dari de facto ſtatũ medium non prædeſtinati, & non reprobi, non quod repugnet ſimpliciter homini, quippe qui potuiſſet non prædeſtinari, nec reprobari, & relinqui in pura natura; ſed quod repugnet homini, vt ſubeſt legi ordinariæ a Deo ſtatutæ. Quare licet ex eo, quod quis non ſit reprobus recte colligatur eſſe prædeſtinatus, non tamen ex vi non reprobationis, ſed ex vi legis à Deo latæ. Vnde quamuis ſit in poteſtate hominis non eſſe poſitiue reprobatum, quia poſitiua reprobatio ſupponit demerita, quæ homo

Prædeſtinatio, & reprobatio negatiua non ſunt in poteſtate hominis, ordine intentionis.

Non repugnat ſimpliciter ſtatus medius non reprobi, & non prædeſtinati, licet re ipſa non detur.

homo vitare poteſt; non eſt tamen in eius poteſtate eſſe prædeſtinatum, quia prædeſtinatio, ſeu electio ad gloriam ordine intentionis antecedit omnia merita.

41. Ad duplicem illam moderationem contrariæ ſententiæ reſpondeo neutram admittendam eſſe. Nam Deus, neque ante præuiſionem peccati originalis, neque poſt præuiſionem eius, vt præciſe contracti, habuit voluntatem, vel efficacem, vel ſimplicem excludendi aliquos homines à gloria, vt ſupra oſtenſum eſt.

42. Ad ſpecialem modum, quo Iacobus Granado prædictam ſententiam tradit, reſpondeo in primis, ſi nomine reprobationis ſignificetur actus, quo Deus ſimul diſponit omnia ſpectantia ad reprobum, præcedente tantum ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionata, vt vult Granado, certum eſt reprobationem eſſe priorem ſcientia viſionis abſoluta demeritorum. Nam reprobatio ſic ſumpta inuoluit voluntatem non prædeſtinandi, & permittendi primum reprobi peccatum, ante quam voluntatem nullum præuidetur peccatum abſolute futurum. Contendo tamen nomine reprobationis proprie ſumptæ ſolum ſignificari actum, quo Deus propter peccata abſolute præuiſa hominem excludit à gloria, & addicit æternis cruciatibus, quod plane colligitur ex ſanctis Patribus, quorum verba retulimus in probatione primæ concluſionis: ipſi enim reprobationem ſignificant per prædeſtinationem ad mortem, vel ad pœnam, quæ cenſetur actus iuſtitiæ punitiuæ ſupponens abſolutam præuiſionem culpæ. Adde poſitiuam reprobationem non opponi directe prædeſtinationi, quatenus hæc inuoluit electionem prædeſtinatorum ad gloriam ante meritorum præuiſionem, ſed opponi directe approbationi: vnde ſicut approbatio ex parte voluntatis eſt actus, quo Deus poſt merita abſolutè præuiſa efficaciter vult conferre gloriam; ita reprobatio poſitiua ex parte etiam voluntatis, eſt actus, quo Deus efficaciter vult inferre pœnam propter demerita abſolute præuiſa.

Nomine reprobationis proprie ſumpta ſignificatur ſolum actus, quo Deus ob peccata abſolute præuiſa hominem excludit à gloria, & addicit æternis cruciatibus.

43. Deinde reſpondeo non rectè negari à Granado diſtinctionem horum actuum ſecundum rationem in Deo, & prioritatem, ac poſterioritatem rationis inter illos, loquor de actibus directe attingentibus objecta. Quo poſito conſequens eſt, vt integra diſpoſitio omnium, quæ ſpectant ad reprobandum, non ſit prior quauis ſcientia viſionis, ſed ſicut illa diſpoſitio conſtat ſuis partibus ſecundum rationem diſtinctis habentibus inter ſe rationis ordinem, ita vna pars prius intelligitur videri, quam intelligatur videri alia, nempe permiſſio peccati finalis prius, quam voluntas excludendi à gloria, & addicendi æternis cruciatibus. Nec propterea dicendus eſt Deus veluti expectare perpetrationem peccati, poſita permiſſione, vt obiicit Granado citatus: nam vbi Deus voluit peccati permiſſionem, ſtatim videt peccatum futurum, & eo viſo decernit pœnam, ſi videt perſeueraturum vſque ad mortem.

Non rectè negatur diſtinctio actuum ſecundum rationem in reprobatione circa obiecta directa & prioritas, ac poſterioritas inter illos.

DISPVTATIO VIII.

De effectibus & cauſis Reprobationis.

CAPVT I.

De effectibus Reprobationis.

CALVINVS libro 3. Inſtitut. cap. 14. adeo impudens fuit, vt temere effutire ſit auſus, reprobos inclinari, & moueri à Deo ad peccata, ac proinde peccata eſſe effectus reprobationis. Certum tamen eſt peccatum nullo modo eſſe effectum reprobationis, quia effectus reprobationis debet eſſe effectus Dei; ſed peccatum non eſt effectus Dei, cum Deus, nec velle, nec ordinare poſſit peccatum, vt ſit: ergo neque erit effectus reprobationis. 1.

Peccatum nullo modo eſt effectus reprobationis.

Dices, licet hoc verum ſit de peccato, quod tantum eſt culpa, non tamen de peccato, quod ſimul eſt pœna prioris peccati: hoc enim nihil obſtat quominus ſit reprobationis effectus. Verum hæc objectio nullius momenti eſt, primo quia quamuis permiſſio peccati, vel negatio gratiæ congruæ ad illud vitandum, habeat interdum rationem pœnæ, peccatum tamen ipſum nullo modo pœna eſt. Quare ſancti Patres, & Doctores Scholaſtici declarant vnum peccatum eſſe pœnam alterius, non ſecundum ſe, ſed quoad permiſſionem, & derelictionem Dei, & quoad occaſiones, quas Deus interius, & exterius offert, non eo animo, vt occaſiones mali ſint, cum alioqui ſint beneficia Dei; præuidens tamen malum ex beneficio, quod ipſe confert, prouenturum, non ex actione ſua, ſed ex hominis malitia. Secundo, quia etſi peccatum aliquod pœna eſſet reſpectu alterius peccati, cum talis pœna eſſentialiter includeret rationem culpæ, ſub nulla ratione eſſe poſſet effectus Dei, ac per conſequens nec reprobationis: nam effectus Dei, vel eſt finis ab eo intentus, vel medium præparatum ad finem obtinendum: peccatum autem nec eſt finis intentus à Deo, nec medium à Deo præparatum ad finem. Vnde Deus non poteſt inducere ad peccatum, vel eſſe cauſa illius, vt puniat aliquem, ſicut neque poteſt velle illud propter aliquem alium bonum finem. 2.

Permiſſio peccati interdũ pœna eſt; peccatum vero nullo modo eſt pœna.

Hoc ergo poſito nonnulli Catholici Doctores quatuor numerant reprobationis effectus, ſcilicet permiſſionem peccati, obdurationem in illo, excluſionem à Regno cœleſti, & inflictionem pœnæ ſenſus. Alij duos tantum effectus numerant, nempe malum pœnæ, & permiſſionem mali culpæ, quia nomine pœnæ comprehendunt pœnam damni, & pœnam ſenſus, & nomine permiſſionis culpæ, intelligunt non ſolum permiſſionem labendi in primum peccatum, quæ ſimpliciter dici ſolet permiſſio, ſed etiam permiſſionem perſeuerandi in peccato, quæ appellari ſolet obduratio, induratio, excæcatio, aggrauatio, deſpectio, & reprobus ſenſus; quia vtraque permiſſio 3.

Varia ſententia circa effectus reprobationis.

permiſſio eſt ſubtractio gratiæ congruæ. Alij diſtinguũt inter primam permiſſionem, & ſubſequentes, & primam negant eſſe effectum reprobationis, tum quia non habet rationem pœnæ, cum non ſupponat culpam, quod requiritur ad effectum reprobationis, quæ eſt actus vindicatiuæ iuſtitiæ, tum etiam quia permiſſio peccati originalis non potuit eſſe effectus reprobationis, cum fuerit communis reprobis, & prædeſtinatis: affirmant autem permiſſiones ſubſequentes poſt primam, maxime permiſſionem perſeuerandi in peccato vſque ad finem vitæ, quæ obduratio dicitur, eſſe effectus reprobationis. Quod videtur ſentire Auguſtinus libro de bono perſeuerantiæ, cap. 14. cum ait: *Sicut prædeſtinationis effectus eſt gratiæ appoſitio, ita reprobationis æterna quodammodo eſſe videtur obduratio.* Et ſanctus Thomas 1. part. quæſt. 23. artic. 3. ad ſecundum, in eadem eſt ſententia: aſſerit enim reprobationem eſſe cauſam derelictionis à Deo. Conſentit Heriçe diſput. 34.

4. cap. 3. & pro explicatione, & probatione ſtatuit duo principia. Primum eſt, Deum velle permiſſionem poſteriorum peccatorum in pœnam priorum ex effectu iuſtitiæ, quod firmat variis Sanctorum Patrum teſtimoniis. Secundum eſt, non oportere, vt effectus reprobationis procedat ex decreto efficaci puniendi. Hoc probat in primis à ſimili, quia ex propria ſententia effectus prædeſtinationis non debet neceſſario procedere ex decreto efficaci dandi gloriam, immo non poteſt procedere ex tali decreto, ſed ſufficit procedat ex ſpeciali electione inefficaci ad gloriam: ergo effectus reprobationis non debet neceſſario procedere ex decreto efficaci damnandi, ſed ſatis eſt procedat ex ſpeciali affectu iuſtitiæ vindicatiuæ inefficaci. Deinde explicat ſimul, & confirmat, quia Deus poſt ſcientiam abſolutam priorum peccatorum Iudæ nouit ſcientia conditionata fore, vt perſeueraret in iis prioribus peccatis vſque ad finem vitæ, ſi præueniretur certis auxiliis ſufficientibus tantum, atque adeo, vt excluderetur à gloria, & puniretur æterna pœna: ac proinde fuit in Deo hæc ſcientia conditionata ante decreta dandi eiuſmodi auxilia: ergo in Iuda poſt priora peccata præexiſtente in Deo hac ſcientia conditionata, propoſita eſt diuinæ voluntati, & placuit libere honeſtas iuſtitiæ vindicatiuæ, non ſolum permittendi poſteriora peccata, ſed etiam puniendi in æternum priora quæ ſub conditione ſciebantur vſque ad mortem duratura: vt enim Deus habeat complacentiam liberam de punitione æterna propter honeſtatem iuſtitiæ vindicatiuæ, ſufficit obiiciatur menti diuinæ prædicta honeſtas objectiue vt poſſibilis, vel vt futura ſub conditione.

5. Vt difficultatem præſentem expediamus meminiſſe oportet diuiſionis ſuprà adductæ reprobationis in poſitiuam, & negatiuam, quâ poſitâ *Dicendum eſt primò*, nullam permiſſionem eſſe effectum reprobationis poſitiuæ, ſed ſolam pœnam æternam per ſe loquendo, & interdum aliam pœnam, quæ proxime cum æterna coniungitur. Hæc concluſio aſſeritur à Soario lib. 5. cap. 7. Prima pars probatur, quia nihil poteſt eſſe effectus reprobationis poſitiuæ, niſi quod procedit à Deo ex efficaci intentione damnandi, & excludendi aliquem à gloria propter peccata; ſed permiſſio peccati non procedit adeo ex hac intentione: ergo non eſt effectus reprobationis poſitiuæ. Maior ſuadetur, quia reprobatio poſitiua non poteſt conſiſtere ex parte voluntatis, niſi in ea efficaci intentione, directe enim opponitur approbationi, quæ, vt vidimus ad finem ſuperioris diſputationis, conſiſtit ex parte voluntatis in actu efficaci conferendi gloriam poſt merita abſolute præuiſa: ei autem cum proportione reſpondere debet reprobatio, quia oppoſitorum eadem eſt ratio.

Nulla permiſſio peccati eſt effectus reprobationis poſitiua, ſed ſolum pœna æterna, & interdum alia pœna, quæ proxime cum ea coniungitur.

Minor ex eo conſtat, quia intentio damnandi, & iudicium practicum ſupra explicatum, ex quibus diximus coaleſcere eſſentialiter reprobationem, ſupponunt præſcientiam abſolutam finalis peccati, quia Deus non reprobat niſi propter peccata: præſcientia autem iſta ſupponit voluntatem permittendi, ac permiſſionem ipſam, quia illa præſcientia eſſe non poteſt, quin peccatum ſit futurum, nec peccatum poteſt eſſe futurum, quin prius ſit permiſſum: ergo permiſſio peccati non poteſt eſſe effectus intentionis efficacis damnandi, atque adeo nec reprobationis, cum ſupponatur ante illam, & effectus nequeat antecedere ſuam cauſam. Confirmatur, quia hæc ratio vim habet non ſolum in prima permiſſione peccati, ſed etiam in ſubſequentibus, & in vltima, & finali, immo & in permiſſione perſeuerandi in peccato, quæ obduratio dicitur. 6.

Secunda pars patet, quia effectus reprobationis poſitiuæ, vt monuimus, procedere debet ex efficaci intentione damnandi, & excludendi à regno cæleſti; quæ intentio complet eſſentialiter talem reprobationem; ſed ex iſta intentione ſolum procedit per ſe loquendo pœna alterius vitæ, quæ æterna eſt: ergo ſola pœna æterna, ſiue damni, ſiue ſenſus, eſt per ſe loquendo effectus reprobationis poſitiuæ. Dixi per ſe loquendo, propter vltimam partem concluſionis, quia interdum mors reprobi eſt effectus poſitiuæ reprobationis, nimirum quando ſpecialiter ordinatur, & cauſatur à Deo in pœnam præcedentium delictorum, vt contigit in quibuſdam peccatoribus, quos Deus repentina morte præripuit, & in aliis inſigniter ſceleratis, quos vltrix de cœlo flamma conſumpſit; in iis enim, & ſimilibus euentibus intelligitur Deus ante præuiſionem abſolutam talis mortis efficaciter decreuiſſe tales homines excludere à gloria, & æternis cruciatibus addicere propter eorum peccata, & ad id ordinaſſe mortem illam infeliciſſimam. Quando vero mors reprobi non ita ſpecialiter ordinatur, & cauſatur à Deo, ſed ex generalibus cauſis prouenit permittente Deo, vt communiter contingit, tunc talis mors non eſt effectus poſitiuæ reprobationis, cum ante præuiſionem abſolutam illius mortis adhuc non intelligatur finalis ſententia Dei, & decretum de excluſione à gloria, & damnatione hominis, quod neceſſarium erat, vt ea mors eſſet effectus poſitiuæ reprobationis. 7.

Interdum mors reprobi effectus eſt poſitiuæ reprobationis.

Dicendum ſecundò, permiſſionem peccati ſpecialem, & propriam reprobi eſſe effectum reprobationis negatiuæ, & quatenus hæc re- 8.

Permiſſio peccati ſpecialis.

& propria reprobi eſt effectus reprobationis negatiuæ, quatenus ea permiſſio includit voluntatem non dandi auxilium congruum, & voluntatem non eligendi ad gloriam.

probatio includit formaliter voluntatem non dandi auxilium, quod præuidetur congruum ad vitandum peccatum, & quatenus includit voluntatem non eligendi hominem ad gloriam. Prima pars certa eſt, quia voluntas illa non dandi auxilium habet pro obiecto immediato permiſſionem prædictam, quoad negationem auxilij in tali permiſſione incluſam: ergo talis permiſſio vt ſic erit effectus reprobationis negatiuæ, quoad eam voluntatem, eo modo, quo negatio poteſt eſſe effectus, nempe media ſubtractione concurſus. Secunda pars, licet non ſit ita certa, eſt tamen probabilis, ſuadeturque, tum quia videtur ſententia Auguſtini, libro de bono perſeuerantiæ, capite decimo quarto, dicentis reprobo non dari vocationem congruam, quia non fuit altiori modo à maſſa perditionis diſcretus; tum etiam quia ſicut ex electione ad gloriam oritur voluntas dandi media efficacia ad conſecutionem illius, ita ex voluntate non eligendi ad gloriam oritur ſuo modo voluntas non dandi media, quæ cenſentur congrua ad gloriam adquirendam, quia quando affirmatio eſt cauſa affirmationis, negatio eſt cauſa negationis.

9\. *Permiſſio peccati quoad concurſum poſitiuum oblatum ſub conditione, quem innoluit, non eſt effectus reprobationis negatiuæ.*

Duo tamen hîc aduertenda ſunt circa hanc concluſionem. Primum eſt, quando dicimus prædictam permiſſionem eſſe effectum reprobationis negatiuæ, intelligendum eſſe de permiſſione quoad negationem auxilij, quod præuidetur congruum, in ea incluſam, non vero quoad concurſum poſitiuum, incluſum etiam in permiſſione, quem Deus offert voluntate conditionata; vt ſic enim non poteſt eſſe effectus alicuius reprobationis, non poſitiuæ, vt conſtat ex ſuperiori concluſione, neque negatiuæ, quia poſitiuum non ſequitur per ſe ex negatiuo, ſed eſt effectus communis prouidentiæ cauſis ſecundis debitæ. Secundum eſt nos in hac concluſione loqui de ſola permiſſione peccati ſpeciali, & propria reprobi: tum quia communis permiſſio originalis peccati nequit eſſe effectus peculiaris reprobationis negatiuæ alicuius creaturæ, tum etiam quia permiſſiones aliquorum pecatorum, quæ integre remittuntur quibuſdam in hac vita, proficiſcuntur ex communi prouidentia, & non ex reprobatione negatiua. Sicut enim ſupra neceſſarium cenſuimus ad effectum prædeſtinationis, vt aliquo modo conferret de facto ad bonum æternum prædeſtinati; ita nunc cenſemus ad effectum reprobationis, etiam negatiuæ, requiri, vt conferat de facto aliquo modo ad damnum æternum reprobi: cum igitur peccata, quæ committuntur, poſitis illis permiſſionibus, nihil de facto conferant ad damnum æternum reprobi, permiſſiones eorum non erunt effectus reprobationis negatiuæ.

Communis permiſſio originalis peccati, & aliquorum peccatorum, quæ integre remittuntur in hac vita, non eſt effectus negatiua reprobationis.

10\. Ex dictis facile eſt reſpondere ad ſententias oppoſitas, diximus enim nullam permiſſionem eſſe effectum reprobationis poſitiuæ, & non omnem permiſſionem eſſe effectum reprobationis negatiuæ, ſed ſolum illam, quæ eſt propria reprobi, ſeu quæ de facto confert ad damnum æternum reprobi, vt explicuimus, ſiue ſit prima, ſiue ſecunda, ſiue quæuis alia: nam reprobatio negatiua non ſupponit neceſſario culpam. Cum autem Auguſtinus & Thomas locis adductis indicant obdurationem eſſe effectum reprobationis, intelligendi ſunt de reprobatione negatiua. Nam Deus non dicitur obdurare peccatorem per actionem poſitiuam directe intendens in illo adhæſionem, ſeu pertinaciam voluntatis in malo, vel voluntariam impœnitentiam, aut pertinacem reſiſtentiam Diuinis inſpirationibus; ſed ex eo dicitur illum indurare, quia non dat gratiam peculiarem, qua cor illius emolliatur, & mens illuminetur: negatio autem huius peculiaris gratiæ ad negatiuam reprobationem ſpectat.

Quo pacto dicatur Deus obdurare peccatorem.

11\. Ad ea quæ opponit Heriçe, admitto primum illud principium, quod ſtatuit auctoritate Patrum, licet non omnia teſtimonia quæ adducuntur illud efficaciter probent, vt indicauimus ſuperiori diſputatione, capite ſecundo in ſolutione ſecundi argumẽti. Ex eo autem principio non recte infertur permiſſionem poſteriorum peccatorum eſſe effectum reprobationis poſitiuæ, ſed poteſt eſſe ſolius negatiuæ, etiam ſi negatio illa gratiæ congruæ procedat ex affectu iuſtitiæ in pœnam priorum peccatorum. Secundum principium omnino negandum eſt, & ad primam eius probationem negandum item integrum antecedens: effectus enim prædeſtinationis procedere neceſſario debet ex voluntate efficaci dandi gloriam. Ad ſecundam probationem dixi iam ſuperiori diſputatione capite ſecundo in ſolutione ſecundi argumenti, & alias non ſemel, complacentiam illam de obiecto illo conditionato liberam non eſſe in Deo, atque adeo non ſpectare poſſe ad reprobationem.

Capvt II.

De cauſis Reprobationis.

12\. Variè de cauſa reprobationis Theologi ſentiunt: quidam enim negant dari cauſam reprobationis ex parte reprobi; quidam vero affirmant, docentque cauſam reprobationis eſſe peccata cum quibus homo è vita diſcedit, vel carentiam diſpoſitionis requiſitæ ad prædeſtinationem, nam huius etiam aliquam cauſam aſſignant. Alij licet negent cauſam prædeſtinationis, docent tamen cauſam reprobationis eſſe peccatum originale. Denique Vaſquez diſputatione nonageſima quinta, capite quarto, quinto, & ſexto cum aliis diſtinguit reprobationem à gratia, & reprobationem à gloria; & prioris quidem in adultis, quoad primam permiſſionem, docet nullam dari cauſam ex parte ipſorum, ſed eam permiſſionem refert in peccatum primi parentis: exiſtimat enim melius aſſignari poſſe pro cauſa huius reprobationis peccatum primi parentis, quam peccatum originale contractum, hoc enim poſtquam per Baptiſmum deletum eſt, nequit eſſe cauſa permiſſionis peccati, ſicut poteſt eſſe peccatum primi parentis reſpectu noſtri, etiam ſi in eo remiſſum ſit per pœnitentiam, quia manſit obligatio in poſteris, non ſolum contrahendi originale peccatum, ſed etiam

Referuntur variæ ſententiæ circa cauſas reprobationis.

Digitized by Google

etiam carendi gratia congrua, cuius negatione permittitur peccatum: at poſterioris reprobationis nempe à gloria, putat cauſam eſſe in reprobis adultis, ſcilicet peccata, in quibus finiunt vitam.
13. In paruulis autem credit Vazquez reprobationis à gratia, quoad permiſſionem contrahendi originale, nullam eſſe cauſam, ſed in primo parente cuius merito peccatum introiuit in omnes, iuxta Paulum ad Romanos 5. exceptis Chriſto Domino, & Beata Virgine. Cęterum reprobationis à gloria in illis infantibus, quibus parentum negligentia, vel malitia baptiſmus adhibitus non eſt, cauſam fuiſſe perſeuerantiam in peccato originali præuiſam vſque ad mortem: at in illis infantibus, quibus baptiſmus humana diligentia adhiberi non potuit, exiſtimat idem Vazquez peccatum primi parentis eſſe cauſam prædictæ reprobationis, ita tamen, vt peccatum Adami fuerit cauſa immediata ſimplicis affectus, quo Deus ob peccatum primi parentis voluit illos gloria priuare, cum ante præuiſionem talis peccati gloriam illis voluerit voluntate antecedenti: ex illo autem ſimplicī affectu illos puniendi permiſerit in ſecundo inſtanti illos labi in originale ſine vllo remedio, ac tandem in tertio inſtanti efficaciter decreuerit illos à gloria excludere.

14.

Reprobationis negatiua, quoad voluntatem non eligendi efficaciter ad gloriam, nulla eſt cauſa, vel ratio, neque ex parte reprobi, neq; ex parte Adæ.

Ego verò iuxta duplicem reprobationem ſupra adductam, negatiuam ſcilicet, & poſitiuam, *Dico primo* reprobationis negatiuæ quoad voluntatem non eligendi efficaciter ad gloriam, nullam eſſe cauſam, vel rationem, neque ex parte reprobi, neque ex parte primi parentis. Ita Soarius lib. 5. cap. 5. Probatur quia in eodem ſigno ordine intentionis elegit Deus efficaciter prædeſtinatos ad gloriam, & efficaciter voluit non eligere reprobos; ſed prædeſtinati tunc nullam habuerunt cauſam electionis ſuæ: ergo neque reprobi ſuæ non electionis. Confirmatur, quia tam angeli, quam homines, partim electi ſunt, partim non electi; illi quidem ante præuiſionem peccati angelici; hi vero ante præuiſionem, vel proprij peccati, vel peccati primi parentis: ergo nulla eſt cauſa reprobationis negatiuæ ex parte Angelorum, & hominum. Nec ſentit oppoſitum ſanctus Proſper in reſponſione tertia ad Gallos, nam loquitur de reprobatione poſitiua, vt ex contextu liquet; vtitur tamen termino negatiuo pro poſitiuo, quia cum iſtæ reprobationes de facto non ſeparentur, nomen vnius vſurpatur nonnunquam ad aliam ſignificandam, quando de illis non rigoroſe, & ex profeſſo diſputatur.

15.

Reprobationis negatiua, quoad voluntatem non dandi media infallibilia ad ſalutem, non datur neceſſario cauſa ex parte reprobi.

Dico ſecundò, reprobationis negatiuæ, quoad voluntatem non dandi gratiam congruam, ſeu media infallibilia ad obtinendam ſalutem, non neceſſariò dari cauſam ex parte reprobi. Patet hoc in Angelis: Deus enim ante præuiſionem vllius culpæ illorum, quibuſdam voluit dare gratiam congruam, quibuſdam vero voluit non dare congruam. Deinde permiſſio primi peccati, in quā includitur negatio prædictæ gratiæ congruæ, non videtur neceſſario habere cauſam, ſiue in prædeſtinato, ſiue in reprobo: nam nullam habuit in primis parentibus; hi enim permiſſi ſunt peccare ſine præuia illorum culpa, & idem dici poteſt de negatione gratiæ cōgruæ in quocunq; ſiue prędeſtinato, ſiue reprobo. Dixi nō neceſſario dari cauſam ex parte reprobi. Nam probabile eſt peccatū originale eſſe cauſam ſufficientem negādi gratiam congruam his quibus eam Deus negare voluit, & propter illud voluiſſe eam negare, cum præuiſum fuerit ante voluntatem dandi auxilia præuenientia. Nec refert quod peccatum originale omnes æqualiter infecerit: Inde enim ſolum ſequitur non potuiſſe eſſe cauſam cur iis potius, quam aliis negaretur gratia congrua; non tamen ſequitur non fuiſſe cauſam ſufficientem negandi illam iis, quibus negata eſt. Nec item refert, quod multis reprobis remiſſum ſit peccatum originale. Nam licet Deus ob peccatum iam remiſſum non deneget gratiam ſufficientem; negat tamen ſæpe congruam, maxime cum non ſemper cum culpa remittatur pœna illi debita, præſertim pœna huius vitæ, vt videre eſt in peccato originali remiſſo, ratione cuius manet homo morti, & aliis huius vitæ ærumnis obnoxius. Potuit ergo Deus in pœnam peccati originalis, etiam remiſſi, abſolute negare gratiam congruam, ſicut negat nonnunquam, ad aliquod tempus, ſpecialem protectionem, & familiaritatem, & ſpecialia auxilia, quę antea concedebat, propter aliquod peccatum actuale, etiamſi per pœnitentiam iam deletum ſit.

Probabile eſt peccatū originale eſſe cauſam ſufficientem negandi gratiā congruam iis, quibus eam Deus negare voluit, quāuis nō potuerit eſſe cauſa, cur iis potius, quam aliis negaretur.

16.

Reprobationis poſitiua datur cauſa ex parte reprobi, nempe peccatum vſque ad mortem perſeuerans, ſiue actuale, ſiue originale, ſiue vtrumque ſimul.

Dico tertiò reprobationis poſitiuæ dari cauſam ex parte reprobi, & hanc eſſe in adultis peccatum vſque ad mortem perſeuerans, ſiue actuale, ſiue originale, ſiue vtrumque ſimul, & in infantibus ſolum peccatum originale ſimiliter permanens vſque ad mortem. Eſt communis ſententia, & probatur prima pars, quia finalis ſententia, ſeu iudicium practicum contra reprobum, & decretum abſolutum excludendi illum à gloria, & puniendi, quæ ſpectāt ad rationem poſitiuæ reprobationis, habent fundamentum ex parte reprobi, cum ſupponant in illo peccatum abſolute præuiſum. Secunda pars ſuadetur, quia eadem eſt cauſa reprobationis poſitiuæ, quæ eſt cauſa damnationis: ſed adulti non condemnantur propter peccatum actuale, vel originale, vel vtrumque ſimul, niſi in eo permaneant vſque ad mortem: ergo neque reprobantur poſitiuè, niſi præuideantur abſolute deceſſuri cum aliquo ex illis peccatis, vel cum vtroque ſimul. Quare ſi peccatum iam remiſſum ſit, non poterit eſſe cauſa reprobationis poſitiuæ.

17.

Peccatū iam remiſſum non poteſt eſſe cauſa reprobationis poſitiua etiam peccatū originale.

Nec refert quod peccatum originale, etiam remiſſum, vel remittendum, ſit radix omnium peccatorum, quæ deinde committuntur, & quod propter illud velit Deus non dare gratiam congruam ad vitanda peccata vſque ad finem vitæ. Nam licet totum hoc admittatur, non ſequitur peccatum originale iam remiſſum, vel remittendum ante mortem, eſſe cauſam etiam partialem reprobationis poſitiuæ, ſed ſolum eſſe occaſionem remotam. Licet enim dicatur cauſa negationis auxilij congrui, cum hæc negatio non ſit cauſa peccati, & per conſequens neque reprobationis poſitiuæ, neque peccatum originale remiſſum, vel remittendum dici poterit cauſa prædictæ reprobationis. Tertia pars eodem fundamento nititur, quo ſecunda: ſicut enim in adultis quoduis

peccatum

Digitized by Google

peccatum graue non eſt cauſa damnationis, nec reprobationis, niſi permanens vſque ad mortem; ita in infantibus peccatum originale non erit cauſa reprobationis poſitiuæ illorum, niſi præuideatur permanſurum vſque ad mortem.

18. Ad ſententiam Vaſquez dixi iam in concluſione ſecunda, probabile eſſe peccatum originale in vnoquoque eſſe cauſam ſufficientem negandi gratiam congruam iis, quibus negata eſt, quod tribui etiam poteſt probabiliter peccato primi parentis præuiſo dumtaxat in primo parente, & nondum in poſteros deriuato, quatenus ex ſe aptum erat ad inficiendum totam poſteritatem. Addo admittendum nullo pacto eſſe quod docet Vaſquez de illis paruulis, quibus humana induſtria ſubueniri non potuit, ſcilicet eos poſitiue fuiſſe reprobatos propter peccatum primi parentis modo explicato in initio huius capitis. Nam re vera ita non eſt, Deus enim, vt ſupra diximus, neminem voluit, etiam ſimplici affectu, priuare gloria ob peccatum primi parentis, vel ob peccatum originale, vt præciſe contractum.

DISPVTATIO IX.

De ſupernaturali prouidentia erga reprobos.

CAPVT I.

An, & quo pacto voluerit Deus omnes homines, etiam reprobos, ſaluos fieri.

1. *Deus omnibus hominibus, & Angelis, quos produxit, voluit æternam gloriam.*

CERTVM in primis eſt Deum omnibus hominibus, & Angelis, quos produxit, voluiſſe æternam beatitudinem. Et de hominibus quidem conſtat in Paulo primæ ad Timotheum ſecundo dicente: *Deus vult omnes homines ſaluos fieri*, & ex communi conſenſu Sanctorum Patrum, qui verba Pauli ita interpretantur. Nam Damaſcenus libro de fide, capite vigeſimo nono, ſic ait: *Quin illud quoque nos ne fugiat, Deum, vt bonitate præſtantem, primarie quidem omnes homines ſeruari, & regni ſui compotes eſſe velle, nec enim ſupplicij, ac cruciatus cauſa, verum ad hoc vt bonitatis ipſius participes ſimus, nos effinxit.* Idem repetit eodem loco his verbis: *Neque latendum eſt Deum precedenter velle omnes ſaluari, & regnum eius conſequi: nec enim ad puniendum nos plaſmauit, ſed vt efficiat bonitatis ſuæ participes.* Nihil ſane excogitari potuit clarius, nec aptius ad noſtram ſententiam confirmandam. Similia docent Hieronymus in caput primum Epiſtolæ ad Epheſios, ad illa verba: *Secundum conſilium voluntatis ſuæ.* Clemens Romanus libro ſecundo conſtitutionum Apoſtolicarum, capite quinquageſimo nono, & Clemens Alexandrinus in Adhortatione ad Gentes. Adde magnam nubem aliorum Sanctorum Patrum, quorum verba refert Iuſtinianus, explicans citatum locum Pauli ex primæ ad Timotheum ſecundo; & quamuis Auguſtinus eum locum nonnunquam referat ad ſolos prædeſtinatos, vt videre eſt in Enchiridio capite centeſimo tertio: Nihilominus aliis in locis, vt libro de Spiritu, & littera, capite trigeſimo tertio, & in libro ad articulos ſibi falſo impoſitos, refert ad omnes omnino homines, vt reuera referri debet, nam hic eſt ſenſus proprius, & germanus verborum Pauli. De Angelis eadem omnino ratio eſt, atque de hominibus, & ideo idem de illis ſentiendum. Poteſt autem hæc doctrina confirmari; quia Deus omnes homines, & Angelos, quos produxit, voluit producere propter ſupernaturalem finem æternæ beatitudinis: ergo voluit, vt omnes, quantum in ipſo erat, illam conſequerentur.

2. *Deus voluit gloriam omnibus hominibusque, non ſolum poſt, ſed etiam ante præuiſionem peccati Adæ.*

Certum deinde eſt Deum non ſolum voluiſſe æternam beatitudinem omnibus hominibus poſt præuiſum peccatum Adæ, quod plane conuincit teſtimonium Pauli, iuxta expoſitionem Sanctorum Patrum, ſed etiam ante præuiſionem talis peccati; nam ante iſtam ordinauit Deus, vt diximus, totam naturam humanam in ſupernaturalem beatitudinem. Et probatur amplius, quia originalis iuſtitia, quã Deus contulit primo parenti, vt capiti pro omnibus, & ſingulis poſteris, cum omnibus auxiliis tali iuſtitiæ debitis, erat ſufficiens principium ad ſupernaturalem beatitudinem comparandam: ergo ſignum eſt collatam eſſe iuſtitiam originalem ex voluntate omnes, & ſingulos poſteros Adæ ſaluandi.

3. *Voluntas, qua Deus vult omnes ſaluos fieri, eſt formalis actus per ſe terminatus ad gloriam in ipſa.*

His poſitis major difficultas eſt in explicanda qualitate huius Diuinæ voluntatis. *Dico* tamen *primò*, voluntatem iſtam eſſe proprium, & formalem actum voluntatis per ſe terminatum ad ſupernaturalem beatitudinem in ſe ipſa, atque adeo reſpectu beatitudinis eſſe voluntatem beneplaciti. Ita videtur ſentire Sanctus Thomas, prima parte, quæſtione decima nona, articulo ſexto, ad primum, & Durandus in primum, diſtinctione quadrageſima ſeptima, quæſtione prima, & recentiores communiter; probatur primo, quia hoc continetur expreſſe in verbis Pauli adductis, quæ propriè, & non metaphorice, explicanda ſunt, cum nullum ſequatur incommodum, iuxta regulam Auguſtini, & conſonant Sancti Patres, qui hæc verba proprie, & ſimpliciter interpretantur, iuxta ſenſum verborum. Et ſane velle ſaluum fieri, proprie loquendo, non eſt velle auxilia ſufficientia, ſed velle ſalutem, nam auxilia ſufficientia metaphorice tantum ſunt ſalus, quia illam nimirum operari poſſunt: objectum ergo prædictæ voluntatis Diuinæ contentæ in verbis Pauli, nullum eſt aliud, niſi æterna hominum ſalus, & gloria. Secundo, Deus dat hominibus dona gratiæ, vt per illa ſupernaturalem beatitudinem conſequantur, ſi velint: ergo neceſſe eſt, vt præhabeat, tanquam perfectiſſimum agens, intentionem aliquam talis finis; ſed intentio eſt verus actus voluntatis directe terminatus ad finem: ergo in Deo voluntas illa erit verus, & formalis actus terminatus ad ſupernaturalem beatitudinem in ſe ipſa. Tertiò, aſſignari nequit ratio, ob quam repugnet Deo prædicta voluntas,

Digitized by Google

voluntas, & alioqui formalis voluntas dumtaxat dandi media ſufficientia ad ſalutem non ſatis eſt, vt Deus formaliter dicatur velle hominibus æternam beatitudinem, etiam ſi media illa gratiæ natura ſua tendant in illum finem: nam modus iſte operandi propter finem eſt valde imperfectus, & non quadrat in agens à propoſito, atque adeo neque in Deum. Addo multa eſſe media gratiæ, quæ natura ſua non ordinantur in ſupernaturalem beatitudinem, ſed ſola voluntate Dei, quæ indigent ſpeciali ipſius intentione, vt dicantur in talem finem ordinari.

4. *Voluntas ſaluandi omnes libera eſt, & non tantum ſimplex complacentia ſed actus proſecutionis, & quantum eſt ex ſe inferens effectum.*

Dico ſecundò, voluntatem iſtam eſſe actum liberum Dei, & non eſſe tantum ſimplicem complacentiam, etiam vt terminatur ad reprobos, ſed ſe habere per modum proſecutionis, & quantum eſt ex ſe inferre effectum. Ita Soarius lib. 4. cap. 2. Prima pars oſtenditur primò, quia omnis actus voluntatis ex ſe inferens operationem ad extra eſt Deo liber; ſed ita ſe habet voluntas iſta, de qua eſt ſermo; haberet enim effectum ad extra, niſi creatura impediret: ergo eſt voluntas libera Deo. Secundò quia ſi eſſet voluntas neceſſaria ipſi Deo, non potuiſſet Deus producere creaturam intellectualem, quin ordinaret illam ad ſupernaturalem beatitudinem, quia per hanc voluntatem illam ordinat ad talem finem; ſed falſum eſt Deum non potuiſſe producere creaturam intellectualem, quin illam ordinaret ad ſupernaturalem beatitudinem, cùm potuiſſet illam ordinare ad finem mere naturalem, vel ad aliũ finem ſupernaturalem diſtinctum, vt nunc pono: ergo voluntas iſta non eſt Deo neceſſaria, ſed libera. Secunda pars probatur primo, quia in volũtate ſimplex complacẽtia eſt actus, quo placet objecti bonitas, ſiue poſſibilis, ſiue exiſtens apprehendatur abſque intentione illam faciendi, aut obtinendi; ſed voluntas iſta non eſt actus huiuſmodi, immo potius eſt actus proponens rem facere, aut obtinere, quantum eſt ex parte Dei: ergo non eſt ſimplex complacentia, ſed actus proſecutionis. Secundo quia voluntas iſta, quam Deus habet erga reprobos eſt vera intentio, nam per illam ita vult Deus reprobis beatitudinem, vt ex vi talis voluntatis neceſſario debeat illis conferre aliqua ſupernaturalia media: ergo ſignum eſt eam voluntatem non eſſe actum complacentiæ, ſed proſecutionis, aliquo pacto ordinatum ad efficiendum, vel obtinendum objectum. Confirmatur, quia actus ſimplicis complacentiæ, quam Deus habet circa aliquod objectum, non ordinat tale objectum ad exiſtendum, ſed ſupponit illud, vel vt poſſibile, vel vt exiſtens, & neceſſario fertur in illud ex ſuppoſitione talis poſſibilitatis, vel exiſtentiæ, vt monuimus ſupra Tractatu de voluntate Dei: at per hanc voluntatem libere vult Deus reprobis beatitudinem, & quantum eſt ex ſe ordinat illam ad exiſtendum: ergo non eſt ſimplex complacentia.

5. Dices, ſi hæc voluntas ex ſe ordinaret objectum ad opus, vel eſſet abſoluta, vel conditionata; ſi abſoluta, ſemper ſortiretur effectum; ſi conditionata, non eſſet vera voluntas de præſenti, ſed foret, poſita conditione; vtrumque autem falſum eſt: ergo hæc voluntas non eſt proſecutio ex ſe ordinans objectum ad exiſtentiam. Reſpondeo hanc voluntatem non eſſe omnino abſolutam, ſed conditionatam; inde tamen non ſequi non eſſe de præſenti veram voluntatem. Eſt enim latum diſcrimen inter voluntatem ſub conditione, & voluntatem conditionatam: nam voluntas ſub conditione non exiſtit: niſi poſita conditione, at voluntas conditionata habet conditionem non ex parte ſubjecti, ſed ex parte objecti, & ita non ſuſpendit actum, ſed limitat objectum eius. Sic Deus vult de præſenti reprobis beatitudinem non abſolute, & ſimpliciter, ſed quantum eſt ex ſe, & niſi ipſi impediant. Vnde actus iſte eſt quodammodo efficax, quatenus ex vi eius tenetur Deus præbere reprobis media ſufficientia.

Dico tertiò, prædictam voluntatem reſpectu omnium reproborum dici poſſe quodammodo æqualem, & quodammodo inæqualem. Patet quia æqualis dici poteſt, quatenus per eam voluntatem ita Deus omnes reprobos amat, vt ex ſe neminem excludat à regno; & in hoc ſenſu videntur Sancti Patres ſignificare hanc voluntatem eſſe æqualem reſpectu omnium. Dici etiam poteſt inæqualis maxime reſpectu Angelorum. Nam iuxta communem ſententiam, Deus contulit illis gratiam inæqualem, ſecundum inæqualitatem naturæ: ergo probabile eſt ſimili proportione ordinaſſe illos ad inæqualem gloriam. At reſpectu hominum non eſt ita certa hæc inæqualitas; tum quia non ſunt ita inæquales in natura, ac angeli; tum etiam quia communiter non cenſetur Deus reſpicere, in collatione gratiæ, hanc inæqualitatem naturæ in hominibus, ſicut in Angelis; tum prætereà quia inæqualitas mediorum, quæ diuinitus reprobis tribuuntur, non omnino id perſuadet, cum potuerit aliunde prouenire, quam ex voluntate iſta dandi illis gloriam, præſertim cum multa fortaſſe auxilia conferantur reprobis, non per ſe propter illos, ſed propter prædeſtinatos. Nihilominus mihi probabile eſt hanc voluntatem fuiſſe aliquo modo inæqualem reſpectu hominum: ſicut enim Deus prædeſtinatis, ordine intentionis, voluit certam, & determinatam gloriam, ita etiam reprobis, per hanc voluntatem, dicendus eſt voluiſſe certam, & determinatam gloriam, cum hoc, ſicut & illud ſpectet ad diuinam perfectionem; ſed pluribus prædeſtinatis voluit Deus gloriam inæqualem: ergo pariter pluribus reprobis per proportionatam voluntatem. 6. *Voluntas ſaluandi reprobos dici poteſt quodammodo æqualis, & quodammodo inæqualis.*

CAPVT II.

Expediuntur aliquot difficultates contra doctrinam ſuperioris capitis.

Baſilius Ponce de Leon prima parte variarum diſputationum quæſtione ſexta Scholaſtica capite duodecimo vt tueatur nullum eſſe in Deo actum liberum inefficacem, affirmat 7. *Argumenta Baſilij Ponce contra noſtrã doctrinã proponuntur, & ſoluuntur.*

mat non alia ratione velle Deum omnes homines ſaluos fieri, niſi quia omnibus vult auxilia ſufficientia ad conſequandam gloriam. Vnde docet voluntatem illam expreſſam à Paulo 1. ad Timotheum ſecundo verbis illis: *Qui omnes homines vult ſaluos fieri*, eſſe quidem voluntatem formalem reſpectu auxiliorum, non vero reſpectu gloriæ; atque adeo non eſſe actum immediate terminatum ad gloriam. Quam ſententiam iam pene ſepultam profitetur ſe velle ſuſcitare, ideoque latius oſtendere, & ſtabilire. Quia tamen pugnat cum communi & vera doctrina à nobis propugnata ſuperiori capite, libet argumentum huius doctoris ſingillatim proponere, & ſoluere, vt veritas noſtræ doctrinæ magis eluceſcat.

8. Primum argumentum eſt: Quia Auguſtinus nunquam explicuit prædicta Pauli verba de formali actu diuinæ voluntatis terminato immediate, & per ſe ad gloriam. Nam libro quarto contra Iulianum capite octauo & libro de correptione, & gratia capite decimoquarto ſic explicat, vt Deus velit ſaluos fieri quotquot ſaluantur. Deinde in Enchiridio capite centeſimo tertio hanc eſſe exiſtimat mentem Pauli, nempe Deum velle ex omni hominum genere, & ordine aliquos ſaluos fieri. Denique libro de correptione, & gratia capite decimoquinto ſic exponit, vt dicatur Deus velle omnes homines ſaluos fieri, quia facit nos velle, & deſiderare vt omnes homines ſalui fiant. In quibus expoſitionibus non meminit diuinæ voluntatis ad gloriam omnium hominum immediate terminatæ. Vidit Baſilius Ponce hoc argumentum, eo ipſo quod negatiuum eſt, minus validum exiſtimandum, & ideo profert teſtimonium eiuſdem Auguſtini in Enchiridio capite 103. vbi cum duas priores expoſitiones verborum Pauli retuliſſet, ſubiunxit: *Et quocunque alio modo, dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluiſſe fieri, factumque non eſſe.* Quibus verbis plane docet nullum eſſe in Deo voluntatis actum, qui effectum non habeat, atque adeo in teſtimonio Pauli adducto non contineri voluntatem aliquam Dei inefficacem immediate ab gloriam terminatam.

9. *Auguſtinus explicuit verba Pauli adducta de formali actu inefficaci immediate terminato ad gloriam.*

Reſpondeo in primis falſum eſſe ſanctum Auguſtinum nunquam explicuiſſe verba Pauli adducta de formali actu inefficaci diuinæ voluntatis per ſe, & immediate terminato ad gloriam. Conſtat ex libro de ſpiritu, & littera capite trigeſimo tertio vbi ſic habet: *Vult autem Deus omnes homines ſaluos fieri, & in agnitionem veritatis venire, non ſic tamen, vt eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene, vel male vtentes iuſtiſſime iudicentur. Quod cum ſit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius euangelio non credunt, nec ideo tamen eam vincunt, verum ſe ipſos fraudant magno, & ſummo bono, maliſque pœnalibus implicant experturi in ſuppliciis poteſtatem eius, cuius in donis miſericordiam contempſerunt; ita voluntas Dei ſemper inuicta eſt, vinceret autem ſi non inueniret quid de contemptoribus faceret, aut vllo modo poſſent euadere quod de talibus ille conſtituit. Qui enim dicit, verbi gratia, Volo, vt hi omnes ſerui mei operentur in vinea, & poſt laborem requieſcentes epulentur, ita vt quiſquis eorum hoc noluerit, in piſtrino ſemper molat; videt quidem quicunque contempſerit contra voluntatem domini ſui facere, ſed tunc eam vincet, ſi & piſtrinum contemnens effugerit, quod nullo modo fieri poteſt ſub Dei poteſtate.* Quæ Auguſtini verba adeo expreſſa ſunt, vt de eius mente dubitare non liceat. Expendo illud: *Infideles contra voluntatem Dei faciunt, cum eius euangelio non credunt.* Quod planè indicat Auguſtinum admittere in Deo verum, ac formalem actum voluntatis, quo immediate vult finem hominum, qui euangelio non credunt, qui non poteſt non eſſe inefficax, cum effectu careat. Vnde colligo admitti etiam ab Auguſtino formalem voluntatem inefficacem terminatam ad gloriam, cum non ſit maior ratio illius quam huius, maxime cum voluntas ad gloriam terminata ſatis exprimatur in illo exemplo adducto ab eodem ſancto Doctore de domino volente, vt omnes ſerui ipſius laborent in vinea, & poſt laborem requieſcentes epulentur: voluntas enim requiei, & epuli reſpondet voluntati inefficaci gloriæ, cum illa etiam inefficax ſit reſpectu ſerui, qui non laborat, nec conſequitur requiem, ac conuiuium.

Addo deinde tres illas expoſitiones verborum Pauli traditas ab Auguſtino non congruere contextui, & inſtituto Apoſtoli. Prima enim non congruit; nam cum Paulus eo loco contendat fundendas eſſe preces pro omnibus hominibus, præcipue pro regibus, & principibus idque Deo acceptum eſſe, qui omnes homines vult ſaluos fieri, nulla videtur eſſe connexio, nulla conſequutio, ſi verba Pauli ad eos ſolos, qui ſalui fiunt referantur; nam ſi Deus nolit reges aliquos, aut principes ſaluari, vnde conſtabit acceptas eſſe Deo orationes pro ipſis fundendas? Illud etiam in hac expoſitione aduertendum eſt, ſupponi Thimotheum nimis ignorantem, ſi in illa epiſtola doceri debuiſſet ab Apoſtolo, Deum velle ſaluos fieri quotquot ſaluantur, quod abſurdum eſt, & indignum. Secunda etiam expoſitio non videtur admittenda, ne hæretici occaſionem accipiant ſimiliter interpretandi ſimilia Scripturæ teſtimonia, & limitandi ſimiles propoſitiones vniuerſales eius, ita vt non comprehendant omnes omnino homines, ſed aliquos tantum ex omni hominum ordine, quod omnino vitandum eſt. Tertia autem expoſitio pugnat cum proprietate verborum, eaque ad alienum ſenſum ſine vlla neceſſitate detorquet. Quare cum Auguſtinus explicuerit aliquando verba Pauli de formali actu inefficaci diuinæ voluntatis per ſe terminato ad gloriam, & aliæ interpretationes adductæ minus bene aptari poſſint inſtituto Apoſtoli, non videtur hoc argumentum magni momenti.

10. *Tres expoſitiones verborum Pauli traditæ alibi ab Auguſtino non congruũt contextui, & inſtituto Apoſtoli.*

Secundum argumentum petitur ex auctoritate Sanctorum Patrum, nam ſanctus Proſper aliquãdo approbat expoſitiones verborũ Pauli traditas ab Auguſtino, vt videre eſt in epiſtola de libero arbitrio ad Rufinum, & in libro ad capitula Gallorum reſponſione octaua. Deinde libro ſecundo de vocatione gentiũ capite ſecundo ea ratione cenſet Deum voluiſſe omnes homines ſaluos fieri, quia voluit omnibus prædicari Euangelium, vel conferri omnibus auxilia ſufficientia; prædicatio autem euangelij, & 11.

collatio

collatio auxiliorum ſufficientium non ſunt ſalus ipſa, ſed media ad ſalutem. Chryſoſtomus etiã homilia prima in epiſtolam ad Epheſios, cum ait Deum mirum in modum cupere, & vehementer deſiderare noſtram ſalutem, intelligi non poteſt de deſiderio ſalutis, & gloriæ; in hanc enim ſolum fertur Deus affectu ſimplici, & inefficaci; ſed de deſiderio reſpectu mediorum, quæ Deus præparat reprobis, quod vehemens eſſe poteſt, & vehementius reſpectu vnius reprobi, quam alterius ex parte maiorum mediorum quæ illi deſiderat, non ex parte actus diuini, qui æque infinitus eſt reſpectu omnium. Sanctus Ambroſius libro de Paradiſo capite octauo, voluntatem ſaluos faciendi omnes, quam Deus habet, appellat voluntatem ſigni, & eam ſignificari exiſtimat, & in præcepto Adæ, & in electione Iudæ, & in prædicatione Iudæis facta: ergo ſentit Ambroſius non fuiſſe voluntatem beneplaciti immediate terminatam ad omnium ſalutem, & gloriam. Adde Anſelmum, qui primæ ad Timotheum ſecundo approbat duas Auguſtini expoſitiones, & libro de voluntate Dei diuidit voluntatem Diuinam in voluntatem efficacem, & in approbantem, & hanc poſteriorem ait eſſe, quæ vult omnes homines ſaluos fieri, & per voluntatem approbantem videtur intelligere voluntatem ſigni.

12. *Explicantur SS. Patres proxime adducti.*

Reſpondeo S. Proſperum interdum amplexum fuiſſe aliquam, vel aliquas expoſitiones loci Pauli ex tribus traditis ab Auguſtino, quod fecerunt etiam aliqui alij Patres ſecuti Auguſtinum: contendo tamen eundem Proſperum tandem adhæſiſſe alteri expoſitioni eiuſdem loci, quam probauit Auguſtinus libro de Spiritu, & littero, capite trigeſimo tertio, cuius proxime meminimus. Nam in libro ad capitula Gallorum ſententia octaua, quæ reſpondet capitulo decimo octauo, in quo Galli obiiciebant Auguſtinum ſolum tribuere Deo voluntatem ſaluandi prædeſtinatos, non vero ſaluandi reprobos, hæc habet verba Proſper: *Qui dicit quod non omnes homines voluit Deus ſaluos fieri, ſed certum numerum prædeſtinatorum, durius loquitur, quam loquendum eſt de altitudine inſcrutabilis gratiæ Dei, qui & omnes vult ſaluos fieri, atque in agnitionem venire veritatis, & voluntatis ſuæ propoſitum in eis implet, quos præſcitos prædeſtinauit, prædeſtinatos vocauit, vocatos iuſtificauit, iuſtificatos glorificauit.* Quo aperte declarat voluntatem Diuinam ſaluandi non extendi ad ſolos prædeſtinatos, ſed etiam ad omnes reprobos, impleri tamen in ſolis prædeſtinatis. Idem expreſſit libro ſecundo de vocatione gentium capite vigeſimo quinto dicens: *Rationabiliter, & pie creditur, omnes homines ſaluos fieri, Deum velle, ſemperque voluiſſe: & hoc non aliunde monſtratur, quam de his beneficiis, eaque prouidentia Dei, quam vniuerſis generationibus communiter, atque indifferenter impendit.* Quis non videat Proſperum colligere voluntatem generalem ſaluandi omnes homines ex beneficiis in omnes collatis, & ex communi prouidentia omnibus impenſa? Fruſtra ergo obiicitur nobis Sanctus Proſper.

13. Ad Chryſoſtomum negandum eſt ipſum intelligi non poſſe de deſiderio ſalutis, & gloriæ. Nam ſi deſiderium poteſt eſſe vehemens reſpectus mediorũ, cur non poterit eſſe deſideriũ vehemens reſpectu finis? Cũ deſideriũ mediorum oriatur ex amore finis & huius amor ſit principiũ illius. Nec refert quod amor finis ſit ſimplex affectus, poteſt poteſt enim nihilominus dici vehemẽs, ſi habeat magnos quoſdã, & præſtantes effectus, & per illos oſtendatur. Nec item refert quod amor Diuinus non ſit in ſe ipſo maior, vel minor, cũ in ordine ad maiores, & minores effectus eiuſmodi denominationes ſubire poſſit, atque adeo dici vehemens, & magis, vel minus vehemens. 14.

Ad id quod ex Ambroſio obiicitur, reſpondeo, ſi recte expendantur quæ docet, ex illis ſatis colligi voluntatem beneplaciti in Deo immediate terminatam ad omnium hominum ſalutem, licet illam explicet ex effectibus, quod familiare eſt Sanctis Patribus, & erit perſpicuũ conſideranti contextum Ambroſij. 15.

Ad Anſelmum dico primum teſtimonium ex ipſo adductũ ipſius non eſſe, nam commentaria illa in Paulũ non eſſe Anſelmi docet Bellarminus libro de ſcriptoribus Eccleſiaſticis, autor autem illorum commentariorum amplexus eſt aliquas expoſitiones verborum Pauli ex adductis ab Auguſtino. Secundum teſtimonium Anſelmi fauet noſtræ ſententiæ, cum voluntatem illam approbantem diſtinguat ab efficaci, & nihil obſtet aſſerere per eam voluntatem approbantem intelligi ab Anſelmo voluntatem beneplaciti immediate terminatam ad omnium hominum ſalutem. Nam quamuis Anſelmus dicat loquens de voluntate approbante: *Approbans in Deo eſt, qua vult omnes homines ſaluos fieri, quoniam nullum prohibet, quantum ad ſe, ſaluum fieri*: non negat his verbis voluntatem approbantem terminari immediate ad ſalutem omnium hominum, immo affirmat declarando illam per effectus non prohibendi, ſed iuuandi omnes, qui ab ea voluntate oriuntur. 16.

Tertium argumentum continet rationem iſtam: Nequit admitti ſpecialis affectus diuinæ voluntatis, quin aſſignetur ſpeciale illius obiectum; ſed nequit aſſignari ſpeciale obiectum illius affectus Diuini, de quo eſt ſermo: ergo talis effectus nequit admitti. Major & conſequutio notæ ſunt, Minor oſtenditur, quia vel obiectum illius affectus eſt ſalus vt poſſibilis, vel vt futura: non vt poſſibilis, quia circa ſalutem vt poſſibilem affectus Diuinus, vel neceſſarius eſt, quod verius credo, vel ſi admittitur actus liber, de illo nõ agimus: neque vt futura, quia ſalus in reprobis futura non eſt: ergo nequit aſſignari ſpeciale obiectum prædicti affectus Diuini. Huic argumento iam ſupra ſatisfactum eſt tractatu quinto diſputatione vndecima, capite primo. Neganda igitur eſt minor, & ad eius probationem dicendum affectum diuinum, quo Deus vult reprobos ſaluos fieri, habere pro obiecto illorum omnium ſalutem futuram ſub conditione, quæ ſalus eſſet abſolute futura, ſi conditio poneretur, quia tamen ponenda non eſt, prohibente poſitionem eius reproborum libertate, ideo non eſt abſolute futura, eſt tamen futura ſub conditione. Videantur quæ dixi loco citato.

Salus futura ſub conditione eſt obiectum voluntatis ſaluandi reprobos.

Digitized by Google

Capvt III.

An omnibus reprobis adultis prouiderit Deus media ſufficientia ad ſalutem.

17. *Argumenta partis negantis.*

PArs negans ſuaderi poteſt primò Scripturæ teſtimoniis in quibus videtur negari venia quibuſdam peccatis, quale eſt illud Pauli ad Hebræos 6. *Impoſſibile eſt eos, qui ſemel ſunt illuminati, guſtauerunt etiam donum cœleſte, & participes facti ſunt Spiritus ſancti, guſtauerunt nihilominus bonum Dei verbum, virtuteſque ſæculi venturi, & prolapſi ſunt, rurſus renouari ad pœnitentiam.* Et illud Matthæi duodecimo: *Qui dixerit verbum contra Spiritum ſanctum, non remittetur ei, neque in hoc ſæculo, neque in futuro.* Et primæ Ioannis quinto: *Eſt peccatum ad mortem, non pro illo dico, vt roget quis.* His teſtimoniis addi poſſunt alia, quibus indicatur negari à Deo auxilium neceſſarium propter priora peccata, vt illud Eccleſiaſtæ ſeptimo: *Conſidera opera Dei quod nemo poſſit corrigere, quem ille deſpexerit.* Et Hieremiæ quinquageſimo primo; *Curauimus Babilonem, & non eſt ſanata, derelinquamus eam.* Et Ioannis duodecimo: *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Iſaias: excæcauit oculos eorum, & indurauit cor eorum,* &c. ergo dicendum eſt non omnibus reprobis adultis prouidiſſe auxilia ſufficientia, quia qui non poſſunt conuerti, non cenſentur habere auxilium ſufficiens.

18. Secundò probatur auctoritate Patrum, nam Iſidorus libro de ſummo bono cap. 15. ait: *Nonnulli ita à Deo deſpiciuntur, vt deplorare ſua mala non poſſint.* Deinde Auguſtinus libro ad articulos ſibi falſo impoſitios articulo ſeptimo ſic habet: *Qui* (ſcilicet Deus) *niſi prius deſeratur, neminem deſerit, & multos deſertores ad ſe conuertit.* Quam ſententiam ex Auguſtino deſumſiſſe videtur Concilium Tridentinum ſeſſione ſexta capite vndecimo cum inquit: *Deus namque ſua gratia iuſtificatos non deſerit. niſi ab eis deſeratur.* Senſus autem verborum Auguſtini videtur eſſe hic: Deus deſerit illum, à quo ipſe Deus deſeritur, & neminem alium deſerit. Nam cum particula, Niſi, habeat vim exceptiuæ, ſemper affirmat quod in altera parte orationis negatur, vel negat, quod affirmatur. Vnde logici hanc propoſitionem: Nullus currit, niſi Petrus, ſic exponunt: Petrus currit, & nullus alius currit. Præterea idem Auguſtinus in expoſitione quarundam propoſitionum epiſtolæ ad Romanos capite ſexageſimo ſecundo ſignificat ita fuiſſe Pharaonem à Deo derelictum, vt ei non imputaretur inobedientia, ſed ſolum ſe talem præbuiſſe, vt ei cor obduraretur. Ait enim: *Non ergo hoc ei imputatur, quod tunc non obtemperauit, quandoquidem obdurato corde obtemperare non poterat, ſed quia talem ſe præbuit, cui cor obduraretur.* Et ſimili modo dici poterit omnes reprobos obduratos etiam fideles, conuerti non poſſe; imo & quemlibet reprobum, ſaltem pro aliquo tempore, ad finem vitæ. Nam cum excitatio gratiæ ſufficiens, ſine qua nemo conuerti poteſt, non ſemper detur, ſed certis temporibus, dabitur aliqua vltima excitatio, poſt quam non dabitur alia, atque adeo poſt illam manebit peccator deſtitutus auxilio ſufficienti, pro aliquo vitæ tempore.

Tertio quia homo propter peccata meretur priuationem auxilij ſufficientis, & expediens videtur, vt Deus hac pœna afficiat peccatorem ad diuinam iuſtitiam oſtendendam, & terrorem iniiciendum aliis. Et confirmatur tum quia interdum Deus maiori pœna afficit peccatorem, dum illum actu peccantem interficit, ac demergit in infernum: tum etiam quia interdum ita aliquos confirmat in gratia, vt cadere non poſſint: ergo aliquos etiam ita deſerit in peccatis, vt reſurgere nequeant. 19.

Quartò, Reprobi ſemel iuſtificati non recipiunt perſeuerantiæ donum, cum reuera non perſeuerent: ergo carent medio neceſſario ad ſalutem. Nam ſine dono perſeuerantiæ nemo conſequitur, neque poteſt conſequi æternam beatitudinem. 20.

Quinto, infideles nunquam ad fidem vocati non videntur habere auxilium ſufficiens, nam ſine vocatione ſaluari non poſſunt, & ſe ad illam diſponere nequeunt, nec illis offertur media prædicatione Euangelij.

21. *Omnibus reprobis, adultis quantumuis obduratis, prouidit Deus media ad ſalutem aliquo pacto ſufficientia.*

Nihilominus tamen vera ſententia eſt Deum omnibus reprobis adultis, quantumuis obduratis prouidiſſe media aliquo pacto ſufficientia ad ſalutem. Probatur primo auctoritate Scripturæ, nam primæ ad Timotheum ſecundo de Deo dicitur: *Qui vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Quæ verba, non video quo pacto vera eſſe poſſint, ſi aliquibus Deus negat auxilia ſufficientia. Et Ioannis primo de Deo ſimiliter dicitur: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Quod intelligendum eſſe de lumine gratiæ, & fidei docent communiter Patres, & melioris notæ interpretes, & ſatis ſuadet contextus. Præterea Paulus ad Romanos ſecundo, alloquens omnino obduratos ait: *An diuitias bonitatis eius, & patientiæ, & longanimitatis contemnis? Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? Secundum autem duritiam tuam, & impœnitens cor theſaurizas tibi iram.* Quibus verbis oſtendit Paulus nullo modo per Deum ſtare quominus obdurati conuertantur, cum ipſe variis illuſtrationibus eorum mentes illuminet, & variis inſpirationibus corda eorum demulceat. His conſonat illud Ezechielis 18. *Nunquid voluntatis meæ eſt mors impij dicit Dominus Deus, & non vt conuertatur à viis ſuis, & viuat?* Et inferius videns peccatorum auerſionem dolens exclamat: *& quare moriemini domus Iſrael? Quia nolo mortem morientis dicit Dominus Deus: reuertimini, & viuite.* Vbi oſtendit Deum quam maxime deſiderare ſalutem obduratorum Iudæorum. Et paſſim inueniuntur in Scriptura plura teſtimonia in eandem ſententiam. Secundo probatur conclusio auctoritate ſanctorum Patrum, quos fuſe refert Bellarminus lib. 2. de gratia, & libero arbitrio cap. 5. 22.

Si Deus ex ſe negaret aliquibus auxilium ſufficiens, eos desereret prius, quam ab illis deſereretur.

Tertio oſtenditur, quia ſi Deus ex ſe negaret aliquibus auxilium ſufficiens deſereret illos prius, quam ab illis deſereretur; Quod eſt contra Auguſtinum libro de natura, & gratia capite vigeſimo ſexto, & contra alios Patres, aſſerentes: Deus neminem deſerit, niſi prius deſeratur ab ipſo. Adde eos, quibus

Digitized by Google

quibus negaretur auxilium ſufficiens, dici non poſſe Deum deſerere, quia nemo Deum deſerit proprie, niſi ſupponatur habere auxilium ſufficiens ad non deſerendum. Dices Deum negare auxilium ſufficiens poſtquam homo illum deſeruit committendo varia peccata. Contra tamen eſt, quia ſine fundamento dicitur Deus denegare auxilium ſufficiens aliquibus hominibus propter eorum peccata, nam cum ex ſola diuina voluntate pendeat negatio talis auxilij, eam nullo modo concedere debemus, niſi nobis illa voluntas aperte innoteſcat: nequit autem nobis innoſcere, niſi per ſcripturam, vel reuelationem, aut traditionem: cum ergo nullo ex his modis nota ſit nobis hæc Dei voluntas, vt conſtabit ex ſolutione argumentorum, imo in Scriptura habeamus præclara, & inſignia diuinæ miſericordiæ documenta, vt conſtat ex dictis, & ex teſtimonio Sancti Petri Epiſtola ſecunda capite tertio, in hunc modum de Deo loquentis: *Patienter agit nolens aliquos perire, ſed omnes ad pœnitentiam reuerti*: immerito affirmabimus Deum alicui auxilium ſufficiens denegare.

23. *Deus non quouis momẽto confert auxilium ſufficiens.* Solum aduertendum eſt concluſionem noſtram non eſſe ita intelligendam, vt Deus quouis momento conferat auxilium ſufficiens: confert quidem quoties vrget neceſſitas adimplendi præceptum, ſiue poſitiuum, ſiue negatiuum, quia alioqui tranſgreſſio præcepti eſſet inculpabilis, & quoties opportunitas loci, temporis, vel occaſionis iuuat: confert etiam ſæpe, ac frequenter, licet prædicta neceſſitas, vel opportunitas non occurrat, non tamen ſemper. Experientia enim conſtat hominem ſæpe nulla tangi cogitatione, vel inſpiratione ad dolendum de peccatis, vel ad credendum myſteriis fidei, vel ad res alias ſupernaturales amandas, quod ſignum eſt Deum non continuo dare auxilium ſufficiens ad eliciendos actus circa prædicta objecta; quia hoc Deus non præſtat, niſi tribuendo ſanctas cogitationes, & inſpirationes, in quibus conſiſtunt auxilia præuenientia. Vnde quamuis Deus ſemper ſtet ad oſtium paratus ad pulſandum, quoties opportunum fuerit, & res poſtulauerit, non tamen ſemper pulſat, quia non ſemper eſt neceſſitas, vel opportunitas pulſandi, & ideo habet ſe inſtar hominis pulſantis ad oſtium, qui ſemel, aut bis pulſat, & expectat an aliquis intus reſpondeat, ſin minus iterum, ac ſæpius pulſat quibuſdam temporis interuallis. Deinde in hac excitatione accommodat ſe naturæ. Sicut enim natura non ſemper actualiter ſtimulat ad ſuam naturalem ſalutem procurandam, ſed cum intermiſſione aliqua pro rerum, & temporis opportunitate, vt videre eſt in appetitu vitæ, qui licet naturaliſſimus, & vehementiſſimus ſit, non perpetuo excitat actualiter ad vitæ conſeruationem, ſed vbi neceſſitas, & opportunitas poſtulat: ita Deus non ſemper actualiter pulſat, ac pungit animum in ordine ad procurandam ſupernaturalem ſalutem, ſed per quædam temporis interualla.

24. *Explicantur Scriptura teſtimonia ab aduerſariis obiecta.* Supereſt ſoluamus argumenta, ex quorum ſolutione planior euadet noſtra concluſio. Primum argumentum quoad priora Scripturæ teſtimonia, non vulgarem continet difficultatem, quam auxerunt Interpretes variis expoſitionibus; illis tamen prætermiſſis, dicam breui quod ſentio. Exiſtimo in primo teſtimonio ſermonem eſſe de pœnitentia, & impoſſibile, ſignificare ibi valde difficile, vt ſentit Anſelmus: ſæpe enim in Scriptura, iuxta vulgatem loquendi modum, dicitur impoſſibile, quod non fit, niſi difficillime, & rariſſime. Sic Matthæi decimo nono ait Chriſtus: *Facilius eſt camelum per foramen acus tranſire, quàm diuitem intrare in regnum cœlorum.* Quod vbi audierunt diſcipuli, admirati ſunt valde, & dixerunt: *Quis ergo poterit ſaluus eſſe?* reſpondit autem Chriſtus: *Apud homines hoc impoſſibile eſt; apud Deum autem omnia poſſibilia ſunt.* Similiter Ieremiæ decimo tertio Iudæis dicitur: *Si mutare poteſt Æthiops pellem ſuam, aut pardus varietates ſuas, & vos poteritis bene agere, cum didiceritis male.* In quibus verbis ſolum indicatur maxima difficultas. Vnde Hieronymus in hunc Ieremiæ locum ait: *Sed hoc, quod hominibus impoſſibile eſt, Deo poſſibile eſt.* Senſus ergo verborum Pauli eſt, eos, qui ſemel illuminati ſunt, & inſignia lumina, & dona cæleſtia diuinitus acceperunt, guſtaruntque delicias Dei, & futuræ vitæ, & poſtea prolapſi ſunt, difficillime renouari per pœnitentiam. Eſt enim ſermo de perfecta renouatione, quæ ſignificatur verbis proxime ſequentibus: *Rurſum crucifigentes ſibimet ipſis filium Dei, & oſtentui habentes:* hoc eſt effingentes, & exprimentes in ſe Chriſtum crucifixum moribus, & effectu. Non enim probo eorum interpretationem, qui hoc referunt ad verbum, *prolapſi*, & non ad verbum, *renouari.* Nam hæc interpretatio minus conſonat contextui: illa propria, & germana, quam etiam expreſſit Ambroſius lib. 2. de pœnitentia, cap. 2. cum dixit explicans hæc verba Pauli: *Quadam triumphamus ſpecie, dum ſimilitudinem mortis eius aſſumimus, qui principatus, & poteſtates in ſua Cruce oſtentauit, ac triumphauit, vt in mortis eius ſimilitudine, nos quoque de principatibus, quorum iugum deponimus, triumphemus.* Nec refert quod dictio Græca παραδειγματίζοντας reſpondens illi formulæ, *oſtentui habentes*, non ſolum ſignificet ſtatuere exemplum, & exprimere in ſe Chriſti ſimilitudinem omnibus perſpicuam, ſed etiam contumeliâ, & ignominiâ afficere, & ludibrio exponere: vnde Syriaca lectio habet, *contemnunt, deſpiciunt.* Non, inquam, refert, tum quia nobis ſufficit prior ſignificatio, tum etiam quia poſterior non eſt aliena à noſtra expoſitione; nam in Chriſto Cruci affixo conſiderare poſſumus, & debemus noſtrum veterem hominem, qui, iuxta eumdem Paulum ad Romanos ſexto: *Simul cum Chriſto crucifixus eſt, vt deſtruatur corpus peccati, & vltra non ſeruiamus peccato.* Sic ergo in illa renouatione perfecta, de qua loquitur Paulus, debemus exprimere in nobis Chriſtum moribus, & affectu, & oſtendere in nobis expreſſam ipſius ſimilitudinem, & quaſi illâ triumphare, vt ſimul etiam contemnamus, afficiamus ignominiâ, & exponamus ludibrio noſtrum veterem hominem, cuius etiam perſonam Chriſtus Dominus geſſit in cruce. Ex quibus patet nihil colligi poſſe contra doctrinam noſtræ concluſionis ex hoc teſtimonio Pauli, ſicut neque ex illo ad Hebræos decimo quod ſimilem habet expoſitionem,

Impoſſibile ſumitur interdum in Scriptura pro valde difficili.

Accurate, & ex profeſſo exponitur teſtimonium Pauli.

25.

Digitized by Google

nem, ſcilicet : *Voluntariè peccantibus* nobis, (id eſt data opera, & non mentem turbante concupiſcentia) *poſt acceptam notitiam veritatis, iam non relinquitur pro peccatis hoſtia, terribilis quædam expectatio iudicij, & ignis æmulatio, quæ conſumptura eſt aduerſarios.* Vt indicauit Bernardus ſermone de ſex tribulationibus dicens: *Quo modo tamen maledictum à labiis ſuis non liberat Spiritus, aut voluntariè peccantibus non relinquitur hoſtia? niſi quia non illi denuo crucifigitur Chriſtus, nec complantatur iterum ſimilitudini mortis eius.*

26. Secundum, & tertium teſtimonium nihil etiam aliud ſignificat, quam ſimilem difficultatem, quam diximus indicari in verbis Pauli explicatis. Nam in teſtimonio Matthæi illud: *Non remittetur, neque in hoc ſæculo, neque in futuro:* ſolum indicat blaſphemiam contra Spiritum Sanctum difficillime remittendam: dicitur vero blaſphemia in Spiritum Sanctum ea, qua quis fidem agnitam ex malitia oppugnat, & miracula, quibus res fidei confirmantur, arti magicæ, ſeu dæmoni tribuit. Argumento eſt quod Chriſtus Dominus dixit verba illa, quando Phariſæi blaſphemantes doctrinam ac miracula Chriſti, dixerunt: Hic non eiicit Dæmonia niſi in Belzebub Principe Dæmoniorum. Ioannis autem in tertio teſtimonio hæc eſt ſententia; ſi quis committat aliquod peccatum, dummodo non ſit peccatum ad mortem, oret quis pro eo, & certo ſperet, ſe illi impetraturum remiſſionem: ſi autem ſit peccatum ad mortem, non audeo dicere, nec certo ſperare, orantem pro illo exaudiendum à Deo, vel impetraturum illi veniam; non tamen vetò omnino orationem pro illo fieri. Vocat autem Ioannes hic peccatum ad mortem, vt ego arbitror, illud ipſum peccatum, de quo agit Paulus in teſtimonio ſupra explicato: *Impoſſibile eſt eos, qui ſemel illuminati, &c.* nempe peccatum, quod ex malitia, & obfirmato animo committitur, poſt agnitionem veritatis, & poſt ſingularia dona, ac beneficia diuinitus accepta. Quare hæc etiam duo teſtimonia aduerſantur noſtræ concluſioni. Alia teſtimonia, quæ adducuntur in eodem argumento, facile etiam explicantur: dicuntur enim interdum homines non poſſe corrigi, quia ita ſunt praue affecti, vt cum ordinaria prouidentia illis ſit difficillimum conuerti, præſertim ſi Deus eis ſolam illam conferat gratiam, quam ordinarie conferre decreuit. Dicitur etiã Deus illos deſpicere, & derelinquere quia cum præuideat illos non recte vſuros auxiliis, & beneficiis collatis, ſed potius ex malitia ſua deteriores efficiendos, id nihilominus permittit.

Quæ dicatur blaſphemia in Spiritum Sanctum.

Quid ſit peccatum ad mortem.

27. Ad ſecundum argumentum reſpondeo in primis Iſidorum illis verbis ſignificare maximã difficultatem, quæ interdum impoſſibilitas dici ſolet. Deinde dico, verba illa Tridentini dupliciter intelligi poſſe, primo de auxilio comitante, ſeu cooperante: de hoc enim verum eſt nemini à Deo denegari, niſi prius ipſe deſerat Deum: nam nulli deeſt auxilium vt cooperans, niſi illi, qui reſiſtit auxilio præuenienti, & non cooperatur illi. Secundò, de auxilio præuenienti, ita tamen vt particula, Niſi, non habeat vim exceptiuæ, ſed conditionalis, & ſit ſenſus; Deus iuſtificatos non deſerit, niſi, hoc eſt, ſi non ab iis prius deſeratur, quod perinde eſt, ac dicere, planum eſt iuſtificatos non priuari auxilio ſufficienti, ſi ipſi prius non deſerant Deum; quid autem futurum ſit, ſi ipſi Deum deſerant, non ſtatuit Concilium. Exiſtimo tamen Deum neminem omnino deſerere, ita vt decreuerit, vel non vocare illum etiam opportunis temporibus, vel non iuuare ad nõn peccandum, & ad non ponendum impedimentum, ſi ipſe velit. Similiter explicari poteſt Auguſtinus, & alij Patres, qui eiuſmodi verbis vtuntur. Ad id, quod de Pharaone additur ex eodem Auguſtino, reſpondeo exiſtimari à Vaſquez prima parte, diſputatione nonageſima ſeptima, capite ſecundo, Auguſtinum in ea fuiſſe ſententia, vt tenuerit quoſdam obduratos priuari in hac vita omni auxilio ſufficienti propter priora peccata; oppoſitum autem indicari ab Heriçe tractatu tertio, diſputatione trigeſima quarta, capite ſeptimo. Sed quidquid ſit de mente Auguſtini; arbitror negandum eſſe Pharaonem poſt obdurationem caruiſſe omni auxilio ſufficienti, & non potuiſſe Deo obedire, cum conſtet ex capite ſeptimo, nono, & decimo Exodi inobedientiam imputatam illi fuiſſe ad culpam, & potuiſſe pro arbitratu obedire Deo, ſi voluiſſet. Similiter negandum eſt alios reprobos induratos conuerti non poſſe ſimpliciter, nam omnes fideles peccatores habent auxilium ſufficiens ad ſalutem, licet enim pro quolibet inſtanti vel tempore non recipiant illud, recipiunt tamen ſtatis temporibus, & quibuſdam interuallis; vnde fit, vt aliquod auxilium ſit vltimum tam in prædeſtinatis, quam in reprobis. Nam ſicut inter primum, & ſecundum auxiliũ non occurrit opportunitas, & ideo Deus non tribuit aliud auxilium; ita in fine vitæ poſt aliquod auxilium poteſt non occurrere opportunitas ob varia impedimenta, quæ contingere poſſunt ex parte hominis, & tunc tale auxilium erit vltimum. Non poteſt autem reprobus iure conqueri, eo quod non recipiat aliud auxilium poſt illud vltimum, tum quia id commune eſt etiam prædeſtinato, tum etiam quia interdum, & ſæpe habuit ſufficiens auxilium in diſcurſu vitæ, quo poterat conuerti, & recte operari: ſibi ergo imputet quod reſtiterit illi; non enim tenetur Deus ſemper hominem vocare, & excitare, ſed opportunis temporibus, & cum res poſtulat, eſt tamen ſemper ex ſe paratus ad excitandum, ſi occurreret occaſio opportuna.

Explicantur SS. Patres obiecti ab aduerſariis.

Pharao poſt obdurationem non caruit omni auxilio ſufficienti.

Ad tertium reſpondeo, licet homo ſuis peccatis mereatur totam hanc pœnam priuationis auxilij ſufficientis, non expedire, vt Deus illam infligat, quia repugnat ſtatui viatoris. Ad primam confirmationem dico ſubitam mortem peccatoris propter peccatum non repugnare, quia tunc finitur via eius, & talis mors ſæpè conueniens eſt ad commune bonum. Ad ſecundam confirmationem reſpondeo latum eſſe diſcrimen inter confirmationem in gratia, & negationem auxilij ſufficientis; nam illa eſt actus miſericordiæ, & non repugnat iuſtitiæ, nec ſtatui viatoris, ad hunc enim ſtatum ſatis eſt poſſe tendere per viam ad terminum, quamuis à via declinare non poſſit: at negatio omnimoda auxilij ſufficientis repugnat ſtatui viatoris, 28.

Non expedit, vt Deus infligat pœnam negationis omnis auxilij ſufficientis, licet homo illam ſuis peccatis mereatur.

toris,

Digitized by Google

toris, quia eo ipſo priuatur poteſtate accedendi ad terminum, vnde talis negatio auxilij eſt pœna excedens ſtatum viæ, ac per conſequens diſſentanea prouidentiæ, & repugnans miſericordiæ Dei.

29. Ad quartum conceſſo antecedente, neganda conſequentia; nam Deus paratus eſt ex ſe ad conferendum perſeuerantiæ donum, ſi homines recte vtantur auxiliis acceptis, & cum illis faciant quod poſſunt, & debent ad illud conſequendum. Non enim neceſſe eſt, vt homo recipiat ſimul, & actu totum auxilium neceſſarium ad perſeuerandum, ſed ſufficit, vt ſucceſſiue recipiat, & Deus paratus ſit ex ſe ad illud conferendum. Vnde ſi cum auxilio accepto faciat quod poteſt, recipiet à Deo, ſi opus fuerit, maius auxilium ſufficiens, quo poſſit in actibus proxime ſequentibus bene operari, & continuare perſeuerantiam. Quod ſi his etiam auxiliis recte vſus fuerit, recipiet poſtea etiam maiora, ſi neceſſaria fuerint ad amplius perſeuerandum, & ſic in poteſtate hominis eſt perſeuerare vſque ad finem vitæ, quod indicauit Tridentinum ſeſſione ſexta, capite decimo tertio, vbi cum aſſeruiſſet perſeuerantiam eſſe donum Dei, nec poſſe quem ſibi illud abſoluta certitudine promittere, ſubjungit: *Tametſi in Dei auxilio fortiſſimam ſpem collocare, & reponere omnes debent; Deus enim, niſi ipſi eius gratiæ defuerint, ſicut cœpit opus bonum, ita perficiet operans velle, & perficere.*

Quo pacto tribuat Deus perſeuerantiæ donum, & quo pacto dici poſſit eſſe in poteſtate hominis perſeuerare vſque ad finem vitæ.

30. Ad vltimum omiſſis aliorum reſponſionibus, nego infideles nunquam vocatos ad fidem carere auxilio ſufficienti. Nam licet ſine vocatione ſaluari nequeant, & non poſſint ſe ad illam diſponere ſuis viribus, poſſunt tamen ſuis peccatis illam impedire, & ob iſtud impedimentum multi Gentiles non excitantur proxime aliqua ſufficienti cogitatione ad credendum, excitantur tamen remote, quatenus excitantur ad non peccandum violando legem naturæ, cui gratiæ, & excitationi cum reſiſtant, incapaces fiunt altioris gratiæ, & auxilij. Si autem eâ gratiâ bene vterentur, quamuis non mererentur ſupernaturalem vocationem, neque ad illam ſe diſponerent, ſaltem non ponerent illi impedimentum, & ita deinde Deus illos opportuno tempore proxime excitaret ad fidem, vel exterius per homines, res humanas ſuaui prouidentia, ſine miraculo diſponendo; vel interius per Angelos, quod non eſſet omnino miraculoſum, ſed ſpectans ad ſupernaturalem prouidentiam. Quare certum exiſtimo, cum his Gentilibus negatur cognitio myſteriorum fidei, eos plura perpetraſſe peccata, & communibus auxiliis gratiæ reſtitiſſe, & ideo meruiſſe altiori gratia priuari.

Infideles nunquam vocati ad fidem non carent omni auxilio ſufficienti.

Capvt IV.

An Deus det omnibus infantibus ſufficientia media ad ſalutem.

31. Prima ſententia eſt Gregorij Ariminenſis in primum, diſtinctione quadrageſima ſexta, quæſtione vnica in reſponſione ad tertium, paragrapho, Sed nec iſtæ, aperte aſſerentis non dari media ſufficientia ad ſalutem illis infantibus, qui ſine baptiſmo decedunt, ſiue ſtatim atque nati ſunt, ſiue antequam naſcantur, ac per conſequens huiuſmodi infantes non fuiſſe comprehenſos à Paulo primæ ad Timotheum ſecundo, in illa propoſitione vniuerſali: *Deus vult omnes homines ſaluos fieri.*

Proponuntur variæ ſententiæ.

Secunda ſententia eſt Soarij libro quarto, capite quarto, & aliorum, qui licet fateantur hanc controuerſiam magna ex parte conſiſtere in modo loquendi, ſimpliciter tamen pronunciant, Deum omnibus infantibus voluiſſe æternam ſalutem ex parte ſua, ac proinde nulli ex illis denegaſſe media aliquo pacto ſufficientia ad illam.

Tertia ſententia aſſeritur à Vazquez prima parte, diſputatione nonageſima ſexta, capite ſecundo, & videtur eſſe media inter duas proxime relatas, cenſet enim diſtinguendum eſſe inter infantes; nam quibuſdam negat prouiſa eſſe media ſufficientia ad ſalutem, illis nimirum, quibus humana diligentia baptiſmus applicari non potuit, vel quia ſola vi naturæ extincti fuerunt in vteris maternis, antequam ederentur in lucem, vel quia editi in lucem, citius deceſſerunt, quam illis potuerit ſubueniri: quibuſdam vero aliis affirmat prouiſa eſſe prædicta media, eis nempe, qui ſola negligentia, aut vitio adultorum vel mortui ſunt in vtero, vel ab illo egreſſi ad baptiſmum non peruenerunt. 32.

Nihilominus *Dico primò*, abſolute affirmandum eſſe omnibus infantibus fuiſſe diuinitus prouiſa media ſufficientia ad ſalutem. Ita ſentit Soarius lib. 4. cap. 4. Heriçe diſput. 55. cap. 2. & alij ab his relati. Probatur, Deus vult omnes infantes ſaluos fieri: ergo vult illis omnibus media ſufficientia ad ſalutem. Ancedens ſuadetur verbis Pauli primæ ad Timotheum ſecundo *Qui vult omnes homines ſaluos fieri.* Quæ verba, cum vniuerſalia ſint, neceſſe eſt comprehendant omnes infantes. Neque enim minus vniuerſalis eſſe debet affectus iſte proſequutionis, quo Deus voluit omnibus æternam ſalutem, quam fuerit redemptio Chriſti, quæ cum ſe extenderit ad omnes, & ſingulos homines non ſolum adultos, ſed etiam paruulos teſte eodem Paulo ad Romanos quinto: *Sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, ſic & per vnius iuſtitiam in omnes homines in iuſtificationem vitæ:* non eſt cur dicamus prædictum diuinum affectum proſequutionis verbis Pauli expreſſum non ſe extendiſſe pariter ad omnes, & ſingulos tam paruulos quam adultos. Nec ſatisfacies ſi dicas teſtimonium Pauli intelligendum eſſe de ſolis adultis propter illa verba quæ ſubduntur: *& in agnitionem veritatis venire.* Nam hoc inprimis eſt contra Auguſtinum lib. 4. contra Iulianum cap. 8. vbi expreſſe extendit verba Pauli ad infantes. Deinde verba illa, *& in agnitionem veritatis venire,* paruulis etiam applicari poſſunt, vt applicat idem Auguſtinus dicens ibidem de infantibus cum baptizantur, *Intrare in regnum Dei, vbi fit eis æternitatis ſalus, & agnitio veritatis,* & alibi ſæpe docens infantes baptizatos credere habitu licet non credant actu. Quare cum paruuli dicantur voluntarie venire ad fidem, 33.

Omnibus infantibus prouiſa ſunt diuinitus media ſufficientia ad ſalutem.

Verba illa Pauli, Qui vult omnes homines ſaluos fieri extenduntur etiam ad omnes infantes.

Digitized by Google

& baptiſmum non propria voluntate, ſed voluntate parentum, aut illorum quorum curæ commiſſi ſunt, & reipſa cum baptizantur, habitum fidei recipiant in præſenti vita, & in futura viſionem beatificam, in quibus conſiſtit omnis veritatis cognitio, iure optimo dici poſſunt prædicti infantes in agnitionem veritatis venire, & Deus dici etiam merito poteſt velle, quantum eſt ex ſe omnes homines in agnitionem veritatis venire, comprehendo etiã infantes, ſicut ſimiliter dicitur velle omnes homines ſaluos fieri cum eadem extenſione. vnde affectus ille proſequutionis, quem Deo tribuit Paulus erga omnium hominum ſalutem, vniuerſalis eſt in rigore, & proprietate, nec limitatur per verba, quæ immediate ſubjungit Apoſtolus: firma igitur manet veritas noſtri antecedentis.

34. Venio ad conſequentiam quam ſic oſtendo: Qui vult finem debet velle media ſufficientia ad finem, ſaltem eo pacto quo vult finem, alioqui ſimul vellet, & nollet formaliter, vel virtute; ſed Deus infantibus qui non ſaluantur, vult æternam ſalutem tanquam finem illorum: ergo vult etiam illis media ſufficientia ad talem finem: non quidem ita vt velit abſolute, & efficaciter conferre illis media proxime ſufficientia ad ſalutem, ſed ſolũ volũtate ſimplici, conditionata, nã voluntas mediorũ debet proportione reſpõdere voluntati finis. Quare ſicut voluntas qua Deus vult æternã ſalutem infantibus qui non ſaluantur, non eſt abſoluta ſed conditionata, includens nempe conditionem illam, quantum eſt ex parte Dei: ita voluntas mediorum pendet ab eo quod impleatur conditio addita illi fini. Vnde ex vi illius voluntatis antecedentis, qua Deus vult, quantum eſt ex parte ſua, ſaluos fieri etiam illos infantes, qui non ſaluantur, quæ voluntas habet, ſub illa conditione, virtutem voluntatis efficacis, offert, & debet offerre Deus paruulis omnia media neceſſaria ad ſalutem à ſe ipſo ſolo dependentia, qualia ſunt mors Chriſti, Redemptio, baptiſmi inſtitutio, & alia id genus; Nam ſi Deus non prouidiſſet hæc media prædictis infantibus, non cenſeretur velle illis æternam ſalutem, quantum eſt ex parte ſua, cum hæc media ſolum ex parte Dei pendeant. Deinde ex vi prædictæ voluntatis ſalutis æternæ paruulorum, tenetur Deus offerre quantum in ſe eſt, ordinarium auxilium, vel concurſum neceſſarium ad applicationem mediorum dependentem à cauſis ſecundis vt eſt applicatio baptiſmi, quod ſufficit, vt cenſeatur ex ſe velle conferre hæc media voluntate antecedenti, & proportionata voluntati illius finis: non tenetur tamen inuertere ordinem aliarũ cauſarũ, vt de facto fiat talium mediorũ applicatio, quia id non eſt conſentaneum voluntati illi antecedenti, nec conditioni adiunctæ objecto eius.

Voluntas prouidẽdi media ſufficientia infantibus quo pacto ſit proportionata voluntati ſalutis ipſorum.

35. Nec ſatisfacies ſi reſpondeas, ex ſimplici complacentia finis, qualis eſt voluntas illa, qua Deus vult ſalutem paruulis, qui non ſaluantur, non ſequi voluntatem applicandi media, etiã ſufficientia, vt videre eſt in eo, qui tempeſtate iactatus habet ſimplicem affectum non projiciendi merces, & tamen nullum medium applicat ad retinendas merces, ſed potius totus eſt in eis proiiciendis. Non inquam ſatisfacies, nam ſi ex voluntate ſaluandi prædictos infantes non offert Deus media ſufficientia, ſequitur plane non magis Deum velle æternam ſalutem infantibus peccato originali infectis, quam angelis malis poſt lapſum, cum ſimplici affectu potuerit ei placere æterna ſalus illorum, quæ per ſe ſpectata obiectum bonum eſt. Deinde exemplum voluntatis non proiiciendi merces non eſt contra nos; imo fauet doctrinæ à nobis traditæ; nam ſimplex ille affectus non proiiaiendi merces includit illam conditionem, ſi non proiiciendo illas vitari poteſt naufragium: Vnde ex vi prædictæ voluntatis non applicat quis media ad retinendas merces cum periculo naufragij, ſed ſolum habet animi præparationem ad retinendas illas, ſi ceſſet periculum, atque adeo ſolum habet cõditionatam voluntatem applicandi media ad non proiiciendum merces: ſimiliter ergo in præſenti euentu ex vi voluntatis ſaluandi prædictos paruulos non habet Deus voluntatem abſolutam, & efficacem conferendi media neceſſaria ad ſalutem, ſed quantum eſt ex parte ſua vt explicuimus, atque ita ſolum ea voluntas eſt antecedens, & ſimplex reſpondens voluntati finis.

Obiectioni occurritur.

Dico ſecundò, non omnibus infantibus æquali proprietate, & gradu fuiſſe conceſſa media ſufficientia ad ſalutem; ſed quibuſdam proprie aliis minus proprie. Hanc concluſionem videtur indicaſſe Soarius capite quarto citato, numero quarto, cum dixit Deum prouidiſſe omnibus infantibus, media de ſe aliquo modo ſufficientia: nam illud, aliquo modo, minuit ſufficientiam, & inſinuat inæqualitatem in gradu proprietatis eius. Concluſionem ſic ſuadeo, quia ſicut tunc Deus cenſetur concedere medium ſufficiens adultis quando illis offert quidquid ex parte ſua neceſſarium eſt ad ſalutem, ita vt ſolum illis deſit applicatio talis medij facienda per perſonalem, & liberam cooperationem exiſtentem in poteſtate ipſorũ; ſic etiam tunc Deus cenſetur tribuere infantibus medium ſufficiens, quando offert quidquid requiritur ex parte ſua ad illorum ſalutem, & ſolum deficit prædicti medij applicatio libera facienda per adultos, ad quos pertinet, iure, vel iniuria, cura ſalutis infantium, & quorum voluntas cenſetur quodammodo voluntas iſtorum: atqui huiuſmodi medium ſufficiens quibuſdam infantibus tribuitur remotè, aliis proximè; quibuſdam remotius, quam aliis, quibuſdam proximius, atque adeo quibuſdam proprie, quibuſdam minus proprie: ergo non omnibus infantibus æquali proprietate, & gradu conceduntur media ſufficientia ad ſalutem. Conſequentia nota eſt. Major ſuadetur quia medium ſufficiens collatum à Deo infantibus exponi debet per analogiam ad mediũ ſufficiens collatum adultis. Minor conſtat quia quidam infantes moriuntur in vtero, antequam in lucem prodeãt; alij prodeunt quidem in lucem, ſed naſcuntur in ea occaſione, & diſpoſitione, vt priuſquam inueniatur aqua, vel miniſter, qui nouerit baptiſmi formam, & ritum, vel antequam eorum periculum aduertatur, extinguantur. Alij decedunt ſine baptiſmo, quia creduntur valide baptizati, cum tamen non ſint, vel quia illorum parentes, 36.

Non omnibus infantibus conceſſa ſunt media ſufficientia ad ſalutem æqualiter, ſed quibuſdam proprie, aliis minus proprie.

Digitized by Google

parentes, vel alij adulti libere noluerunt illis conferre baptiſmum, cum poſſent. Quis ergo non videat ex his infantibus, quoſdam remote, & quoſdam proxime, quoſdam remotius, & quoſdam proximius, atque adeo quoſdam proprie, alios minus proprie, habuiſſe medium ad ſalutem ſolum ſufficiens?

37. *Proponitur obiectio.*

Oppones hinc ſequi multos infantes caruiſſe medio ſufficienti ad ſalutem, quia ei dumtaxat cenſetur ſufficiens remedium prouiſum, cui applicari poteſt: ergo quantumuis remedium baptiſmi fuerit diuinitus inſtitutum ſi tamen aliquibus infantibus humanitus applicari non potuit, non cenſebitur etiam remedium ſufficiens reſpectu illorum. Conſtat autem multos infantes carere baptiſmo non propter culpam aliquam, aut negligentiam parentum, vel aliorum, ſed propter humanam impotentiam, applicandi illum, vt contingit in his, qui ob matris debilitatem non valentis edere fœtum, extinguntur in vtero, & in his etiam, qui nati à parentibus habentibus ignorantiam inuincibilem neceſſitatis baptiſmi, illum conſequi non potuerunt, ac tandem in illis, qui nati à parentibus Chriſtianis, & piis procurantibus enixe eorum baptiſmum, decedunt ſine illo, ob defectum aquæ, vel miniſtri ſcientis ritum baptiſmi. Hanc autem impotentiam applicandi baptiſmum ſæpe contingere non ſemel indicauit Auguſtinus, vt videre eſt libro de natura & gratia capite octauo, & libro de dono perſeuerantiæ capite duodecimo ad finem. Et epiſtola centeſima ſeptima columna ſeptima, & aliis in locis.

38. *Reſponſio Soarij.*

Reſponderi poteſt primo ex doctrina Soarij, vt Deus cenſeatur prouidiſſe prædictis infantibus media ſufficientia, ſatis eſſe, vt voluntate antecedenti voluerit quantum eſt ex ſe applicari talia media per ordinarias cauſas, & nemini appoſuerit impedimentum; licet illud permiſerit in multis, in quibus prænouit apponendum ex vi aliarum cauſarum. Sufficit ergo Deum voluiſſe inſtitui Sacramentum Baptiſmi, vt quocumque modo applicatum illis prodeſſet, & ordinaſſe cauſas naturales, quarum beneficio poſſent infantes illi in lucem edi, & eſſe capaces proxime Baptiſmi. Quod vero iſtæ cauſæ impediantur interdum occurſu aliarum, nihil refert, quia non tenetur Deus, vt generalis prouiſor impedire effectum cauſarum occurrentium, & illud ſatis eſt ad voluntatem ſimplicem, & antecedentem. Similiter loquendum eſt, quoties morali, & humana diligentia nequit proxime prædictis paruulis applicari Baptiſmus: nam impedimentum, quod intercedit, quatenus tale eſt, non eſt expreſſe volitum à Deo, nec directe ordinatum, ſed ſolum permiſſum. Iuxta quam doctrinam dici poteſt ad Auguſtinum, ſanctum Doctorem ſolum velle poſita ſcientia conditionata, & diuina permiſſione cauſarum impedientium Baptiſmum paruulorum, ac voluntate non auferendi talia impedimenta, ideo paruulos mori ſine Baptiſmo, quia eſſe aliud non potuit; non vero quod non reliquerit Deus ſimpliciter, vel in libertate parentum, vel in ordine aliarum cauſarum ſufficientem facultatem, qua Baptiſmus infantibus applicari potuerit.

39. *Expenditur difficultas reſpōſionis Soarij, & expēnitur.*

Hæc reſponſio probabilis eſt, ſolum difficile videtur quod dicitur in ea, nempe impedimentum Baptiſmi in eiuſmodi infantibus tantum eſſe permiſſum à Deo, non ordinatum: nam ſi ſermo ſit de propria permiſſione, ſoli peccato tribuitur, non aliis rebus: peccatum enim eſt quod proprie permittitur, quia perpetratur à nobis Deo nolente; & aliæ res non fiunt ſine ordinatione Diuina. Si autem ſit ſermo de permiſſione non propria, quatenus permitti dicitur quod ſinitur operari, ſuſtineri vtcumque poteſt modus loquendi, quia vere ſinuntur à Deo cauſæ naturales operari, & apponere impedimenta Baptiſmi, & eiuſmodi operatio naturalium cauſarum, & appoſitio impedimenti non fit ſine ordinatione diuina. Quare hæc reſponſio ſic admittenda eſt, vt ſimul dicamus, non applicationem Baptiſmi voluntariam eſſe Deo; directe quidem ratione eius voluntatis, qua ſinit cauſas naturales operari ſuos effectus impedientes eam applicationem: indirecte vero in ipſis cauſis naturalibus determinatis: inuoluntariam vero ratione voluntatis antecedentis, qua Deus vult infantibus ſalutem æternam, & prædictam applicationem, quantum eſt ex ſe, ſine euerſione ordinis naturæ; quæ duæ voluntates non pugnant inter ſe, ſicut non pugnant in timente naufragium voluntas proiiciendi merces, & exequendi proiectionem, & voluntas eas conſeruandi quantum eſt ex ſe, niſi obſtaret periculum naufragij, quod impedit applicationem mediorum ad merces conſeruandas.

40. *Alia reſponſio eiuſdem obiectionis.*

Reſponderi poteſt ſecundo ſemper applicari poſſe Baptiſmum prædictis infantibus, & de facto non applicari, vel propter incuriam parentum; aut aliorum, vel quia neglexerunt inſpirationes aliquas fundendi preces pro incolumitate fœtus, aut eundi ad aliquem locum, in quo non defuiſſet aqua, vel Miniſter ſciens formam Baptiſmi, vt contingit in piis Chriſtianis, & in Gentilibus etiam, qui ſæpe non ſolum contemnunt diuinam aliquam inſpirationem, circa bonum ſpirituale filiorum, ſed etiam illi repugnant actualibus peccatis. Quando autem infantes extinguntur in vtero, id ſæpe prouenit ex nimio, vel inordinato vſu ciborum, aut medicamentorum, aut ex humorum intemperie, & ægritudine cauſante debilitatem, & impotentiam edendi fœtum, quæ pendent ex liberis actionibus, quæ humana induſtria vitari potuerunt. Quod ſi interdum accidat debilitas matris independenter ab actione libera, fatendum eſt Deum ex intentione ſalutis æternæ infantis inſpiraſſe parentibus, vel aliis perſonis remedium aliquod illius imbecillitatis, ſiue per preces, ſiue per conſilium periti Medici, aut aliqua alia ratione, cui inſpirationi ſi reſpondiſſent, roborata fuiſſet matris imbecillitas, ſicque potuiſſet fœtus in lucem edi, & baptizari. Hanc etiam ſolutionem laudat Heriçe, & fuſius explicat diſput. 35. cap. 2. & ad Auguſtinum reſpondet cap. 3. Sanctum Doctorem in locis citatis non curare, vtrum paruuli, qui baptizari non poſſunt propter præſentem occurſum cauſarum naturalium impedientium, potuerit remote ſubueniri per applicationem Baptiſmi, media inſpiratione aliqua facta parentibus, vel aliis perſonis, nec vllo modo negare infantes illos Baptiſmum conſecuturos, ſi inſpiratio diuina

non

Digitized by Google

non fuiſſet neglecta; ſed ſolum contendere contra Pelagium non dari nobis primam gratiam per merita noſtra, cum infantes illam recipiant per Baptiſmum ſine propriis meritis, & non eſſe negandum in nobis peccatum originale, cum propter illud aliquibus infantibus non concedatur Baptiſmus iuſto Dei iudicio. Hæc reſponſio probabilis etiam eſt, atque vtraque reſponſione ſatisfieri poteſt commode obiectioni propoſitæ.

Vtraque reſponſio vt probabilis admittitur.

DISPVTATIO X.

De libro Vitæ.

1. HÆc diſputatio non videtur à Tractatu iſto de Prædeſtinatione, & Reprobatione ſeiungenda, quia eſt quaſi appendix illius: in ea autem tria breui explicanda ſunt. Primum, quid ſit liber Vitæ, & quo pacto differat à prædeſtinatione. Secundum, an ſicut prædeſtinationi reſpondet liber Vitæ, ita reprobationi reſpondeat liber mortis. Tertium, vtrum aliquis deleatur de libro vitæ: quibus explicatis nota erunt omnia, quæ Diuus Thomas tradit de libro Vitæ.

2. Circa primum exiſtimo librum Vitæ, prout hic ſumitur à Theologis potiſſimum ſignificare notitiam viſionis, qua Deus nouit omnes quos prædeſtinauit ad gloriam: etenim quæ continentur in mente, præſertim ſi firmiter retineantur, metaphorice dicũtur ſcripta, & mens ipſa dicitur liber, in quo ſcribuntur. Hinc procliue eſt colligere eſt diſcrimen inter prædeſtinationẽ, & librũ vitæ, nã prædeſtinatio præter Diuinũ decretũ ſolum comprehendit ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & conditionatã; at liber Vitæ eſt cognitio libera, qua Deus poſt decretum voluntatis ſuæ certo cognoſcit quinam conſecuturi ſint vitam æternam. Dixi librum Vitæ potiſſimum ſignificare notitiam viſionis, qua Deus nouit quos prædeſtinauit ad gloriam, quia licet hæc ſit potiſſima ſignificatio illius, arbitror tamen habere aliam ampliorem; nam cum duplex ſit vita ſupernaturalis, vna gratiæ, in præſenti ſtatu, altera gloriæ in futuro, interdum liber Vitæ intelligitur de vita gloriæ, interdum de vita gratiæ; præcipue tamen intelligitur de vita gloriæ, vt notauit Diuus Thomas articulo ſecundo, quia ſicut in libro militiæ non dicuntur ſcribi milites vt armentur ſolum, ſed potiſſimum vt pugnent, quia hic eſt finis militiæ; ita in libro Vitæ non dicuntur ſcribi homines, vt iuſtificentur ſolum, ſed potiſſimum vt glorificentur: quia tamen plures glorificandi non ſunt, & tamen pro aliquo tempore ſunt in gratia, pro quo iudicantur etiam digni vita æterna, ideo liber Vitæ aliquando ſignificat notitiam viſionis, quam habet Deus, non ſolum prædeſtinatorum, ſed etiam iuſtorum, qui prædeſtinati non ſunt, vt mox videbimus.

Liber vitæ potiſſimum ſignificat notitiam viſionis, qua Deus nouit omnes quos prædeſtinauit ad gloriam.

Liber vitæ in latiori ſignificatione etiã extenditur ad notitiam, quã habet Deus de iuſtis non prædeſtinatis.

3. Circa ſecundum negat Diuus Thomas articulo primo ad tertium, ſicut prædeſtinationi reſpondet liber vitæ, ita reprobationi reſpondere librum mortis, quia qui reiiciuntur à militia non ſolent ſcribi in aliquo libro, ſed ſolum qui eliguntur. Affirmat autem Diuus Baſilius in caput quartũ Iſaiæ, ibi enim admittit duos libros, alterum viuentium, hoc eſt prædeſtinatorum, alterum eorum qui damnãtur. Nazianzenus vero in oratione nona, licet non diſtinguat duos libros, admittit tamen vnum, in quo ſcribantur tam prædeſtinati, quam damnati. Alij non vnum tantum, ſed plures reproborum libros concedunt. Sic Viegas in vigeſimum caput Apocalypſis in illa verba; *Et libri aperti ſunt, & alius liber apertus eſt, qui eſt vitæ*, ſectione ſecunda, §. decimo ſeptimo, docet quidem librum vitæ eſſe librum prædeſtinatorum; libros vero, qui in numero plurali dicuntur aperti, aſſerit eſſe libros reproborum; nam illis, quia pauci futuri, ſufficit vnicus liber, his vero, quia erunt multi requiruntur multi. Dico tamen in intellectu Diuino tanquam in libro non ſolum prædeſtinatos, ſed etiam reprobos ſcriptos eſſe, & ita admitti poſſe duos libros, alterum prædeſtinatorum, & alterum reproborum, vel vnum tantum, in quo prædeſtinati, & reprobi ſcripti ſint, vt ſentire videntur Sancti Patres adducti. Nec cogit ratio Diui Thomæ: nam quamuis non ſcribantur in aliquo libro, qui reiiciuntur à malitia, ſcribi tamen ſolent qui morte damnandi ſunt. Nihilominus addo licet in intellectu Diuino, vt in libro prædeſtinati, & reprobi deſcripti ſint, iuxta illud Pſalmi ſexageſimi octaui: *& in libro tuo omnes ſcribentur*; communiter tamen notitiam Diuinam non appellari librum mortis, ſed libum Vitæ; quia denominatur à potiori obiecti parte, vt optime notauit Molina, & hoc dumtaxat voluit Diuus Thomas, cum negauit librum mortis in Deo. Quod vero dixit Viegas in illa verba Apocalypſis vigeſimi, non placet; ſentio enim cum Beda, quem ſequitur Alcazar, illos libros, quorum meminit Ioannes eſſe quibus continentur leges, aut præcepta, ex quorum obſeruatione homines iudicandi ſunt, atque adeo eſſe libros Sacræ Scripturæ, quod videtur indicari verbis illis, quæ ſtatim ſubdit Ioannes: *Et iudicandi ſunt mortui ex iis, quæ ſcripta erant in libris ſecundum opera ipſorum.*

In mente Diuina non ſolum prædeſtinati, ſed etiã reprobi ſcripti ſunt, & ita admitti poteſt duplex liber pro illis, vel vnicus, in quo omne contineantur,

Notitia Diuina cur liber vitæ, & non mortis.

Circa tertium, Ribera in illa verba Apocalypſis tertio; *Et non delebo nomen eius de libro Vitæ*, probabilius iudicat, & magis conſentaneum Scripturæ, & Sanctis Patribus, in libro vitæ nullo modo ſcribi, niſi prædeſtinatos, & librum vitæ in ſcriptura ſemper ſumi pro catalogo eorum, qui prædeſtinati ſunt, dici tamen aliquos deleri, & non deleri ſpe, vel opinione, aut cognitione humana, ita vt deleri dicantur qui exiſtimabant ſe eſſe ſcriptos in libro Vitæ, & poſtea intelligent ſe non fuiſſe ſcriptos; quo pacto potius delentur ex libro ſcripto in mente ſua, quam ex notitia Dei. Huic ſententiæ adſtipulantur Ambroſius in caput tertium Apocalypſis, & Auguſtinus in Pſalmum ſexageſimum octauum. Eam tamen, tacitis Autorum nominibus, improbat Diuus Thomas articulo tertio huius quæſtionis, docetque librum Vitæ ſimpliciter, ac propriiſſime ſumptum ſignificare catalogum eorum, qui ordinati ſunt ad gloriam ex Diuina prædeſtinatione, quæ omnino immutabilis eſt, & ita neminem poſſe de nouo ſcribi in libro Vitæ,

vel

Digitized by Google

Ex libro vitæ propriiſſime ſumpto nemo deletur, vel in eo de nouo ſcribitur, at in libro vitæ minus proprie ſumpto aliqui dicuntur de nouo ſcribi, vel ex eo deleri.

vel ex eo deleri, at vero librum vitæ minus proprie, & ſecundum quid acceptum ſignificare catalogum ordinatorum ad gloriam, non ex diuina prædeſtinatione, ſed ſolum ex præſenti iuſtitia, quæ de nouo adquiri, & amitti poteſt, & iuxta hanc acceptionem libri vitæ dici aliquos de nouo in eo ſcribi, vel ex eo deleri, non quod liber mutetur, ſed quod mutentur conſcripti in ipſo; ad eum modum, quo dicitur Deus nunc neſcire quod antea ſciebat, quia res mutantur, verbi gratia dicitur Deus neſcire eſſe iuſtum, quem antea iuſtum eſſe ſciebat, quia peccatum commiſit.

Liber vitæ in Scriptura nõ ſemper ſumitur pro ſola notitia prædeſtinatorũ.

Hæc Diui Thomæ ſententia mihi probatur, illamque confirmo, quia non ſemper liber vitæ in Scriptura vſurpatur pro ſola notitia prædeſtinatorum, quidquid dicat Ribera. Patet ex illo Apocalypſis tertio: *Qui vicerit ſic veſtietur veſtimentis albis, & non delebo nomen eius de libro vitæ.* Vbi liber vitæ non videtur ſignificare ſolum catalogum prædeſtinatorum. Ratio eſt, quia iis verbis hortatur Chriſtus Epiſcopum Sardenſem exiſtentem in lethali peccato, quia debitum Paſtoris munus minime præſtabat, & ſub eius perſona fideles improbos, vt pœnitentiam agant; ad id autem minime aptum videbatur in memoriam adducere librum vitæ, in quo illi dumtaxat ſcripti ſint, qui ad gloriam re ipſa ſunt deſtinati, & in quo nemo denuò ſcribi, vel deleri poſſit; ſed illud erat valde accommodatum, ſcilicet admonere illos iuris, quod ante peccatum, ad gloriam habebant, poſſeque illud ius recuperari per pœnitentiam, quod præſtatur illis verbis: *Qui vicerit ſic veſtietur veſtimentis albis, & non delebo nomen eius de libro vitæ.*

Teſtimonium Apocalypſis exponitur.

Hoc eſt qui vicerit, & egerit pœnitentiam, recuperabit ius, quod habuit ad gloriam, & non delebitur de libro vitæ. Quare exiſtimo cum Alcazar librum vitæ hoc loco ſignificare catalogum non prædeſtinatorum tantum, neque eorum dumtaxat, qui ſecundum præſentem iuſtitiam, ius habent ad gloriam, verum etiam illorum, qui ius ad gloriam per Baptiſmum adquiſitum amiſerunt per peccata, dummodo non peruenerint ad eum ſtatum, vt re ipſa excludantur, vel per damnationis ſententiam, vel per obdurationem in peccatis; nam ante hunc ſtatum, quantumuis plura commiſerint peccata, ob quæ ſæpe meruerint deleri de libro vitæ, non tamen ſunt deleti. Hæc expoſitio in primis maxime contextui conſonat; dicere enim homini exiſtenti in peccato, ſi reſipuerit, & pœnitentiam egerit, non eſſe ex libro vitæ delendum, perinde eſt, ac dicere ei, etſi meruerat deleri, ſpatium pœnitentiæ concedi; atque adeo re ipſa non delendum, ſi opportune pœniteat. Deinde conſonat hæc expoſitio conſuetudini, vnde ſumpta videtur metaphora libri vitæ, conſuetudini inquam, quæ olim fortaſſe recepta fuit in omnibus ciuitatibus referendi in catalogum ciues omnes: certe apud Athenienſes viguiſſe Autor eſt Sigonius libro ſecundo, capite ſecundo, iuxta quam conſuetudinem non cenſebantur ciues illius ciuitatis, qui deſcripti non erant in eo catalogo; qui vero ſcripti erant, poterant deleri ob demerita; quantumuis autem aliquis plura ſcelera perpetraſſet, ob quæ mereretur deleri ex albo illius ciuitatis, ſemper tamen cenſeretur ciuis, quouſque ferretur in eum ſententia, & re ipſa ex catalogo deleretur. Ad hunc ergo modum Chriſtiani, qui iuxta Paulum ad Epheſios ſecundo, ſunt ciues Sanctorum, & domeſtici Dei, propter ius ad gloriam per Baptiſmum adquiſitum, non cenſebuntur deleti de libro vitæ, etiam ſi in peccatis ſint, quandiu obdurati non ſunt, vel in eo lata non eſt ſententia damnationis. Præterea alia teſtimonia Scripturæ adducta à Ribera, quæ ſignificant aliquos à conſtitutione mundi ſcriptos eſſe in libro vitæ non neceſſario intelliguntur de catalogo prædeſtinatorum; poſſunt enim non incongrue exponi de catalogo eorum, qui ius habent ad gloriam ſecundum præſentem iuſtitiam per Baptiſmum adquiſitum; nam hoc ius etiam tribuitur ab æterno per Dei decretum, quamuis præuiderit Deus illud per peccatum amittendum.

Teſtimonia Exodi & Pauli explicantur de deſiderio æternæ carentiæ viſionis Dei, quod habuerunt Moyſes & Paulus.

Quæres tamen, quî exponi debeant aliqua teſtimonia, in quibus videtur eſſe ſermo de libro vitæ, quale eſt illud Exodi 32. *Aut dimitte eis hanc noxam: aut ſi non facis dele me de libro vitæ, quem ſcripſiſti.* Et illud ad Romanos 9. *Optabam ego anathema eſſe à Chriſto pro fratribus meis.* Reſpondeo omiſſis variis expoſitionibus Moyſen, & Paulum deſideraſſe ſecluſo peccato æternam carentiam viſionis Dei, ſi hæc foret neceſſaria ad ſpiritualem populi ſalutem. Quod mihi perſuadeo, tum quia huiuſmodi deſiderium eſt nobiliſſimus charitatis actus dignus tantorum virorum ſanctitate, & valde conſentaneus ordini huius excellentiſſimæ virtutis, quæ magis deteſtatur maiorem Dei offenſam prouenturam ex perfidia Iudæorum, quam aliquam diminutionem diuinæ gloriæ ſine Dei offenſa prouenturam ex æterna carentia viſionis Dei in Paulo, & Moyſe, ſecluſo peccato. Tum etiam quia commune bonum totius Iudaici populi præſtantius eſt bono priuato Pauli, vel Moyſis, & illud iure huic præfertur; ſimiliter maior Dei gloria reſultans ex ſpirituali bono illius populi laudabiliter præponitur minori Dei gloriæ reſultanti ex æterna beatitudine ſolius Pauli, vel Moyſis. Tum etiam, quia hanc fuiſſe mentem Pauli ſentit aperte Chryſoſtomus, & colligit ex verbis, quæ præmiſit Apoſtolus: *Veritatem dico in Chriſto, non mentior, teſtimonium mihi perhibente conſcientia mea in Spiritu Sancto quoniam triſtitia,* &c. Hæc enim atteſtatio adeo exaggerata oſtendit plane rem, quam Paulus deinde ſubdit, fore auditoribus creditu difficilem, & ſuperantem eorum captum.

Alia expoſitio probabilis teſtimonij Pauli.

Adde valde probabilem eſſe expoſitionem Pauli traditam à Hieronymo, & Anſelmo, quam amplectitur Vazquez, aſſerens, Apoſtolum loqui de tempore, quo adhuc ipſe erat in Iudaiſmo, & ita diligebat Iſraëliticum populum, & antiquas legis cæremonias, vt optaret eſſe anathema à Chriſto, & velut execratio, & maledictio à Chriſto, & Chriſtianis haberi, vt fratrum ſuorum Iudæorum leges, & cæremonias tueretur. Quæ interpretatio videtur con-

ſona

Digitized by Google

ſona textui: nam in ſuperiori capite, cum Paulus multa dixiſſe contra Iudæos videretur, & in eo capite nono acturus eſſet de illorum reprobatione, vt oſtenderet id non procedere ex odio, aut maleuolentia, affirmat ſe magna triſtitia, & perpetuo dolore torqueri ob eorum reiectionem à gratia Euangelij, idque confirmat ex amore, quo eos proſequebatur, dum erat in Iudaiſmo, cum pro illis optabat anathema eſſe à Chriſto.

Hîc finis eſto huius primi Tomi Summæ Theologiæ, quem, ſicut & alias lucubrationes meas, ad Dei Opt. Max. gloriam, & honorem, ac Virginis Matris, ſine labe originali conceptæ laudem, & ad communem Eccleſiæ vtilitatem refero, ac referri peropto. Si quid autem in hoc opere dictum, ſcriptúmve ſit Eccleſiæ Romanæ ſenſui, aut eius doctrinæ minus conſonum, vel à veritate quouis pacto alienum, id totum libens retracto, neque dictum, neque ſcriptum volo.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

INDEX

Digitized by Google

INDEX RERVM.

Prior numerus paginam ſignificat, ſecundus numerum ad marginem adſcriptum.

A

Actus Dei.

INTER diuinos actus eſt ordo prioris,& poſterioris formaliter. 352.1

Ordo inter diuinos actus ſumendus ex ſola connexione obiectorum. 352.6.&c.

Inter actus ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ eſt ordo prioris & poſterioris. 354.9

Intentio & electio formaliter ſunt in Deo ratione diſtinctæ 357.26

Intentio in Deo eſt prior electione prioritate à quo non in quo. 358.28

In diuina voluntate eſt ordo intentionis, & executionis. 360 42.&c.

Voluntas efficax dandi gloriam eſt prior ordine intentionis voluntate directè tendente in media. 389.109

Æternum, æternitas.

Æternitas eſt exiſtentia Dei,vt habens neceſſitatem coëxiſtendi omni durationi imaginariæ. 87.8

Æternitas ſoli Deo conuenit. 89.20

Ab æterno creatura Deo non coëxiſtit. 91.33

Amor.

Deus amat creaturas poſſibiles in ſeipſis immediatè. 264.12

Deus amat creaturas ſecundum eſſe exiſtentiæ,& actu efficaci. 264.15

Deus ſe neceſſario diligit quoad ſpecificationem,& exercitium. 271.1

Deus neceſſario amat creaturas poſſibiles. 273.7.8

Deus habet amorem ſpecialem circa bona creata diſtinctum à gaudio, & deſiderio. 302.4

In Deo eſt actus concupiſcentiæ circa bona intrinſeca. 303.9

Inter diuinas perſonas eſt vera amicitia. 303.10

Deus amat creaturas intellectuales amore amicitiæ, irrationales autem amore concupiſcentiæ. 304.13

Quomodo Deus omnia æqualiter diligat. 305.18

In Deo eſt odium abominationis, & inimicitiæ:affectus alij non ſunt in Deo. 306.26.&c.

Amor tendens in finem, & tendens in medium ſunt in Deo actus ratione diſtincti. 357.25

Attributa diuina.

Attributa non ſunt de eſſentia Dei formaliſſimè ſumpti, ſunt de eſſentia Dei materialiter ſumpti. 33.12

Attributa etiam in noſtro conceptu non ſunt de eſſentia Dei formaliſſimè ſumpti. 36.21

Attributi nomen,ratio, & diuiſio. 52.1

Attributa diuina inter ſe, & ab eſſentia, ſola ratione differunt. 53.7

Attributa non includunt eſſentialiter eſſentiam diuinam. 54.14.

Attributa diuina non ſe mutuò includunt eſſentialiter,ſiue in noſtro conceptu. 57.25

Attributa in concreto verè prædicantur de Deo concretè ſumpto. 59.31

Attributa prædicantur in abſtracto de Deitate quaſi materialiter ſumpta. 59.38

Attributa concretè ſumpta poſſunt de ſuis abſtractis formaliter prædicari, & contrà. 61.48

B

Beatus.

Beati videntes Deum producunt verbum. 111.23

Beatus non poteſt pro libito ceſſare à viſione 144.63

Beatus videt eſſentiam, & omnia attributa, 147.3. & perfectiones omnes relatiuas. 4

Beati cognoſcunt materialiter diſtinctionem virtualem attributorum. 148.12

Beatus videre poteſt perfectionem vnam non viſa alia, ſed non videt. 150.20

Beati vident actus liberos Dei. 155.54

Beati vident creaturas in verbo vt in obiecto clarè cognito. 160.21

Beatus cognoſcit omnes creaturas poſſibiles in confuſo. 164.6

Beatus non videt neceſſariò in Deo creaturas omnes. 169.1

Beati vident in verbo omnes ſpecies ſubſtantiales. 173.9

Beati multi vident in verbo omnia quæ pertinent ad ſtatum proprium. 173.11

Beati non erunt omninò æquales in viſione. 180.2

Bonitas diuina.

Bonitas Dei. 646

C

Digitized by Google

C

Chriſtus.

Chriſti Incarnatio non eſt effectus prædeſtinationis. 394.22
Chriſti meritum potuit cadere ſub aliud meritum. 395.25
Chriſtus eſt cauſa meritoria de condigno prædeſtinationis noſtræ. 410.36
Chriſti totalis productio non fuit duplex. 411.45
Chriſtus ordine intentionis fuit præuiſus exiſtens independenter à beata Virgine. 413.48
Chriſtus quomodo fuit cauſa meritoria prædeſtinationis noſtræ. 422.17.& ſeqq.
Electio prædeſtinatorum ſub formali reſpectu electionis, non fuit ex meritis Chriſti. 425.31

Cognitio increata de Deo, & creaturis.

Deus cognoſcit creaturas poſſibiles in ſeipſo cognito, vt in cauſa. 208.3
Deus cognoſcit in ſua ſcientia vt mera cognitio eſt, creaturas poſſibiles, vt in obiecto cognito. 209.11
Deus in actu amoris cognito cognoſcit creaturas poſſibiles. 210.13
Deus cognoſcit creaturas poſſibiles immediatè in ſeipſis. 211.17
Eſſentia diuina non poteſt habere rationem ſpeciei intelligibilis vt Deus cognoſcat poſſibiles creaturas. 211.20
Deus cognoſcit creaturas poſſibiles ex ſeipſo, ex aliis, & in aliis creaturis. 212. 26. & ſeqq.
Deus cognoſcit futura contingentia certo ſecundum determinatam veritatem. 215.3.
Licet daretur realis præſentia creaturarum in æternitate, non eſſet Deo ratio cognoſcendi futura. 217.11
Deus non cognoſcit infallibiliter futura contingentia libera in cauſis proximis illorum. 218.17. neque in ideis. 219.24
Decretum prædefiniens actus liberos bonos eſt medium illos cognoſcendi & quidem primum ſi ſint abſolutè futuri. 220.31
Decretum concurrendi ad actus liberos futuros non eſt medium ſufficiens eos cognoſcendi niſi accedente ſcientia conditionata. Iud. 221.36
Peccatum futurum non poteſt ſufficienter cognoſci ex vi ſolius voluntatis permittendi illud. 221.40
Omnipotentia non eſt medium ſufficiens in quo cognito cognoſcantur futura contingentia etiam poſito decreto, & noſtra cooperatione futura. 222.45
Vniuerſalis & directus modus quo Deus cognoſcit futura contingentia eſt per ſimplicem intuitum eorum in ſeipſis. 223.48
Ideo res præcognoſcuntur à Deo futuræ quia ſunt futuræ, non contra. 224.53
Deus non poteſt prius ratione cognoſcere ſua decreta abſolutè futura quam illa habeat. 227.71
Deus non poteſt cognoſcere futura conditionata libera in ſua cauſa proxima comprehenſa, neque in omnipotentia ſua, neque in decreto actuali conditionato ex parte obiecti, cognoſcit vero illa in ſeipſis. 238.45.& ſeq.
Deus cognoſcit vt falſas enuntiationes conditionales diſparatas, ſi ſignificent cõnexionem; ſi vero non ſignificent connexionem ſed tantum aliquid futurum poſita conditione cognoſcit vt veras. 239.52
Deus non cognoſcit ſua decreta conditionata neque vt futura neque vt poſſibilia, ſed ſecundum exiſtentiam quam præſentem haberent ab æterno poſita tali conditione. 240.58
Deus cognoſcit directe actu poſitiuo & connotatiuo ad poſitiuum, negationes, licet non habeat ideas negationum. 241.3
Deus cognoſcit malum culpæ immediatè per bonitatem formalem actus oppoſiti, & remote per ſuam bonitatem. 242.7
Deus cognoſcit entia rationis, & ea facit ſecundario, non vero primario, & immediatè. 243.14

Compoſitio.

Compoſitio quæ in Deo admittenda. 68.3
Compoſitio rationis non pugnat cum ſimplicitate diuina 68.6. Datur in Deo illa compoſitio. 69.10
Compoſitio generis, & differentiæ repugnat Deo. 69.9
Compoſitio eſſentiæ, & exiſtentiæ non datur in Deo. 70.13

Concurſus.

Deus definit concurſum ad actus liberos ſub conditione. 336.36
Deus offert concurſum voluntati creatæ ad ſingulos actus quos elicere poteſt. 336.38
Deus determinat indiuiduationem actuum liberorum creatæ voluntatis per concurſum ſuum. 339.48

D

Deitas. Deus.

Deus formaliſſimè ſumptus conſtituitur per intellectionem diuinam. 41.5
Dei præſentia in omnibus rebus. 75.1
Deus eſt in ſpatiis imaginariis. 79.24
Deo ſoli conuenit eſſe in omni ſpatio. 83.47
Deus comprehendi non poteſt à creatura. 185.15
Deus poteſt videri in hac vita. 187.1
Deum poni in prædicamento non eſt periculoſum aſſerere. 70.14
Deus voluit omnibus Angelis, & hominibus gloriam. 447.1
Voluntas qua Deus vult omnes ſaluos fieri eſt formalis actus per ſe natus ad gloriam. 440.n.3
Voluntas ſaluandi omnes in Deo non eſt tantum ſimplex complacentia. 441.4

Diſtinctio.

Diſtinctio virtualis in omnibus ferè perfectionibus diuinis. 2.4

Digitized by Google

Diſtinctio virtualis eſt intrinſecè in ipſis perfectionibus. 72.10
Diſtinctio virtualis intrinſeca non pugnat cum ſimplicitate ſed cum extrinſeca connotatione. 73.12
Diſtinctio præciſiua eſt in ſolis perfectionibus diuinis virtute diſtinctis ex natura rei. 73.15
Diſtinctio rationis non præciſiua eſt in perfectionibus diuinis quæ nec realiter nec virtualiter diſtinguuntur ſi habent diuerſa connotata. 73.16
Diſtinctio rationis præciſiua ſufficit vt dicantur prædicata contradictoria de diuinis perfectionibus. 74.17

Donum.

Deus non habet actualia decreta ante conditionatam ſcientiam. 265.22
Decreta Dei poſita ſcientia conditionata ex ſe ſunt efficacia. 265.23

G

Gloria V. Beatitudo.

Gratia V. Chriſtus.

H

Habitus.

Habitus & actus Theologici quomodo differunt. 16.5

I

Immenſitas.

Immenſitas eſt quid intrinſecum Deo, diſtinctum à præſentia eius. 82.42
Immenſitas Dei & præſentia in omnibus non colligitur ex modo eius operandi. 76. 6. & ſeqq.
Ratione immenſitatis Deus eſt in ſpatio imaginario. 79.24.& ſeqq.
Immenſitas diſtinguitur virtualiter ab eſſentia & aliis attributis. 83.43
In Immenſitate ſunt partes virtualiter diſtinctæ. 83.44
Immenſitas non eſt aptitudo exiſtendi in omnibus creatis, ſed eſt virtualis extenſio afferens neceſſitatem exiſtendi in omnibus ſpatiis imaginariis. 83.46
Immenſitas quæ eſt ab intrinſeco ſoli Deo conuenit, non vero ea quæ eſt ab extrinſeco. 83. 4

Immutabilitas.

Immutabilitas omnimoda ſoli Deo conuenit. 84.3
Vnio hypoſtatica non officit immutabilitati. 85.7
Productio creaturarum & decretum illas producendi non obſunt immutabilitati diuinæ. 85.8

Infinitas Infinitum.

Deus cognoſcit infinita poſſibilia & futura, non tamen diuiſionem continui in indiuiſibilia.

Intellectus.

Intellectus per ſe, & immediatè producit viſionem. 118 4
Intellectus concurrit ad viſionem obedientialiter non naturaliter. 120.20

Iuſtitia.

Iuſtitia commutatiua non eſt in Deo. 308. 5.&c.
Iuſtitia diſtributiua non eſt in Deo. 314.30
Iuſtitia legalis non eſt in Deo. 315.40
Iuſtitia vindicatiua propriè non eſt in Deo. 317 47

L

Libertas & Liberum.

In Deo eſt libertas quoad exercitium & ſpecificationem. 275.&c.
Actus Dei liber non conſiſtit in ſola denominatione extrinſeca. 278.3
Actus Dei liber debet antecedere productionem creaturæ. 280.13
Idem actus diuinus eſt volitio, & nolitio actualis. 284.34
Libertas Dei eſt formalitas neceſſaria tribuens ex Dei arbitrio quaſi effectum formalem volendi vel nolendi obiectum non neceſſarium. 285.37
Actus liber Dei non cadit ſub meritum quoad entitatem neque quoad determinationem. &c.293.4.5.&c.
Datur in Deo actus liber inefficax. 297.6
Prædefinitio actuum liberorum non pugnat cum libertate. 326.4
Prædefinitio illa non poteſt eſſe ſine ſcientia conditionata. 327.8
Actus mali nequeunt à Deo prædefiniri. 328.12

Lumen gloriæ.

Lumen gloriæ datur beatis. 133.1
Lumen gloriæ eſt potentia paſſiua reſpectu viſionis, non diſpoſitio paſſiua. 134 9
Lumen gloriæ non eſt ſpecies intelligibilis, nec tamen eſt ſuperuacaneum. 136.18
Lumen gloriæ poteſt habere rationem habitus & ſpeciei.138 29.Sed non habet. Ibid.
Eius munus eſt roborare intellectum ad eliciendam viſionem. 139.36
Lumen gloriæ non requiritur de potentia abſoluta ad viſionem. 140.46
Lumen gloriæ perfectius eſt viſione. 142.55
Lumen gloriæ determinat intellectum ad viſionem. 153.58
Lumen gloriæ diſtinguitur ab habitu ſcientiæ infuſæ. 145.37

Digitized by Google

M

Meritum V. Chriſtus.

N

Negatio.

Deus cognoſcit negationes & priuationes actu poſitiuo, non tamen habet earum ideas. 241.3

Nomina Dei. V. Deus.

O

Omnipotentia Dei. V. Deus.

P

Peccatum.

Deus cognoſcit peccatum immediatè per bonitatem formalem actus oppoſiti & mediatè per ſuam bonitatem. 42.7

Perfectio.

Perfectio Dei adæquatè ſumpta eſt ſimpliciter infinita. 65.11

Perfectio ſimpliciter ſimplex, & non ſimplex. 65.14

Perfectiones aliquæ diuinæ ſunt inæquales quoad ſuas formalitates. 67.20

Perſeuerantia.

Perſeuerantia finalis eſt effectus prædeſtinationis. 393.18

Prædeſtinatio.

Prædeſtinatio quid ſignificet. 364.1

Prædeſtinatio quid includat eſſentialiter. 347.5

Prædeſtinatio quomodo dicatur pars diuinæ prouidentiæ. 350.18

Sola ſubſtantia intellectualis eſt obiectum prædeſtinationis. 351.24

Prædeſtinationis terminus vltimus eſt gloria. 352.26

Electio efficax ad gloriam ordine intentionis eſt prior præſcientia abſoluta meritorum. 305.10.&c.

Voluntas ſaluandi omnes homines non eſt æqualis reſpectu illorum. 382.80

Deus gratis habet affectum ſaluandi homines, ſed non vult per talem affectum vt gratiam ſine meritis conſequantur. 384.90

Efficax electio quorumdam non pugnat cum voluntate ſaluandi omnes. 385.95

Electio Angelorum & hominum ſimul fuit. 386.100

Electio hominum præceſſit præuiſionem peccati Angelorum, & primi parentis. 387.101

Dilectio & electio prædeſtinatorum in ordine ad idem obiectum eſt vnicus actus. 387.103

Prædeſtinatorum electio definita eſt quoad indiuiduas perſonas & quoad certum gradum gloriæ. 388.160

Prædeſtinatio cauſat ſuos effectus vt efficiens cauſa moralis. 389.1

Conditiones requiſitæ ad effectum prædeſtinationis. 389.2.&c.

Auxilium efficax eſt effectus prædeſtinationis in prædeſtinato, non autem inefficax. 390.&c.

Actus ſupernaturales prædeſtinati ſunt effectus prædeſtinationis. 391.11.&c

Quæ bona naturalia ſunt effectus prædeſtinationis. 395.29

Malum pœnæ poteſt eſſe effectus prædeſtinationis. 398.43

Permiſſio peccati ſæpè eſt effectus prædeſtinationis. 399.48

Errores circa cauſam prædeſtinationis. 403.7

Cauſa vera prædeſtinationis aut reprobationis qualis ſit. 405.15.&c.

Purus homo poteſt mereri de congruo prædeſtinationem alterius quamuis de facto nullus meruerit. 117.6 &c.

Prædeſtinatio ſecundum ordinem intentionis nullam habet cauſam in prædeſtinato, quoad aliquod decretum liberum, habet tamen ſecundum ordinem executionis ad dandam gratiam & gloriam. 419.6.&c.

Purus homo non poteſt eſſe cauſa meritoria prædeſtinationis. 421.15

Prioritas & prius.

Inſtantia rationis quæ diſtinguuntur in Deo non fundant prioritatem *in quo* ſed *à quo*. 228.74

Prioritas *à quo* poteſt eſſe realis, & rationis, prioritas verò *in quo* poteſt eſſe tantum realis. 228.74

Prouidentia.

Prouidentia Dei definitur. 321.7

Prouidentia diuinà ex parte intellectus non includit actum imperij. 323.4

Scientia ſimplicis intelligentiæ, & conditionatæ futurorum eſt de ratione diuinæ prouidentiæ. 325.13

Prouidentia poteſt eſſe perfecta ſine vlla prædefinitione. 331.20

Deus non prædefinit de facto actus naturales liberos ſed ſupernaturales. 332.24.&c.

Deus non definit abſolute concurſum neceſſarium ad actus liberos. 333.34

Prouidentiæ eſt phyſica & moralis. 341.1

Omnia ſunt ſubiecta diuinæ prouidentiæ. 343.3.&c.

Prouidentia diuina prout eſt in Deo eſt infallibilis. 344.8.&c.

Prouidentia diuina ſemper conſequitur finem vniuerſalem. 345.&c.

R

Reprobatio.

Reprobatio duplex eſt negatiua, & poſitiua. 418.2

Reprobatio poſitiua conſiſtit formaliter in actu intellectus, & voluntatis, præcipue tamen intellectus

Digitized by Google

intellectus. 429.8
Reprobatio poſitiua non includit formaliter imperium, neque abſolutam præſentiam peccatorum vſque ad mortem. 429.10
Reprobatio poſitiua non includit formaliter voluntatem permittendi finale peccatum. 430.11
Reprobatio poſitiua includit formaliter iudicium practicum quo Deus iudicat hominem dignum priuatione gloriæ, & pœna æterna, & propoſitum id exequendi. 430.12
Reprobatio negatiua eſt actus poſitiuus, quo Deus ante præuiſionem abſolutam voluit non eligere efficaciter ad gloriam. 431.16
Deus ante præuiſionem abſolutam peccati finalis neminem voluit abſolutè excludere à gloria. 423.27
Deus præuiſo peccato Adæ neminem decreuit propter tale peccatum efficaciter reprobare. 434.33
Peccatum non eſt effectus reprobationis. 436.1
Nulla permiſſio peccati eſt effectus reprobationis poſitiuæ. 437.5.& ſeqq.
Permiſſio peccati ſpecialis eſt effectus negatiuæ. 437.8
Reprobationis negatiuæ quoad voluntatem eligendi efficaciter nulla eſt cauſa ex parte reprobi neque ex parte Adæ. 439.14
Reprobationis poſitiuæ datur cauſa ex parte reprobi nempe peccatum vſque ad mortem perſeuerans. 430.16
Reprobis omnibus prouidit Deus media ſufficientia ad ſalutem. 444.21.& ſeqq.
Infantibus etiam prouiſa ſunt media ſufficientia ad ſalutem. 447.33
Non omnibus infantibus conceſſa media ſufficientia æqualiter. 447.36
Reprobi etiam ſcripti ſunt in mente diuina. 450.3

S

Scientia diuina.

Scientia diuina ſimpliciter neceſſaria eſt ratio cōnſtitutiua Dei formaliſſimè ſumpti. 48.35

Scientia viſionis, ſimplicis intelligentia, & conditionata.

Scientia diuina, & qualitates eius. 189.1
Scientia eſt in Deo ſecundum rem. 191.9
Scientia diuina habet formaliter rationem ſcientiæ. 193.19
Scientia diuina non habet rationem opinionis aut fidei. 194.23
Diſcurſus aliquis admitti poteſt in Deo. 196 30
Scientia diuina quomodo eſt indicatiua. 196.33
Scientiæ obiectum eſt eſſentia diuin. 197.1
Scientia diuina nullum habet obiectum motiuum. 202.28
Deus habet ſcientiam ſui perfectiſſimam. 204.3
Deus cognoſcit ſeipſum in creaturis. 205.18 & ex creaturis. 206.10
Deus cognoſcit poſſibiles creaturas in ſeipſo cognito & in cauſa. 208.2
Scientia diuina vt terminata ad obiecta neceſſaria eſt ratio conſtitutiua Dei, & radix omnium attributorum. 209.8
Scientia diuina habet reſpectum tranſcendentalem connexionis ad creaturas poſſibiles non vero dependentiæ. 211.22
Scientia futurorum contingentium non pugnat cum eorum contingentia nec cum noſtra libertate. 225.63
Scientia conditionata probatur ex Scriptura 230.6.ex Patribus.232.17. Ratione. 234.27
Admittenda eſt ſcientia conditionata infallibilis in Deo ante omne decretum prædeterminans, & non prædeterminans conditionatum ex parte obiecti. 236.40.237.44
Scientia ſimplicis intelligentiæ attingit omnia entia realia negatiua & rationis quatenus poſſibilia. 246.2
Scientia viſionis attingit non ſolum Deum ſed etiam omnes creaturas præteritas præſentes & futuras. 246.4
Scientia conditionata partim ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, partim ad ſcientiam viſionis reuocanda eſt. 247.8
Scientia viſionis & ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & rationes partiales earum virtute intrinſeca diſtinguuntur. 248.13
Scientia ſimplicis intelligentiæ eſt practica ſimul, & ſpeculatiua, ſcientia vero viſionis eſt tantum ſpeculatiua. 250.21
Quæ ſit ſcientia approbationis, quæ ſimplicis notitiæ, quæ libera, quæ neceſſaria explicatur. 251.25
Scientia quælibet Dei eſt ſimplex 251.1.& inuariabilis. 252.3
Scientia ſimplicis intelligentiæ eſt cauſa rerum per modum artis & prudentiæ. 253.11
Scientia viſionis non eſt vllo modo cauſa rerum ad quas terminatur, ſed aliarum ad quas non terminatur per modum prudentiæ non autem artis. 253.12
Scientia futurorum ſub conditione eſt cauſa rerum per modum prouidentiæ non vero artis. 254.13
Scientia ſimplicis intelligentiæ præciſè non eſt prior quouis actu libero diuinæ voluntatis. 354.13

Species.

Species impreſſa Dei eſt poſſibilis. 122.2. Sed de facto non datur. 127.26

Subſtantia.

Subſtantia creata ſupernaturalis eſt impoſſibilis. 106.32

T

Theologia. V. Deus.

V

Veritas.

Veritas Dei tranſcendentalis. 64.4

Digitized by Google

Viſio beata.

Viſio Dei impoſſibilis oculo corporeo.. 93.3
Viſionis Dei poſſibilitas naturaliter non demonſtratur. 97.16
Viſio Dei intellectui creato eſt ſupernaturalis. 101.11. etiam quoad ſubſtantiam. 103.20
Viſio eſt ſupernaturalis cuique intellectui creabili. 108.22
Viſio reſpectu luminis gloriæ, eſt naturalis, non reſpectu intellectus. 108.38
Viſiones ſpecie diſtinctæ ſunt poſſibiles. 109.5
Viſiones beatificæ non diſtinguuntur ſpecificè ex diſtinctione intellectuum. 109.7
Viſiones in Angelis, & hominibus ſunt diſtinctæ ſpecie. 110.15
Viſio beata nihil eſt aliud quàm Verbum mentis. 112.31
Viſio eſt ſimul apprehenſiua, & iudicatiua. 113.35
Viſio eſt cognitio ſimplex. 114.45
Viſio eſt ſpeculatiua, & aliquatenus practica. 115.43
Viſio eſt clara, euidens, & certa. 115.48
Viſio reſpectu Dei eſt quiditatiua, & intuitiua, non comprehenſiua. 116.54
Deus & creaturæ non videntur de facto eadem viſione; quamuis de potentia abſoluta videris poſſint. 157.6
Creaturæ non cognoſcuntur in Deo vt in ſpeculo. 162.31
Viſionis inæqualitas prouenit proximè à Deo & à lumine gloriæ. 183.15

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

FINIS.

Digitized by Google

Digitized by Google

5-2

Digitized by Google